

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА

ХVI ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ ДО ИВ АН СССР
(доклады и сообщения)
Февраль 1981 г.

Часть I

Москва 1982

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА

ХVI ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ ИВ АН СССР
(доклады и сообщения)
февраль 1981 г.

Часть I

Издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
Москва 1982

Редакционная коллегия:

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

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ^х
КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ НАРОДОВ ВОСТОКА
(в исследованиях ученых Ленинградского Отделения ИВ АН СССР)

Огромный интерес народы нашей страны проявляют к культурному наследию Востока. Еще со школьной скамьи все знают о достижениях египетской медицины и вавилонской математики. Греческая наука уходила своими корнями в науку восточных народов, а греческая культура в целом достигла блестящего расцвета в немалой степени именно потому, что ей предшествовали вавилонская и египетская математика, финикийское письмо и многие другие достижения культуры Востока. Благодаря непрерывности традиции, своего рода "культурной эстафете", выдающиеся достижения восточных цивилизаций древности прочно вошли в сокровищницу мировой культуры.

Задача изучения культурного наследия Востока не новая для отечественного востоковедения. Его всегда отличало (в отличие от науки колонизаторского Запада) уважительное отношение к творческой деятельности народов Востока, полное признание за ними активной роли субъекта исторического процесса. Немало было сделано отечественными учеными для раскрытия тех духовных и материальных богатств, которые веками создавались на Востоке. И все же планомерная работа по исследованию культуры Востока, его культурного наследия насчитывает всего несколько десятилетий.

Лишь после создания Института востоковедения АН СССР более полувека назад дело изучения исторического и культурного прошлого народов Востока было поставлено на прочную научную основу марксистского мировоззрения. Постепенно востоковедное культуроведение стало превращаться в самостоятельную отрасль нашей ориенталистики. После создания четверть века назад Ленинградского отделения ИВ АН СССР проблемы истории культуры народов зарубежного Востока все более и более охватывают весь комплекс историко-культурных и текстологических исследований, проводимых учеными ИВ АН СССР.

^х Сокращенный текст доклада, прочитанного на выездном заседании бюро Отделения истории АН СССР в Ленинграде (январь 1981 г.)

По мере расширения и углубления культуроведческой тематики — все большее значение приобретают проблемы теории культуры и культурного наследия. Естественным было и остается постоянное обращение советских исследователей к ленинскому наследию — прочной основе любого культуроведческого труда. "Согласно ленинской концепции культуры, последняя рассматривается не только как совокупность материальных и духовных достижений общественного человека, но и как процесс его саморазвития, умножения и совершенствования его сущностных сил и способностей". (Сб. "В.И. Ленин о культуре", М., 1980, с. 9). В.И. Ленин придавал особое значение нравственным ценностям, связанным со всеми сферами социально-культурной деятельности людей, в том числе с политикой и наукой, проявлявшим себя в нравственном климате общества, в характере отношений между людьми. Наконец, В.И. Ленин очень высоко ценил классическое культурное наследие, те непреходящие ценности культуры прошлых веков, которые он называл "плодами тысячелетнего развития цивилизации". В.И. Ленин считал необходимым широко использовать культурное наследие для успешного продвижения по пути исторического прогресса. (Ук. сборник, с. 7). Эти важнейшие ленинские оценки определяют направление и характер работы советских востоковедов, занятых изучением культурного прошлого народов Востока.

Задача каждого поколения (или нескольких работающих в рамках одной целевой программы поколений) ученых максимально содействовать восприятию данным поколением людей всего того богатства материальной и духовной культуры, которое передано нам эстафетой предшествовавших поколений человечества. Огромный объем информации, заложенной в этом наследии, который постоянно и стремительно растет, делает особенно важной роль современного обществознания, роль ученых-гуманитариев. Они выполняют сложнейшую и ответственнейшую роль хранителя и исследователя культурного наследия, роль популяризатора или передатчика этого наследия в максимально опрессованном, опосредованном виде. Обращусь к близкому востоковедам примеру. Многие тысячи арабских средневековых рукописей донесли до наших дней все богатство арабской медицины, математики, философии той поры. А миллионные массы читателей — тех, к кому идет эстафета культурного наследия, — узнают об этом богатстве, воспринимают его через сравнительно немногие, и подчас совсем "неспециальные" книги, за которыми часто стоит жизнь целого поколения ученых.

Изучение культурного наследия народов Востока — часть огромной работы по освоению того богатства материальной и духовной культуры, которое создано человечеством. Вклад народов Востока в сокровищницу мировой культуры достаточно общеизвестен. Великий Ион Сина, юбилей которого совсем недавно отметило по решению ЮНЕСКО все прогрессивное человечество, лишь один из тех выдающихся мыслителей Востока, чей гений и труды в эпоху древности и средневековья заложили прочный фундамент научного знания, литературы и искусства в странах Востока. Историки и поэты, зодчие и математики, философы и астрономы древности и средневековья были на Востоке во многом первопроходцами на нелегком пути исторического прогресса. Но если иметь в виду культурные достижения Востока в те отдаленные от нас исторические эпохи, то следует говорить о культурных ценностях, созданных созидательным трудом народов Востока, наивысшей аккумулярующей точкой которого были талант и труд людей, подобных Иону Сине. Он — этот труд — проявлялся не только в развитии науки или искусства, не менее важным и для культурного прогресса человечества были способы возделывания злаков и обработки металлов, разнообразнейший труд ремесленников. И — наконец — незримо присутствовавшие во всех видах созидания культурных ценностей религиозные и идеологические представления, без понимания которых едва ли возможно осмысление сложного пути культурной эволюции народов Востока, оценка созданных ими материальных и духовных богатств.

Изучение этого процесса и его результатов — огромный мир научного познания Востока. Мы попытаемся рассказать лишь о тех проблемах, с которыми связано то, что мы называем, в известной мере условно, духовной культурой народов Востока, имея в виду, главным образом, наши задачи, связанные с исследованием зарубежного Востока. Подобное ограничение задачи неизбежно и необходимо по многим причинам. Прежде всего потому, что культурное наследие целеустремленно и успешно изучают советские этнографы и археологи (в разных точках СССР), искусствоведы (достаточно вспомнить Отдел Востока Эрмитажа и Музей искусства Востока в Москве) и многие другие более малые научные центры. Науку "старого" Востока изучают в общем контексте мировой науки наши науковеды. Поэтому комплексное академическое востоковедение, представленное сегодня в ЛО Института востоковедения многими крупными учеными, должно и может иметь свое "лицо" и свою программу культуроведческих исследований. Эта программа уже сложилась и реализуется. Кратко

ее можно сформулировать так: от конкретного изучения письменного наследия народов Востока — к обобщенной характеристике историко-культурного процесса на Востоке. Не случайно и постоянное название нашего ежегодного сборника кратких сообщений, издающегося более 15 лет, — "Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока".

Советские востоковеды ставят своей задачей такое выполнение всего цикла культуроведческих работ, при котором все этапы цикла — от исследования письменных памятников до обобщенной характеристики важнейших параметров культурного наследия — были подчинены задаче аналитического освоения всего богатства культуры народов Востока.

Глубокое плодотворное изучение Востока современного, его актуальных социальных и политических проблем должно иметь своей прочной базой марксистский анализ его прошлого. Это важно тем более, что социальные и культурные традиции прошлого на зарубежном Востоке продолжают во многом быть жизненной реальностью и существенно влияют на ход современных социально-политических процессов во многих странах. Достаточно вспомнить, сколь остро актуальным стало в последнее время все то, что относится к исламу и его изучению, в том числе его истории и догматики. Поэтому так важны марксистские исследования по истории культуры народов Востока, понимаемой как комплексная наука, изучающая не только специфику и связи между историко-культурными явлениями, но и типологию этих культур, их место в общем историко-культурном мировом процессе.

Подобные научные задачи, само собой разумеется, могут быть успешно решены лишь на базе тщательного изучения памятников письменности народов Востока. Надо отметить, что ленинградский академический востоковедный центр имеет особенно прочные традиции изучения исторического и культурного прошлого народов Востока, которое постоянно базировалось именно на тщательном изучении письменного наследия этих народов. Понятно и со всех точек зрения оправдано, что работа по описанию, изданию и изучению рукописей из коллекции Института востоковедения, собранной в Ленинграде усилиями многих поколений отечественных востоковедов, занимала со времени образования Отделения центральное место в исследовательской работе коллектива. Сама по себе она представляет значительный вклад в востоковедную науку, ибо эта источниковедческая работа дала в руки исследователей ценнейшие первоисточники, впервые ввела их в научный оборот. Вряд ли нужно

объяснять, что эта работа не была самоцелью, а явилась первым важным этапом на пути выявления тех источников, которые позволяют ученым прочитать многие неизвестные страницы истории культуры народов зарубежного Востока, глубже понять и оценить их вклад в сокровищницу мировой цивилизации.

Завершив многолетнюю работу по подготовке печатных каталогов и описаний фондов рукописной коллекции, текстологи Отделения продолжают осуществлять долгосрочную программу издания памятников, которая была выработана учеными нашего Института еще в начале 60-х гг. Отделение является сегодня научно-организационной базой издательской серии "Письменные памятники народов Востока", редколлегией которой руководит акад. А.Н.Кононов.

Накопленный в коллективе ЛО ИВ АН СССР опыт изучения восточных рукописей позволил вплотную подойти к решению новой для нас задачи - выявлению роли рукописей в истории культуры народов Востока. Так возникла новая тема коллективной работы ученых Отделения - "Рукописная книга в культуре народов Востока". Большой авторский коллектив подготовил двухтомную книгу, в которой подробно рассмотрена история зарождения и бытования восточной рукописной книги в различных историко-культурных регионах. В работе проанализирована роль этой книги в качестве аккумулятора и распространителя знания и культуры в среде восточных народов. В подготовленной к печати книге освещаются также некоторые аспекты социальной роли рукописной книги на древнем и средневековом Востоке, роль и место рукописной книги в художественном творчестве народов Востока.

Многолетняя кропотливая работа по изучению письменного наследия народов Востока подвела историков и филологов к изучению самых различных аспектов истории культуры народов древнего и средневекового Востока. Примечательно, что в текстологических и культуроведческих исследованиях зримо проявляется комплексный характер нашей востоковедной науки. Например, упомянутый коллективный труд "Рукописная книга в культуре народов Востока" создавался усилиями историков и лингвистов, археографов и литературоведов, философов и историков религии.

Последнее десятилетие для коллектива ЛО ИВ АН СССР было характерно многими поисками наиболее оптимального пути решения задач исследования культурного наследия народов Востока. Это потребовало особых усилий даже от опытных, зрелых ученых, ибо задача системного анализа историко-культурных явлений была в значительной мере для нас новой. Ее решение пошло и продолжает

развиваться по пути углубленного анализа письменных памятников, сопоставления их данных со сведениями других типов источников.

В данной связи следует упомянуть о проведении полевых историко-культурных исследований на территориях древних государств. В ходе этих работ, проводившихся учеными Института востоковедения, было выявлено значительное количество неизвестных ранее памятников, собраны важные данные об уже открытых памятниках.

Систематическое проведение этих исследований в последние годы позволило специалистам ЛО ИВ по новому подойти к изучению культуры. Речь идет об изучении культуры и ее памятников не только по данным письменных источников или по публикациям, но и в их природном, естественно-географическом окружении. Такой подход открывает новые возможности для понимания и научного истолкования многих фактов и проявлений культуры прошлого, непонятных при кабинетной работе с письменными источниками. Для работ этого направления характерно стремление сочетать анализ сообщений письменных источников об истории и культуре народа с поисками нового материала на месте, с изучением сохранившихся там памятников материальной культуры, непосредственное знакомство с природной средой, в которой возникла и бытовала изучаемая цивилизация.

Плодотворность такого комплексного подхода к изучению истории и культуры народов Востока убедительно показали публикации эпиграфического и историко-археологического материала по древней и средневековой Южной Аравии (П.А.Грязневич, А.Г.Лундин, М.Б.Пистровский), по ранней истории тюрков в горных районах Алтая, Тянь-Шаня, центральной Монголии (С.Г.Кляшторный), древней и средневековой истории и культуре народов Средней Азии (согдийцы, хорезмийцы, кушаны — В.А.Лившиц, таджики — О.Г.Большаков).

В частности, во время экспедиций П.А.Грязневича в Йемен были обследованы историко-культурные памятники на территории всех древних государств Южной Аравии, в том числе в районах, прежде недоступных европейским исследователям. Собранный научный материал содержит фотографии, эстампажи и копии от руки более 400 надписей на камне, высеченных в период с IX в. до н.э. по VI в. н.э. и покрывавших все время существования древнейеменской цивилизации. На историко-археологическую карту удалось нанести несколько десятков неизвестных ранее или нелокализованных пунктов. Среди обнаруженных впервые историко-археологических комплексов — руины свыше десятка городов и крепостей, храмы и

ирригационные сооружения, сотни предметов культуры. Собранный материал позволил предложить решение широкого круга вопросов, связанных с развитием ирригации, землевладением и землепользованием, историей городского и крепостного строительства, с историей развития архитектурных стилей, прикладного искусства, ремесла, а также с историей религиозной жизни, этническими и социальными процессами и т.п. Это в значительной степени облегчило выполнение такого крупного научного мероприятия как подготовка полной истории Южной Аравии в древности и в средние века.

Дальнейшее развитие комплексного подхода к изучению культуры, сочетающего изучение письменных памятников с проведением полевых исследований на территории распространения культуры, представляется чрезвычайно плодотворным и перспективным для развития историко-филологической востоковедной науки в целом.

Необходимо сказать еще об одной группе культуроведческих исследований, отражающей поиски путей изучения культурного наследия отдельных историко-культурных регионов. В последние годы коллективы арабистов и иранистов ИО ИВ АН СССР подготовили очеркового характера работы, освещающие различные аспекты арабской и иранской культуры эпохи средневековья. Эти работы, будучи изданными, станут полезными довольно широкому кругу читателей. Но важнее другое. Именно работа над этими книгами очерков позволила особенно четко и ясно выявить лакуны в исследовании культурного наследия во всем мусульманском ближневосточном регионе, подсказала дальнейший путь в изучении различных аспектов этого наследия. В частности, работа над указанными книгами вскрыла наши конкретные пробелы в изучении истории ислама в данном регионе, в истории различных идеологических течений. Работа над очерками средневековой арабской и иранской культуры стала для многих востоковедов - историков культуры важным аргументом в пользу того, что можно и нужно ставить перед собой задачи обобщающего порядка на разных этапах решения крупной научной задачи, не ограничиваясь монографическим исследованием отдельных аспектов этой темы.

В середине 60-х гг. было признано целесообразным резко расширить монографическое исследование узловых проблем истории культуры Востока. Тогда же по инициативе академика Е.М. Жукова была создана при Отделении истории серия "Культура Востока (материалы и исследования)", которая призвана была стать одним из инструментов интенсификации исследований в данной области. О результатах работы серии свидетельствуют изданные к настоящему

моменту 23 книги, освещающие узловые проблемы истории культуры многих стран Востока.

Что объединяет книги серии? Понимание "культуры" не как механического соединения отдельных областей материального и духовного производства, а как определенного уровня духовного и материального прогресса общества в их динамической совокупности. Поэтому книги серии представляют исследования культуроведческого плана, которые ведутся не как перечень отдельных фактов, явлений, предметов искусства, а осмысляют эти факты и явления, вводя их в определенный историко-культурный контекст.

Оценивая сделанное за последние годы, нельзя не признать, что серьезной причиной отсутствия работ по многим узловым проблемам исследования культурного наследия народов Востока по-прежнему остается крайне слабая разработанность вопросов истории религий и идеологий Востока советскими востоковедами. Специалисты отмечают, в частности, что явно недостаточное внимание к изучению древневосточной идеологии и, прежде всего, религии, неизбежно сказывается и на исследовании других аспектов древневосточных цивилизаций. Востоковеды-медиевисты также отмечают серьезное отставание изучения религий средневекового Востока. Речь идет о необходимости полностью изжить непонимание огромного влияния религий на средневековые восточные общества, полностью осознать тот факт, что в средние века невозможно разделить общество, религию и культуру, что человек средневековья на все смотрел, действовал и творил через призму религии, ибо она объясняла ему мир, в котором он жил, его место в этом мире, освящала привычные стереотипы его поведения.

Нельзя, конечно, сказать, что советские ученые не занимаются изучением религий и идеологий Востока. Говоря об этом важном направлении исследования культурного наследия Востока, мы хотим лишь подчеркнуть, что ленинградские востоковеды все больше и больше начинают приближаться к целенаправленному изучению истории религий и идеологий Востока. Создана специальная межсекторальная группа по изучению ислама, расширяется подготовка исламоведов через аспирантуру, намечается перспектива создания группы по изучению буддизма, появились аспиранты, изучающие религии и идеологии древнего Востока.

В этой сложной области исследований мы располагаем и первыми творческими успехами. К их числу можно отнести книги С.М.Прозорова по истории шиитского сектантства, исследования П.А.Грязневича и М.Б.Пиотровского о происхождении ислама, работы А.С.Мартынова о традиционной китайской идеологии, В.Н.Горегяда о религиозных

течениях в Японии, исследования Э.Н.Темкина по важнейшим проблемам мировоззрения индийских ученых древности, а также исследования наших индологов (А.В.Васильков, С.Л.Невелева), касающиеся идеологии той культурной среды, в которой происходило формирование знаменитой "Махабхараты", наконец специальные работы В.И.Рудого, изучающего тексты, дающие материал для анализа ключевых терминов буддийской теории. Есть основания считать, что усилия специалистов нашего Института позволят в ближайшие годы расширить работу в этой области.

Следует также полагать, что полевые работы востоковедов, о которых речь шла выше, существенно расширяют возможности ученых в указанной области. Ярким примером служат полевые работы С.Г.Кляшторного в Монголии в 1968-1980 гг., в процессе которых были найдены надписи, свидетельствовавшие об использовании буддизма в качестве государственной религии державы тюркских каганов (551-630 гг.), простиравшейся от Маньчжурии до Приазовья. А в 1979 г. С.Г.Кляшторный обнаружил в глухих и скрытых местах Гобийской пустыни погребальные статуи первых тюркских каганов и их приближенных с несомненно буддийскими аксессуарами одеяния. Конечно, такие находки случаются раз в десятилетия, но ведь они сочетаются с углубленной постоянной разработкой уже найденных памятников материальной и письменной культуры.

Главным качеством нашей работы в области изучения истории религий и идеологий Востока должно быть глубокое знание конкретного материала древних и средневековых религиозных или идеологических традиций. Исламоведам, в частности, предстоит исследование различий в теории и практике ислама, и эта работа должна стать одним из самых важных направлений исламоведческих исследований. Это и важная практическая задача, ибо идеализации ислама, которая в наши дни порой превращается в мощное средство политики, можно противопоставить именно четкое различие теории и практики ислама.

Очевидно, что комплексное исследование культурного наследия народов древнего и средневекового Востока включает в себя историю письменных языков, художественной литературы, идеологических течений, политических концепций, историю экономической и политической жизни. Системное рассмотрение культурной истории народов Востока потребовало усиления внимания к проблемам междисциплинарным, к вопросам общей методологии и теории историко-культурного исследования. Здесь существенную роль сыграла деятельность методологического семинара Отделения, которая была подчинена в те-

ние ряда лет одной общей задаче: "Методологические проблемы исследования истории культуры народов Востока".

На семинаре разрабатывались проблемы функциональных связей надстроечных явлений в государствах древнего и средневекового Востока, проблемы связи социальной организации общества и его культуры, культуры и политики, культуры и идеологии; разрабатывались вопросы системного анализа историко-культурного процесса, логика и гносеология историко-культурного исследования. Эта теоретическая работа своим прямым следствием имела не только расширение кругозора и масштабов видения исследователей, не только публикацию отдельных статей и подготовку к печати отдельных сборников. Она непосредственным образом сказалась на готовности и способности сотрудников Отделения взяться за разработку крупных историко-культурных проблем: "Культура древней Месопотамии", "Очерки культуры средневекового Ирана", "Очерки арабской культуры в средние века", "Культура Угарита", "Культура древней Южной Аравии", "Рукописная книга в культуре Востока". Для всех упомянутых выше трудов, как коллективных, так и индивидуальных, характерно стремление системно охватить изучаемые культурные явления в их историческом движении и взаимосвязях.

Существенные сдвиги в культуроведческой работе заметно сказались и на характере лекционно-пропагандистской работы сотрудников Отделения. В программе постоянного Лектория более половины лекций в последние годы занимают лекции по проблемам культурного наследия, а в 1980 г. впервые открыт цикл "Религии Востока".

В исследовании культурного наследия сотрудничество ученых Института востоковедения и его Ленинградского Отделения в последнее время значительно усилилось. Сотрудники Отделения принимают участие в выполнении комплексной межотделческой программы по вопросам исламоведения. С Отделом письменных памятников совместно разрабатываются перспективы изучения письменного наследия Востока, осуществляется ряд совместных изданий. Культура Древнего Востока представлена в пятитомной "Истории древнего Востока", подготовленной совместно Отделом древнего Востока Института и Сектором древнего Востока Отделения. Всем этим важным формам сотрудничества дирекция Института уделяет большое внимание. Что же касается работы Отделения как одного из центров востоковедной культуроведческой работы, то она осенью 1980 г. была предметом обсуждения на заседании Ученого Совета Института, наметившего пути дальнейшей активизации работы по изучению исторического и культурного прошлого народов Востока.

Размышляя о путях дальнейшего исследования культурного наследия народов Востока, нельзя не прийти к выводу о том, что решение кардинальных проблем истории культуры народов Востока требует целенаправленной и глубоко осознанной в смысле общих задач работы ученых-востоковедов, потому что этот огромный пласт культуроведческих исследований может быть поднят лишь в том случае, если научные силы будут хорошо организованы, если каждая конкретная научная задача будет решаться во всех случаях с позиции осмысления того, что уже сделано и что в связи с этим сделать еще предстоит. Это особенно важно еще и потому, что, по сути, востоковедная наука, несмотря на свои глубокие корни и традиции в нашей стране, еще очень молода и сделать предстоит невероятно много.

Необходимо расширение программы издания письменных памятников Востока, постепенный переход от страноведческих к региональным историко-культурным исследованиям, подготовка справочно-библиографических и историографических работ как страноведческого, так и проблемного характера, расширение тематики популярных работ о культурном наследии народов Востока, усиление внимания к критике буржуазных и националистических концепций культурного наследия Востока. Конечно, главный упор мы должны делать на внутренние резервы Института востоковедения и его Отделения в Ленинграде. И все же нельзя не сказать, что без организационного обеспечения притока научной молодежи и без расширения издательской базы многие наши планы могут остаться нереализованными.

Очевидно, что от решения научных проблем, о которых шла речь, в немалой степени зависит умножение духовных ценностей нашего народа, а также укрепление взаимопонимания и сотрудничества со странами зарубежного Востока на пути социального и культурного прогресса.

О.Ф.Акимущкин

ОСНОВНЫЕ ИТОГИ РАБОТЫ ПО ОПИСАНИЮ И ИЗДАНИЮ
ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКОВ ИЗ КОЛЛЕКЦИИ ИВ АН СССР
(СРЕДНИЙ ВОСТОК)^х

Подводя некоторые итоги проделанной работы, сразу же оговарюсь, что речь будет идти, в основном, об участии иранистов в деятельности Ленинградского Отделения ИВ АН СССР за последнюю четверть века, т.е. со времени образования последнего 7 сентября 1956 г.

1. Описание рукописей

На сегодняшний день в собрании ИВ АН СССР насчитывается 9.976 рукописей арабской графики (без 26 списков из колл. В.Ф.Минорского и IЗ - из колл. Ю.Н.Марра), в том числе 3.156 персидских и таджикских рукописей, в которых представлено приблизительно 2.300 сочинений (около 5.600 копий). За названными цифрами стоят годы кропотливой, упорной, длительной и далеко не всегда простой работы, проделанной двумя поколениями иранистов Отделения над коллекцией рукописей.

Эта работа прошла в два этапа (причем первый продолжается и поныне):

а) начатое еще в Секторе восточных рукописей ИВ АН СССР полное описание персидских и таджикских рукописей на основе схемы *catalogue raisonné* выработанной Н.Д.Миклухо-Маклаем и успешно апробированной им в первом выпуске "Описания" (М.-Л., 1955). Вместе с тем уже работа над этим выпуском показала, что Отделение не сможет в течение ближайших двадцати лет сделать фонд доступным для специалистов, поскольку темпы монографического, т.е. полного описания (даже при определенном сокращении требований этой схемы)

^х Доклад, прочитанный 22.12.1980 г. в Ленинграде на рабочем совещании ИВ АН СССР по вопросам текстологии и изучению письменных памятников.

остаются невысокими в силу чисто объективных причин. Например, отсутствие нужного числа опытных специалистов, способных выполнить эту работу на должном научном уровне. Это с одной стороны, с другой же тематическое описание рукописей требовало не только точного знания наличия сочинений и их списков, но и их предметное распределение по содержанию. Поэтому было решено, не прекращая полного описания, составить Краткий алфавитный каталог всех сочинений фонда – это был второй этап;

б) в 1955–1956 гг. была выработана специальная схема, отвечавшая требованиям, предъявляемым к такому каталогу. Эта схема одинаково отвечала (в чем состоит одно из главных ее достоинств) условиям составления как алфавитного, так и (после минимальных изменений) тематического каталога. Схема была подготовлена проф. В.И.Беляевым при участии Ю.Е.Борщевского и Л.В.Дмитриевой. В процессе работы над Кратким каталогом она была несколько модифицирована с целью увеличения информации как археографического, так и аннотационного порядка. В частности, внутри гнезда были расписаны тематические сборники и сочинения типа "Хамсе", "Диван", "Куллият" и им подобные. В декабре 1964 г. "Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии. Краткий алфавитный каталог", ч. I–2 вышел из печати. Отметим, что работа над ним началась 27.II.1957 г. Параллельно с работой над КК продолжалось полное описание рукописей. Но ныне эту работу вел не только один Н.Д.Миклухо-Маклай. С 1958 г. к ней подключился С.И.Баевский, а с июня 1959 г. уже целая группа сотрудников Иранского кабинета ЛО под руководством проф. А.Н.Болдырева. Группа обратилась к сочинениям классической и народной литературы. Описания выполнялись на основе схемы Н.Д.Миклухо-Маклая, но в нее, что совершенно естественно, были внесены необходимые изменения, которые отражали цель данных описаний – приблизить их к литературоведам и фольклористам и которые диктовались непосредственным содержанием рукописей, подлежащих описанию.

За эти годы из печати вышло шесть выпусков "Описания персидских и таджикских рукописей Института востоковедения": Н.Д.Миклухо-Маклай, вып. 2. Биографические сочинения, М., 1961; его же, вып. 3. Исторические сочинения, М., 1975; С.И.Баевский, вып. 4. Персидские толковые словари, М., 1962; его же, вып. 5. Двуязычные словари, М., 1968; З.Н.Ворожейкина, вып. 7. Поэзия домонгольского периода, М., 1980; Х.Н.Ниязов, вып. 8. Поэзия домонгольского периода, М., 1979. Кроме того сданы в печать еще два выпуска: Н.Н.Туманович, вып. 6. Фольклор, развлекательные рассказы (объяв-

лен к выходу в 1981 г.) и О.Ф.Акимущин, вып.10. Поэтические альбомы и сборники. Наконец, были подготовлены и вышли в свет два каталога рукописей других ираноязычных народов: М.Б.Руденко, Описание курдских рукописей ленинградских собраний, М., 1961, где описано 6 рукописей из нашего фонда, а также В.В.Кушев, Описание рукописей на языке пашто, М., 1976, в котором описано 23 сочинения в 30 списках - вся наша афганская коллекция. Итоги обработки и описания рукописей фонда на сегодняшний день следующие: все рукописи стали доступны специалистам благодаря "Краткому каталогу", сверх того 910 (29% от общего числа) рукописей, содержащих 350 сочинений (15% от общего числа) описаны монографически. Общий объем выпущенных выпусков и "Каталога" составляет 149 п.л.

За эти годы общими усилиями коллектива специалистов, работавшим над рукописями арабской графики, были созданы три достаточно гибких схемы для составления каталогов разного типа. Эти схемы, рождавшиеся в спорах и дискуссиях, были апробированы в наших каталогах и получили всесоюзное признание. Напомню, что в 1964 г. II текстологическое совещание востоковедов, состоявшееся в Ташкенте, рекомендовало схему полного описания, а также схему краткого каталога всем древлехранилищам восточных рукописей СССР в качестве основных и принципиальных.

Сектор Среднего Востока продолжает описание персидских и таджикских рукописей, но теперь мы "медленно поспешаем". Отпала необходимость в оправданной в то время поспешности - фонд доступен. В настоящее время мы можем более углубленно и более профессионально описывать рукописи, привлекая к этой работе специалистов по таким областям знания, которые выходят за рамки собственно иранистики (историков математики, астрономии, теории игр, логики и философии), а также тех сотрудников Отделения, которые специализируются в столь специфических областях культуры Ирана, как суфизм и ислам.

Отглядываясь назад, анализируя пройденный путь, можно сделать, как мне представляется, следующий принципиальный вывод. Каждое собрание, обладающее значительным фондом рукописей (нашего, к примеру, типа), должно в первую голову подготовить краткий каталог, поскольку только он дает возможность: а) в сравнительно короткое время сделать фонд рукописей доступным для специалистов как у нас в стране, так и за рубежом; б) самим хранителям и научным сотрудникам составить себе полное и точное представление о составе фонда, отделить зерно от плевел; в) подвести прочный фундамент в виде указанного каталога для дальнейшего полного описания рукописей.

Видимо, это основной путь для всех крупных древлехранилищ, если, конечно, они заинтересованы в том, чтобы их фонды перестали быть "вещью в себе" и раскрылись перед специалистами. Кстати, высказанное предположение подтверждается и нашим собственным опытом. Вслед за иранистами встали на этот путь и арабисты Отделения, которые составили "Краткий каталог" по тематическому признаку, сделав до этого три выпуска полного описания, и тюркологи, которые, подготовив пять выпусков описания (четыре уже вышли из печати), в 1980 г. составили "Краткий алфавитный каталог тюркских рукописей" (Л.В.Дмитриева).

II. Издание и публикация памятников

Естественным продолжением изучения и описания коллекции персидских и таджикских рукописей явилось издание и публикация части из них.

Полная обработка фонда окончательно положила конец беспочвенным разговорам о том, что будто бы наше собрание обладает значительным числом уникальных сочинений. К сожалению, таковых в фонде очень мало. Список изданных по нашим рукописям персидских и таджикских сочинений еще раз наглядно подтверждает этот вывод. Строго говоря, только т. I "Нама-йи аламара-йи Надири" Мухаммад-Казима (публикация Н.Д.Миклухо-Маклая и Г.В.Шитова, М., 1960) является изданием уникального списка, остальные же публикации: "Тарих-и Бадахшан" (А.Н.Болдырев, Л., 1959), "Джахан-наме" Мухаммада Бакрана (Ю.Е.Борщевский, М., 1960), тт. 2-3 упомянутого выше труда Мухаммад-Казима (Н.Д.Миклухо-Маклай и О.П.Шеглова, М., 1965; Н.Д.Миклухо-Маклай и Н.В.Елисеева, М., 1966) и "Тарих-и Ахмад-шахи" Махмуда ал-Хусайни (Д.Саидмурадов, М., 1974) воспроизводят сочинения по редким рукописям или авторским спискам из нашего собрания.

Вместе с тем в нашем собрании представлен целый ряд как уникальных сочинений по суфизму (например, три списка "Курси-наме" — катехизиса ордена джалали-хаксар), так и значительное число рукописей редких памятников, хотя и известных в науке. Думается, что мы можем несколько расширить программу факсимильных публикаций наших памятников (это равным образом относится к арабским и тюркским сочинениям) за счет: а) издания редких сочинений по нашим спискам, включая в это число автографы, авторские копии, копии с автографов и т.п.; б) издание сочинений, широко известных в науке, но представленных у нас старейшим списком; в) издание наиболее полных и хорошо переписанных наших списков, не взирая на то обстоятельство, что сочинение представлено многими

копиями в мировых собраниях.

Помимо работы над факсимильными публикациями необходимо продолжать углубленную текстологическую работу по подготовке научных изданий текстов, т.е. таких изданий, которые включали бы всестороннее исследование текста памятника, его историю и критику с привлечением лучших наших списков. В качестве примера укажем на работы О.И.Смирновой, А.Н.Болдырева, А.Е.Бертельса, М.А.Салахетдиновой, Н.Н.Туманович, Л.П.Смирновой, не говоря уже о таких крупных и значительных проектах как издания "Хамсе" Низами и "Шах-наме" Фирдоуси, в которых, как известно, были широко использованы списки из собрания ИВ АН СССР.

Несомненно, что работа по публикации и изданию памятников персидской и таджикской словесности будет продолжаться, но она требует определенных уточнений. Для этого, мне кажется, следует внести коррективы в программу таких работ, составленную еще в 1965 г. в Иранском кабинете Ю.Е.Борщевским и автором этих строк.

Наш обзор будет неполным, если мы не скажем несколько слов об изучении персидской книжной миниатюры. В фонде насчитывается 70 рукописей, украшенных 1493 миниатюрами, которые представляют практически все школы миниатюры Ирана XV-XIX вв., а также (частично) школы Индии, Мавераннахра и Кашмира. Лучшие из них (около 170 миниатюр) стали доступны специалистам благодаря исследованиям и публикациям А.А.Адамовой, М.Ашрафи, автора этих строк, Т.В.Грег, О.И.Галеркиной, А.А.Иванова и К.Д.Керимова.

Н.Г.Гараева

НОВЫЕ СВЕДЕНИЯ ОБ АРАБО-ХАЗАРСКИХ ВОЙНАХ

103-104/721-723 гг.

Раннесредневековые арабские источники имеют большое значение для исследования истории Восточной Европы VIII-X вв. Их сведения невелики по объему, и все они давно вошли в научный обиход. Новые источники появляются очень редко, и поэтому каждый новый факт представляет ценность для отечественной истории.

В этом отношении очень интересна недавно изданная "История" Халифа б. Хаййата.¹ Это - самое раннее из дошедших до нас цельных исторических сочинений. Автор (ум. в 240/854-855 гг.) принадлежал к поколению предшественников и учителей таких историков как ал-Балазури, ал-Йа'куби и ад-Динавари. Краткость изложения (иногда

сведения о двух годах умещаются на одной странице) компенсируется тем, что Халифа б. Хаййат часто приводит сведения, отсутствующие у более поздних авторов. Особенно ценны точные даты многих событий, иногда позволяющие совершенно по-новому увидеть хорошо известные факты.

Значительный интерес представляют его сведения об арабо-хазарских войнах VIII в. Они восходят к Абу Халиду Йусуфу ал-Басри, который не фигурирует как информатор ни у одного более позднего историка. Ф. Сезгин упоминает его только как хадисоведа, ученика Абу Ханифы,² причем средневековые хадисоведы считали его ненадежным передатчиком.³ Об ал-Басри — историке не было известно ничего.

Ссылки на ал-Басри, имеющиеся у Халифы б. Хаййата, очерчивают круг его исторических интересов: завоевания арабов в Северной Африке, Сицилии, Сардинии и на Кавказе. Возможно, что ал-Басри составил "Книгу завоеваний" (либо собирал сведения для нее) и передавал ее своим ученикам, среди которых был Халифа б. Хаййат. Основные информаторы Абу Халида — Абу ал-Бара ан-Нумайри и Абу ал-Хаттаб ал-Асади, зафиксировавшие рассказы участников событий.

В данной статье мы рассмотрим только то новое, что дают сведения Ибн Хаййата для понимания событий переломного момента в истории взаимоотношений Омейядского халифата и Хазарского каганата — начала активных наступательных действий арабов на Северном Кавказе при ал-Джаррахе (103-104/721-723 гг.). Среди исследователей, касавшихся этих событий, нет единства мнений о том, в каком году начались военные действия между хазарами и арабами и кто командовал ими. Д. М. Данлоп⁴ и З. М. Бунятов⁵ считают, что в 104/722-723 г. арабы совершили поход на хазар под командованием Субайта ан-Нахрани, а М. И. Артамонов, опираясь на сообщение Хафизы-Абру, относит правление этого наместника к 103/721-722 г. и считает, что в том же 103 г. х. его сменил на посту наместника Арминии ал-Джаррах.⁶

А. Р. Шихсаидов, исходя из сообщений ал-Балазури, называет правителем Арминии в 722 г. ал-Хариса б. Амра ат-Тайи, которого в том же 722 г. сменил ал-Джаррах.⁷ В данном случае не ясно, к какой половине 722 г. он относит наместничество предшественника ал-Джарраха, т. к. первая половина 722 г. приходится на 103 г. х.; а вторая на 104 г. х. А главное, что сообщение ал-Балазури содержит хронологическую ошибку, т. к. поход ал-Хариса б. Амра ат-Тайи на ал-Лакз и рустак Хасмадан,⁸ судя по данным Халифы б. Хаййата (приводимым также ал-Азди и Ибн ал-Асиром⁹), относится к 107/725-726 г., когда ал-Харис временно представлял на Кавказе намест-

ника Арминии Масламу б. Абд ал-Малика.¹⁰

Все использовавшиеся прежде источники сообщают, что предшественник ал-Джарраха Субайт ан-Нахрани в 103 г.х. (Хафиз-Абру) или в 104 г.х. встретился с большим войском хазар в Закавказье у Мардж ал-Хиджара и потерпел поражение.¹¹ Халифа б. Хаййат относит эти события к 103 г.х. и называет наместником Арминии другое лицо: "В этом году Ми'лак б. Саффар ал-Бахрани совершил поход на Арминию. Рассказал Абу Халид со слов Абу Бара, который сказал: Встретили хазары Ми'лака б. Саффара у Мардж ал-Хиджара, и были убиты многие из мусульман. И это произошло в рамадане 103 г. Стояла суровая зима. Хазары захватили весь лагерь мусульман".¹²

Совпадение сведений об этой битве вызывает желание идентифицировать эти лица, тем более, что нисба ан-Нахрани является явным искажением нисбы ал-Бахрани. Однако имена этих лиц графически абсолютно не схожи. Ми лака ал-Бахрани упоминает ал-Балазури, но не приводит сведений о его деятельности.¹³ Субайт известен и в связи с другими событиями, в частности, он участвовал в походе Марвана б. Мухаммада в 119/737 г.¹⁴ У того же Халифа б. Хаййата есть сообщения о походе ал-Хараша в 112/730-731 г. со слов Субайта ал-Бахрани.¹⁵ Кроме того его упоминает ат-Табари в событиях 126-127/743-745 гг.¹⁶

Скорее всего и Ми'лак б. Саффар ал-Бахрани, и Субайт б. Йазид ал-Бахрани участвовали в походе 103 г.х., но в разных ролях. По-видимому, наместником был назначен малоизвестный Ми'лак ал-Бахрани, который погиб в этой битве или вскоре после нее, а в исторических преданиях племени ал-Бахра сохранилась память об участии в этой битве более известного Субайта ал-Бахрани. К сожалению, ал-Куфи и Ибн ал-Асир приводят иснады в очень редких случаях, и мы не можем выделить сообщения, восходящие к бахраитам, со слов которых, например, у ат-Табари приводятся сведения о деятельности Субайта в 126-127 гг.

Чтобы доказать, что предшественником ал-Джарраха был Ми'лак ал-Бахрани, надо уточнить до месяца время назначения ал-Джарраха на пост наместника. Это позволяют сделать сведения Халифа б. Хаййата, согласно которому ал-Джаррах, получивший наместничество в 104 г.х., уже через два месяца, в воскресенье 3 раби I 104/22 августа 722 г., дал хазарам сражение при Баланджаре.¹⁷ Следовательно, ал-Джаррах мог быть назначен наместником между началом 104 г.х. (т.е. 21 июня 722 г.) и моментом выступления из Сирии, вытца время, необходимое для похода до Баланджара.

По состоянию дорожного и почтового сообщения того времени

для подобного перехода при благоприятных условиях понадобилось бы около месяца: приблизительно неделю – на то, чтобы добраться до Барда'а, неделю – на сборы и организацию, 16–17 дней – на переход до Баланджара (от Барда'а до Баланджара арабы шли по Каспийскому проходу; в худшем случае им пришлось бы пройти 600км; при движении со средней скоростью 35 км в сутки эта дорога могла занять 17 дней пути).

Поскольку по Каспийскому проходу арабы двигались с остановками, вели бои и даже в течение 6-ти дней осаждали Йаргу,¹⁸ это могло задержать их еще по крайней мере на две недели. Скорее всего ал-Джарраху потребовалось 1,5 месяца, чтобы добраться до Баланджара. Таким образом, единственное время, когда ал-Джаррах мог быть назначен наместником – период от 21 июня до 10–12 июля 722 г., т.е. первая половина мухаррама 104 г.х. Следовательно, все события, предшествующие его назначению, должны были произойти раньше этой даты, т.е. в 103 г.х. Отсюда следует также, что между Ми'лаком и ал-Джаррахом не могло быть другого наместника. Судя по дате сражения у Мардж ал-Хиджара (рамадан 103 г.х.), можно предположить, что Ми'лак получил назначение не позже ша'бана 103/январь 722 г. В этом сражении под его командованием, видимо, участвовал Субайт б. Йазид ал-Бахрани. После его поражения халиф в начале 104 г.х. (первая половина мухаррама) назначил наместником Армии более удачливого полководца ал-Джарраха б. Абдаллала ал-Хаками.

¹ Та'рих Халифа б. Хаййат, Бейрут, 1977.

² F. Sezgin, Geschichte des Arabischen Schrifttums, B.I, Leiden, 1967, с. 417.

³ Китаб мин Тахзиб ат-Тахзиб ал-'Аскалани, Хайдарабад, 1327, с. 411–412.

⁴ D.M. Dunlop, The History of the Jewish Khazars, Princeton, 1954, с. 61–62.

⁵ З.М. Бунятов, Азербайджан в VII–IX вв., Баку, 1965, с. 109.

⁶ М.И. Артамонов, История хазар, Л., 1962, с. 205.

⁷ А.Р. Шихсаидов, Ислам в средневековом Дагестане (VII–XV вв.), Махачкала, 1969, с. 87.

⁸ ал-Балазури, с. 206.

⁹ Та'рих ал-Маусил ал-Азди, Каир, 1967, с. 25; Ибн ал-Асир, у, с. 102.

- I⁰ Халифа б. Хаййат, с.337.
I¹ *Китаб ал-Футух Ибн А'сам ал-Куфи*, Хайдарабад, 1975, УШ, с.28-29; *Ибн ал-Асир*, У, с.82-83.
I² Халифа б. Хаййат, с.328.
I³ ал-Балазури, с.206.
I⁴ ал-Куфи, УШ, с.66-67.
I⁵ Халифа б. Хаййат, с.342-343.
I⁶ ат-Табари, II, с.1829, I9II-I9I2.
I⁷ Халифа б. Хаййат, с.329.
I⁸ Халифа б. Хаййат, с.329-330; ал-Балазури, с.206; ал-Куфи, УШ, с.29-32; *Ибн ал-Асир*, У, с.83-84.

М.С.Иманалиев

К ВОПРОСУ О "ВОСТОЧНЫХ" И "ЗАПАДНЫХ" БУРУТАХ (КИРГИЗАХ)

Как и все кочевые народы, киргизы, в прошлом, подразделялись на племена и роды. Родо-племенное деление киргизов было и, по мере возможности изучения, остается одним из главных объектов историко-этнографического исследования. Проблемам изучения истории происхождения родов, родовых тамг и уранов, киргизских этнонимов посвятили свои труды известные ученые-востоковеды прошлого как Н.Я.Бичурин,¹ Н.А.Аристов,² Ч.Ч.Валиханов.³ Крупнейшим исследователем этнографии киргизского народа в советское время был С.М.Абрамзон.⁴ К этому же ряду исследований принадлежат и работы А.Н.Бернштама,⁵ А.С.Садыкова⁶ и других.

Как известно, киргизы всегда делились на два крупных племенных объединения: "он" (правое) и "сол" (левое), а также группу племен "ичкилик". Не вдаваясь в подробности деления киргизских племенных объединений на более мелкие родовые подразделения (эта проблема тщательно разработана в трудах А.С.Садыкова и С.М.Абрамзона), отметим, что подобное деление являлось традиционным для киргизов и зарегистрировано в работах всех вышеупомянутых авторов, кроме Н.Я.Бичурина, который придерживался иной точки зрения. Деление киргизов на подразделения "он" и "сол" и группу племен "ичкилик", с соответствующей для них территорией обитания, являлось постоянным для киргизского народа на протяжении многих столе-

тий. Если Ч.Ч.Валиканов зафиксировал существование у киргизов этих трех родоплеменных групп в середине прошлого столетия,⁷ то А.С.Садиков отметил то же самое в 1927 году: "Родовое деление (у киргизов - И.М.) в данное время представляется в следующем виде: вся совокупность родовых групп, весь киргизский народ делится на два крыла "он" и "сол" и большую инородную группу - племя "ичкилик".⁸

Китайские источники второй половины XVIII и первой половины XIX столетий дают своеобразное деление киргизских племен на две группы: "восточную" и "западную". При этом сразу возникает вопрос - каким принципом руководствовались китайские историки, подразделяя киргизов на восточных и западных. Киргизы никогда не подразделялись по странам света и подобное деление не отмечено ни в кашгарских, ни в ферганских источниках того же периода.⁹

Наиболее ранняя попытка объяснения "китайского" деления принадлежит Г.Клапроту. "Г.Клапрот ... показывает бурутов киргизами в о с т о ч н ы м и (разрядка моя) для отличия от казахских орд, которым он дает имя киргизов з а п а д н ы х". "Восточные, - пишет он, - переселились в Восточный Туркестан из прежних жилищ между Обью и Енисеем, в начале прошлого столетия".¹⁰ Эта гипотеза совершенно необоснованна. Китайские хроники четко различали киргизов от казахов и в источниках они представлены отдельно, как "буду-тэ" и "ха-са-кэ".

Интересно мнение по этому поводу известного советского археолога А.Н.Бернштама. "Судя по картам, - пишет он, - китайцы ... в основном локализуют киргизов в районе Алая и Западного Тянь-Шаня. Однако из перечисленных родов, входивших в состав каждой группы (восточной и западной), явствует, что деление на эти две группы соответствует современному делению киргизов на северных и южных, а точнее - на конфедерацию адгене и тагай".¹¹ Но здесь существует несколько неувязок. Во-первых, адгене было известно китайским исследователям как отдельное племя, а не как название одного из двух подразделений правого крыла. /Уточнение: адгене и тагай - два подразделения группы "он" (правое крыло) - И.М./. Во-вторых, ни один из известных нам китайских источников не указывает на этноним "тагай". В-третьих, род "моноддор" отнесен ими к "западным" киргизам, к которым принадлежит и адгене,³ хотя известно, что "моноддор" - один из родов подразделения "тагай".¹³ Род "басыз", по китайским источникам, также один из "западных родов".¹⁴ Но "басыз", как известно, вообще принадлежит левому крылу. Кроме того, большая группа племен из подразделения "ичкилик" (напр., кипчак, теит, нойгут), по китайским известиям, относится к "восточным" киргизам, что соответствует подразделению "тагай". Поэтому,

предположение, что два подразделения правого крыла "адгене" и "тагай" – это и есть "западные" и "восточные" киргизы – несколько не соответствует истине.

Любопытно сообщение Н.Элиаса: "Киргизские племена западных областей Тянь-Шаня, живущие на севере Кашгара, были известны как белогорцы, а киргизские племена Памира назывались черногорцами. Отсюда враждующие ходжи приняли названия своих киргизских союзников".¹⁵ Географическое распределение киргизов на приверженцев "черной" или "белой" партий здесь совпадает с разделением китайскими историками киргизов на "восточных" и "западных". Цинская администрация неплохо была осведомлена о политических событиях в Восточном Туркестане, о вражде черногорских и белогорских ходжей, которых соответственно поддерживали кашгарские и памиро-алайские киргизы. Из китайских источников известно, что в 1757–59 гг. против белогорских ходжей Бурхан-аддина и Ходжи-джихана выступили именно киргизские племена, кочевавшие на севере Кашгара, т.е. союзники черногорских ходжей. Опять же географически приверженцы черногорских и белогорских ходжей распадаются на восточных и западных. Поэтому, вполне возможно, что китайские историки, взяв за основу политические разногласия киргизов, разделили их на восточных и западных. Думается, что во всяком случае подобная мотивация разделения не лишена смысла.

Уже говорилось, что ни в ферганских, ни кашгарских источниках, ни в русской исторической литературе не зафиксировано деление киргизов на "восточных" и "западных". К сожалению, недоступность монгольских источников не позволяет нам выяснить каким образом ойраты подходили к разделению киргизских племен. Безусловно одно, что они должны были подразделять киргизов либо используя традиционное киргизское деление, либо как-то по-своему. Здесь мы больше склоняемся к тому, что ойраты делили киргизские племена по-своему принципу. К примеру, ойраты называли киргизов "бурутами" хотя этот этноним не известен в киргизской среде. Кстати, племенные объединения киргизов в китайских источниках называются калмыцким термином "оток". Поэтому возможно, что китайские историки пользовались не только калмыцкой терминологией, но и их методом деления киргизских племен.

В разделении киргизов на "восточных" и "западных" китайские историки скорее всего руководствовались принципом деления по странам света, не соблюдая при этом принадлежности киргизских племен к какому-либо крылу. Известно, что китайцы традиционно делят народы, проживающие за пределами Китая, на северных, южных, восточных

и западных "варваров". Между прочим, интересно деление казахов, зафиксированное в "Цин ши гао": "У казахов есть три племени и называются они восточное (дун бу), центральное (чжун бу) и западное (си бу)". Если на карте обозначить регион обитания киргизских племен, то этот район вытянут в широтном направлении, т.е. с востока на запад. Поэтому, киргизские племена удобнее подразделять на восточных и западных, чем на северных и южных. Ту же картину мы наблюдаем и в случае с казахами.

¹ Н.Я.Бичурин, Описание Чжунгарии и Восточного Туркестана в древнем и нынешнем состоянии. Переведено с китайского монахом Иакинфом. СПб., 1829, ч. I.

² Н.А.Аристов, Опыт выяснения этнического состава киргиз-казахов большой орды и кара-киргизов. СПб., 1895.

³ Ч.Ч.Валиханов, Записки о киргизах. Собрание сочинений в 5 томах. Т. I. Алма-Ата, 1961.

⁴ С.М.Абрамзон, Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., "Наука", 1971.

⁵ А.Н.Бернштам, Источники по истории киргизов в XVIII в. "Вопросы истории", № 10-11. М., 1946.

⁶ А.С.Садыков, Родовое деление киргиз. - В кн.: "В.В.Бартольд туркестанские друзья, ученики и почитатели". Ташкент, 1927.

⁷ Ч.Ч.Валиханов, ук.соч., с.337-342.

⁸ А.С.Садыков, ук.соч., с.274.

⁹ Материалы по истории киргизов в Киргизии, М., "Наука", 1973, с.203-236.

¹⁰ А.Левшин, Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд, СПб., 1832, с.20.

¹¹ А.Н.Бернштам, ук.соч., с.127-128.

¹² Цин ши гао, т. I7, ч. I0, с.6а-8б. Цинь дин хуан юй си юй ту чжи.

¹³ А.С.Садыков, ук.соч., с.276-284.

¹⁴ Цин ши гао, т. I7, ч. I0, с.6б-8а.

¹⁵ Цит. по: М.А.Салахетдинова, Сочинение Мухамед Садыка Кашгари "Тазкира-и-ходжаган" как источник по истории киргизов. Известия АН Кирг.ССР. Т. I, выпуск I, с.93, Фрунзе, 1959.

УЙГУРЫ В ИМПЕРИИ ЧИНГИС-ХАНА И ЕГО ПРЕЕМНИКОВ XIII-XIV вв.

Важная политическая и культурная роль уйгуров определилась еще в более раннее время, предшествующее началу монгольских завоеваний Чингис-хана.¹ Но интересной в этом отношении является и эпоха Юань – период правления монгольской династии в Китае. В это время в империи Юань активную политическую и культурную роль играли и представители тюркских народностей, в частности, уйгуры, входившие в сословие "сэму" или "сэму-жэнь" – выходцев из стран, расположенных к западу от Китая. Союз монгольских завоевателей с "сэму" образовал тот смешанный в этническом отношении правящий класс, который господствовал над Китаем. Сведения об уйгурах, занимавших видное общественное положение в юаньском Китае содержатся в разделах биографий китайских династийных историй "Юань-ши" и "Синь Юань-ши" и других китайских источниках юаньского времени. Китайские источники содержат большое количество данных об уйгурах – видных чиновниках, прославленных военачальниках, известных деятелях юаньской культуры. Например, в "Юань-ши" помещена биография уйгура Тататунга (Та-та-тун-а), который служил еще правителю государства найманов хану Даянцу, а затем стал доверенным лицом Чингис-хана по распространению тюркского уйгурского письма среди монголов во время становления монгольского государства². Другой уйгур, ставший как и Тататунг наставником монгольских царевичей, по имени Кара Инах Буйрук (Хала-И-хачи Пэйлу), ранее служил при дворе гурхана (правителя) кара-хитаев и перешел на службу к монголам после подчинения уйгурского правителя Барчука Чингис-хану в 1209 или 1210 году³. Одним из наиболее влиятельных деятелей при дворе Чингис-хана являлся правитель уйгуров, идукут Барчук. Имеется множество указаний на то, что уйгуры и их правитель Барчук обладали особым статусом при дворе Чингис-хана. Несомненно, что Барчук и его наследники занимали наиболее почетное место среди вассалов Чингис-хана. Причина этого ясно выражена в заявлении, которое Хубилай-хан сделал корейскому правителю и его сыну в 1270 году: "Ты [корейский правитель] покорился позже, поэтому [ты] рангом ниже членов императорской семьи [ванов]. Во время правления нашего Тайцзу (Чингис-хана), идукут был первым из тех, кто выразил покорность и поэтому было приказано, чтобы [он] был первым по рангу среди ванов. А Арслан-хан (правитель карлуков) покорился следующим, и поэтому,

он по рангу ниже его (идукута). Ты должен знать это"⁴.

Уйгуры приняли активное участие в завоевательных походах монголов. Так "Юань-ши" сообщает: "Под командованием Тайцзу (Чингис-хана) правитель уйгуров [идукут] Барчук принял участие в походе на мусульманские страны и возглавлял уйгурский тумен (10 тысяч воинов) ... Барчук следовал за Тайцзу в походах на Нишапур и на Хэси (Тангутское государство). Принял участие и отличился почти во всех монгольских походах. Погиб в бою. Ему наследовал сын по имени Юрунч Тегин. После смерти Юрунч Тегина ему наследовал его сын Мамула Тегин, который командовал туменом. Под началом Сяньцзуна (Мункэ-хана) участвовал в походе на Сун..."⁵. "Уйгур Еличу во время похода Тайцзу на запад был под командованием монгольского царевича Альчида и отличился в боях ... Участвовал в походе монголов на Цзинь (чжурчженское государство)..."⁶. "Туган Хайя. Уйгур. Был очень умным человеком и пользовался особым доверием Тайцзу (Чингис-хана). Шел в авангарде войск во время походов против Сун ..." ⁷. "Шибань, его отец Кобе-ли-вочи участвовал в походе Тайцзу (Чингис-хана) на запад..."⁸. "Алабарс. Уйгур. Когда Тайцзу (Чингис-хан) пошел походом на запад, [Алабарс] покорился и со своим войском участвовал в походах монголов... Умер во время похода..."⁹. "Таоэнь. Уйгур. С самого начала (становления монгольского государства) принял участие во всех походах, возглавляемых Тайцзу (Чингис-ханом). Мужественно преодолевал трудности. Принимал участие в окружении и осаде Даду (совр. Пекин) и походе против кара-хитаев" ... "Юрунч Хайя. Уйгур. Под командованием Сяньцзуна (Мункэ-хана) покорял Китай ... Воевал в Юньнани"¹⁰. "Синь Юань-ши" также сообщает: "Баян Тогрил. Из семьи уйгуров. Его дед, тоже Баян Тогрил участвовал в походе Чингис-хана на запад и погиб..."¹¹. По свидетельству персидского историка Рашид-ад-дина, войска, собранные из уйгуров, карлуков, кашгарцев и кучарцев под командованием Мелик-шаха, сражались на стороне монголов в Хорасане.¹² Из уйгуров военачальников все были представителями уйгурской знати и родственниками Барчука. Среди уйгуров - деятелей монгольской администрации - двенадцать занимали должности наместников провинций - дарутачи. Причем некоторые управляли важными в политическом и экономическом отношении обширными районами Северного Китая. Например, Севинч Тогрил был назначен на пост дарутачи в Чжэндине. Среди наместников дарутачи особо отмечается, как наиболее влиятельный Булат Хайя (1197-1265 гг.)¹³. Бран Тимур, до своего назначения на пост дарутачи в провинции Хунань был наставником сыновей младшего брата Чингис-хана Отчигина¹⁴. Саргис -

младший двоюродный брат Еран Тимура начал свою службу как секретарь Отчигина и стал высокопоставленным чиновником в провинции Шаньдун, а затем даругачи.¹⁵ Среди уйгуров — учителей монгольских царевичей китайские источники упоминают сына Тататунга Сулохая, наследовавшего должность своего отца¹⁶; Елтичу — христианина из Кочо, бывшего одним из ближайших помощников монгольского наместника в северном Китае Шики-Хутуху во время проведения там переписи (1235–1236 гг.)¹⁷; Толочу (умер в 1260 г.), текст "Синь Бань-ши" посвященный ему, следующий: "... Толочу под началом идукута прибыл к Тайцзу (Чингис-хану) и выразил покорность. Научил уйгурскому письму вверенных ему (Чингис-ханом) людей. Шипцу (Хубилай-хан) будучи наследником трона учился у него..."¹⁸. Уйгур — христианин Сибань или Шибан (умер в 1295 г.) учил уйгурскому письму монгольских царевичей, в частности Каши — внука Чингис-хана и сына Угэдэй-хана. Являлся членом академии Ханьлинь. Впоследствии занимал видное положение при дворе великих ханов Угэдэя и Хубилая¹⁹. Уйгур-христианин из Бешбалыка Коркуз (Куэр-куссу) обучал уйгурской письменности детей старшего сына Чингис-хана — Джучи²⁰. Одним из религиозных персонажей был Аныцзан (умер в 1293 г.) — буддист из Бешбалыка. Он являлся известным ученым и переводчиком китайских классиков на монгольский язык уйгурским письмом. Был членом академии Ханьлинь. Его сын Орду Тегин также являлся известным буддистом и знатоком уйгурской письменности²¹. Эти данные китайских источников подтверждаются и сведениями средневековых мусульманских и европейских авторов. Так, персидский историк Джувейни пишет: "... Чингис повелел, чтобы дети татарские выучились грамоте у уйгуров..."²². Западноевропейский путешественник Вильгельм де Рубрук констатирует факт, что монголы заимствовали письма уйгуров и "уйгуры являются главными писцами среди них..."²³. В правление Хубилай-хана, основателя империи Юань (1260–1294 гг.) китайские источники содержат данные о 75 уйгурах, находившихся на монгольской службе, причем большая их часть служила и после 1294 года. Из этого числа семь были военачальниками, 59 служили при дворе великих ханов и в провинциальной администрации (из них 21 человек занимал пост даругачи). Из числа военных деятелей следует отметить Али Хайя — одного из главных полководцев монгольского войска во время войны с Сун, а затем наместника в провинции Хутуань (совр. Хунань и Хубэй)²⁴. Среди высокопоставленных деятелей государственного аппарата империи особо упоминается Аргун Сали (1245–1307 гг.) из Бешбалыка. Он являлся советником при монгольском дворе, ведал делами, которые касались образования и назначения на ученые долж-

ности в академии²⁵. Исповедовал буддизм и был членом влиятельной политической группировки при дворе, которую возглавлял уйгур-буддист Санга, ставший в 1287 году министром финансов и занимавший этот пост вплоть до своей смерти в 1291 году²⁶. Наиболее доверенным лицом Хубилай-хана был Мунгуз, начавший свою карьеру еще при Чингис-хане и занимавший в правление Мункэ должность дарутачи. Мунгуз в немалой степени способствовал восхождению Хубилай-хана на великоханский престол²⁷. Сын Булата Хайя Лянксиань (1231-1280 гг.) из Бешбалыка стал первым министром в Государственном Совете (высшем государственном органе империи Юань).²⁸

Известным деятелем культуры из уйгуров при Хубилай-хане являлся Апи Тимур (1250-1308 гг.), учитель внука Хубилай-хана царевича Каммала²⁹. В 1289 году он был назначен членом академии Ханьлинъ. Членами этой академии также были уйгуры Лачэнь и Майху³⁰. Дачжэнтү-уйгур из Бешбалыка, как и Аныцзан переводил буддийские религиозные тексты на монгольский язык уйгурским письмом и на китайский, был учителем у монгольского царевича Аванда. При преемнике Хубилай-хана Тимур-хане (Чэньцзуне) стал членом академии Ханьлинъ³¹. При Хубилай-хане известны как переводчики следующие уйгурские ученые, члены академии Цзялу-на-дассу. Читай Сали. Цзялу-на-дассу знал санскрит и переводил санскритские тексты на монгольский язык уйгурским письмом и на китайский. Текст его биографии в "Юань-ши" следующий: "Цзялу-на-дассу. Уйгур. Хорошо знал языки Индии. Был членом академии Ханьлинъ. Аныцзан представил его Шипзу (Хубилай-хану). Император (Хубилай-хан) призвал его служить ко двору... (Цзялу-на-дассу) в течение короткого времени предоставил императору полные переводы на уйгурское письмо классических книг с тибетского и индийского (санскрита) языков..."³². Далее из текста следует, что Цзялу-на-дассу также знал ряд языков народностей Индокитая и Индонезии. Он переводил Хубилай-хану речи послов, прибывших из этих стран.

В поздний период правления династии Юань (1294-1368 гг.) китайские источники приводят сведения более чем о 200 уйгурах. Наиболее влиятельными государственными деятелями из уйгуров в это время были Тимур Буга и Бран Тимур - советник юаньского императора Шидебала³³. Уйгуры в этот период были самой крупной группой среди "сэму" в численном отношении. 60% уйгуров занимали посты в провинциях (из них 47 дарутачи), 20% находились на службе при дворе, пять были военачальниками, 47 являлись учеными и членами академии Ханьлинъ. (из них 26 имели высшие ученые степени - цзиньши). 28 человек из этих ученых занимали посты в государственном аппара-

те. Наиболее известными переводчиками китайской классической литературы на монгольский язык уйгурским письмом в первой половине XIV века были уйгуры — члены академии Ханьлинь: Кутур Турмиш (Худуту Туэрмиш)³⁴, Еран Тимур³⁵. В это время монгольская династия, господствовавшая в Китае, покровительствовала буддизму как религии и благодаря этому обстоятельству уйгурские и тибетские ученые осуществили переводы важных буддийских текстов. Некоторые уйгуры стали известными китайскими литераторами и учеными-конфуцианцами. Среди них были Севинч Хайя (Сювнь-ши Хайя)³⁶, Алчи Бута³⁷.

Таким образом, можно констатировать, что уйгуры, являясь одним из главных составных элементов смешанного в этническом отношении правящего класса, образованного на основе союза монгольской знати с верхушкой "сэму" и господствовавшего в Китае, играли активную роль в политической жизни этой страны и внесли весомый вклад в развитие таньской науки и культуры. Конечно и в предшествующие эпохи были случаи, когда иноплеменники являлись важным фактором в политической жизни Китая и оказывали влияние на развитие китайской культуры, но только в эпоху Юань это стало массовым явлением, т.к. монголы, сами не имевшие опыта гражданского управления и полностью не доверяя собственно китайским чиновникам, предпочитали привлекать к управлению иноземные для Китая элементы "сэму", в частности уйгуров. Этому способствовало и то обстоятельство, что уйгуры еще в предмонгольский период имели развитую традицию государственности и оказывали известное культурное влияние на своих соседей.

¹ Д.И. Тихонов, Хозяйство и общественный строй Уйгурского государства X-XIV вв. М.-Л., 1966.

² "Юань-ши", цз. I24, в сер. "Сюнь бона-бэнь", эр-ши-сы-ши, Шанхай, I058, с.27398 (I446).

³ "Юань-ши", цз. I24, с.27397 (I445).

⁴ "Юань-ши", цз. 7, с.2603I (79).

⁵ "Юань-ши", цз. I22, с.27377 (I425).

⁶ "Юань-ши", цз. I35, с.27505 (I553).

⁷ "Юань-ши", цз. I33, с.27485 (I533).

⁸ "Юань-ши", цз. I34, с.27493 (I54I).

⁹ "Юань-ши", цз. I23, с.27388 (I436).

¹⁰ "Юань-ши", цз. I24, с.27396 (I444).

II "Синь Юань-ши", цз. I93. Цит. по: В.Öqel, Sino-Turcica, Taipei, 1964, с.176.

I2 Рашид ад-дин, Сборник летописей, т. I, кн. I, М.-Л., 1952, с. I00.

I3 "Юань-ши", цз. I25, с. 27408 (I456).

I4 "Юань-ши", цз. I24, с. 27399 (I447).

I5 "Юань-ши", цз. I34, с. 27492 (I540).

I6 "Юань-ши", цз. I24, с. 27398 (I446).

I7 "Юань-ши", цз. I35, с. 27505 (I553).

I8 "Синь Юань-ши", цз. I92, Цит. по: В.Öqel, с. 172.

I9 "Юань-ши", цз. I34, с. 27493 (I541).

20 The Tarikh-i Jahan-Gusha of ... Juwainji, Part II ("E.W. Gibb Memorial"), Leiden-London, 1912, p. 222-227.

2I Ту Цзи, Мэнгуэршицзи, цз. II8. Цит. по: В.Öqel, с. 120.

22 The Tarikh-i Jahan-Gusha of ... Juwainji, Part I ("E.I.W. Gibb Memorial"), Leiden-London, 1912, p. 17-18.

23 Де-Рубрук В. Путешествие в восточные страны. Введение, перевод и примечание Малеина, СПб., 1911, с. I05-I10.

24 "Юань-ши", цз. I28, с. 27434 (I482).

25 "Юань-ши", цз. I30, с. 27460 (I508).

26 "Юань-ши", цз. 205, с. 28141 (2189).

27 "Юань-ши", цз. I24, с. 27403 (I451).

28 "Юань-ши", цз. I25, с. 27408 (I456).

29 Ту Цзи, Мэнгуэршицзи, цз. I54. Цит. по: В.Öqel, с. 92.

30 Ту Цзи, Мэнгуэршицзи, цз. I54. Цит. по: В.Öqel, с. 92.

3I "Синь Юань-ши", цз. I92. Цит. по: В.Öqel, с. 122, 123.

32 "Юань-ши", цз. I34, с. 27501 (I549).

33 "Юань-ши", цз. I24, с. 27399 (I447).

34 "Юань-ши", цз. 25, с. 26260 (308).

35 "Юань-ши", цз. I24, с. 27399 (I447).

36 Ch'en Yuan, Western and Central Asians in China under

А.М.Куликова

ДОКУМЕНТЫ ЛЕНИНГРАДСКИХ АРХИВОВ О ФРАНЦУЗСКОМ ВОСТОКОВЕДЕ
СИЛЬВЕСТРЕ ДЕ САСИ

Антоний Исаак Сильвестр де Саси (1758–1838) – действительный член (1792) и непременный секретарь (1832) Академии надписей и словесности, профессор арабского и персидского языков, позднее директор Училища живых восточных языков (1795), ректор Парижского университета (1814), хранитель восточных рукописей Королевской библиотеки, редактор ведущих французских журналов¹ – был типичным примером востоковеда первой четверти XIX в., обладавшего широким и всесторонним знанием Востока в целом. С. де Саси знал множество западноевропейских и восточных языков, но в историю науки он вошел прежде всего как выдающийся арабист и иранист, автор многочисленных трудов и знаток источников в этих отраслях востоковедения.

В России С. де Саси никогда не был, но связи его с этой страной носили разносторонний характер. Его работы были хорошо известны русским ученым. Его учебные пособия по арабскому языку² были настольными книгами будущих русских арабистов. Помимо обмена литературой с ним имели личные контакты во время поездок во Францию или вели переписку Христиан Данилович Френ (1782–1851), Осип Иванович Сенковский (1800–1858), Сергей Семенович Уваров (1786–1855) и др. Его лекции по языкам мусульманского Востока в 1811–1812 гг. в Париже слушал будущий профессор восточных языков в Московском университете Алексей Васильевич Болдырев (1780–1842). С. де Саси неоднократно оказывал содействие в приобретении для России литературы и рукописей. Он также принимал активное участие в организации высшего востоковедного образования в Петербурге (1816–1818). 11 февраля 1818 г. С. де Саси был избран почетным членом имп. Академии наук. Связи С. де Саси с русскими научными и государственными деятелями, а также интерес в России к личности этого крупного ученого объясняет то, что в настоящее время в архивах СССР сохранился ряд документов, связанных с его именем.

8 февраля 1819 г. император Александр I подписал указ, который гласил: "По известной знаменитости в ученом мире барона Силь-

истра де Саси, члена Французского института и тамошней комиссии народного просвещения и по изъявленному им неоднократно усердию к пользе и российской учебной части, по отличным и редким его сведениям в восточных языках, всемилоостейше пожаловали Мы его кавалером ордена св. Анны второй степени". 11 февраля 1819 г. "капитулу, знаки сего ордена и грамоту на оный" послали министру народного просвещения А.Н.Голлицыну, а от него 21 февраля - министру иностранных дел К.В.Нессельроде для отправки во Францию.⁴

Более подробное объяснение факта признания научных заслуг иностранного лица на столь высоком уровне содержится в двух официальных письмах (отношениях): 1) министра народного просвещения А.Н.Голлицына в Министерство иностранных дел от 29 марта 1817 г. и 2) попечителя Петербургского учебного округа С.С.Уварова от декабря 1818 г. В первом отношении говорится, что в Петербурге "при главном педагогическом институте положены кафедры словесности арабской и персидской ... С. де Саси одобряет для занятия сих кафедр ... Деманжа и Шармуа. Оба они знают арабский, персидский и турецкий языки, по изъяснению барона де Саси, в такой степени, в какой едва ли сыщутся знающие оные профессора где либо в Германии".⁵ Ученики С. де Саси Франсуа Бернар Шармуа (1793-1868) и Жан Франсуа Деманж (1789-1839) выдвинули солидные требования (получение профессорского звания, оклада в 6000 р. в год, права на пенсию), выполнить которые можно было только в случае их одновременного зачисления "по ведомству" Министерства иностранных дел.⁶ Во втором отношении добавлено, что С. де Саси "снабдил сих профессоров наставлением и сообщил ... каким образом должно учредить в институте курс восточных языков", а также помог приобрести для Академии наук "за умеренную цену (36000 франков) рукописи Руссо".⁷

Вторая группа документов связана с продажей в Россию нескольких экземпляров работы С. де Саси "Макамат или заседание Гарири". В благодарность за подписку русского правительства на это издание С. де Саси "поднес" императору переведенное на арабский язык духовное завещание Лидовика XVI.⁸

Третья группа материалов относится к эпистолярному наследию С. де Саси. В архивах удалось отыскать следующие его письма:

Два письма адресованы профессору Боннского университета Фрейтагу.⁹ В первом из них от 2 апреля 1823 г. речь идет об источнике, относящемся к "исламской литературе", который следовало бы опубликовать с обширным комментарием. С. де Саси советует прибегнуть к денежной помощи Румянцева, несмотря на то, что его более интересуют исторические и географические темы. Здесь же упомянуто "Ми-

стическая антология" Толука.¹⁰ Во втором письме от 21 октября 1833 г. С. де Саси дает отзыв о "хрестоматии" Фрейтага и о работах других лиц.

Большой интерес для истории египтологии представляет письмо С. де Саси от 15 сентября 1833 г. на имя члена комиссии при министерстве просвещения Франции Ройе-Коллара,¹¹ в котором говорится о том, что министр настаивает на скорейшей передаче в государственное хранилище рукописного наследия Шампольона и созыве специального заседания комиссии по этому вопросу.

Две записки (1827 г. и без даты) на имя издателя Дебюра касаются вопроса о публикации работ, которые названы: "Письма Тьерри по истории Франции" и "Письма Савиньи".¹²

В письме неизвестному лицу от 25 марта 1818 г. С. де Саси рекомендует для устройства на службу некоего Бернара Мари Арну.¹³

Настоящее описание документов представляет собой первую в нашей литературе попытку введения в научный оборот источников о С. де Саси, хранящихся в ленинградских архивах. Дальнейшие архивные поиски несомненно принесут новые дополнения к этой теме. Изучение рукописного наследия этого известного востоковеда, которого современники называли "первым ориенталистом в Европе", новых данных о его жизни и деятельности по материалам фондов СССР должно стать ценным вкладом в историю французского востоковедения и русско-французских научных связей.

¹ П.С.Савельев, О жизни и трудах барона Сильвестра де-Саси, СПб., 1839, с.2, 12, 14, 39, 44 и др.

² Sacy S. Chrétomathie arabe. Paris. 1806. Второе издание вышло в 1826-1827 гг. Sacy S. Grammaire arabe. Paris. 1810. Второе издание вышло в 1831 г.

³ Центральный гос. исторический архив в Ленинграде, ф.733, оп.20, ед.хр.218, л.4, копия указа.

⁴ Там же, л.5, 7.

⁵ Там же, оп.20, ед.хр.184, л.4.

⁶ Там же, л.4-4 об.

⁷ Там же, оп.20, ед.хр.218, л.3-3 об. Коллекция Руссо содержала рукописи на восточных языках, главным образом, на арабском языке.

⁸ Там же, оп.87, ед.хр.131.

⁹ Отдел рукописей Государственной публичной библиотеки им. М.М.

Малтыкова-Щедрина (далее ОР ГНБ), Общее собрание иностранных автографов. Письма С. де Саси Фрейтагу, на французском языке: от 3 апреля 1823 г., л. I-I об. и от 21 октября 1833 г., л. I-I об. Георг Вильгельм Фридрих Фрейтаг (Frauhtag) (1788-1861) - ученик С. де Саси, профессор восточных языков в Боннском университете, член-корреспондент по разряду восточной литературы и древностей имп. Академии наук (1831).

10 Источник по исламской литературе в письме обозначен словом "hammasia". Называя Румянцева, С. де Саси имеет в виду Николая Петровича Румянцева (1754-1826) - историка, дипломата, почетного члена имп. Российской академии (1819), покровителя наук, оказывавшего денежную помощь русским и зарубежным ученым. Автором названной в письме "Мистической антологии" был берлинский профессор богословия Август Толук (Tholük) (1799-1877).

11 ОР ГНБ, Общее собрание иностранных автографов. Письмо С. де Саси Ройе-Коллару, на французском языке, от 15 сентября 1833 г., л. I-I об. Пьер Поль Ройе-Коллар (Royer-Collard) (1763-1845) - президент комиссии народного образования, член Парижской академии наук (1827).

12 Жан Франсуа Шампольон (1790-1832) - основоположник египтологии. Названная комиссия, в которую входили помимо Ройе-Коллара и С. де Саси директор Королевской библиотеки Жан Антоний Летронн (1787-1848), член Парижской академии наук Жан Батист Био (умер в 1862 г.), брат египтолога Жак Жозеф Шампольон-Фижак (1778-1867) и другие ученые и которая действовала "под надзором" известных французских историков Франсуа Пьера Гизо (1787-1874) и Огюстена Тьерри (1795-1856), была создана специально для посмертного издания трудов Ж.Ф.Шампольона. - См. Об издании посмертных трудов Шампольона младшего, "Журнал министерства народного просвещения", ч.14, СПб., 1837, отд.4, с.314.

13 ОР ГНБ, собрание П.К.Сухтелена, карт.38. Записки С. де Саси Дебюру (Debure), на французском языке, от 1827 г. и без даты. Речь идет о работе упомянутого выше О.Тьерри "Lettres sur l'histoire de France" (1827) и о работе известного юриста, основоположника истории права Фридриха Карла Савиньи (1779-1861).

14 ОР ГНБ, собрание П.К.Сухтелена, карт.38. Письмо С. де Саси неизвестному лицу, на французском языке, от 25 марта 1818 г., л. I.

УКАЗ ЕКАТЕРИНЫ II О ПЕРВОЙ В РОССИИ ШКОЛЕ
С ПРЕПОДАВАНИЕМ ЯЗЫКОВ НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

Начало исследования кавказских языков в России связывается с именами академиков И.А.Гильденштедта, П.С.Палласа и Я.Штелина.

Иоганн Антон Гильденштедт (Гильденштедт) (1745–1781 гг.), профессор (1771 г.) "натуральной истории", в 1770–1773 гг. совершил поездку по Кавказу, во время которой сделал значительное количество записей по осетинскому, чеченскому, ингушскому, аварскому, черкесскому, "тушинскому", "дагинскому" и другим северокавказским языкам.¹ Эти записки были использованы им при создании первой классификации языков Северного Кавказа, о чем он сообщил в письме библиотекарю Академии наук И.Ф.Бакмейстеру (ум. в 1788 г.),² а также при составлении глоссариев, вошедших в работы И.А.Гильденштедта, изданные после его смерти П.С.Палласом³ и Г.Ю.Клапротом (1783–1835).⁴

Петр Симон Паллас (1741–1811 гг.), профессор "естественной истории", также собирал лексические данные по лезгинскому, осетинскому, кабардинскому, черкесскому и другим языкам.⁵

Часть своих материалов по языкам Кавказа И.А.Гильденштедт и П.С.Паллас передали И.Ф.Бакмейстеру, принимавшему активное участие в подготовке Сравнительного словаря всех языков земного шара, изданного в конце 1780-х гг. Екатериной II.⁶

Якоб Штелин (1709–1785 гг.), профессор искусствоведения (1737 г.), в 1771 г. написал статью "О черкасской или кабардинской земле".⁷

В Центральном гос. архиве древних актов в Москве удалось разыскать неизвестный исследователям документ,⁸ появление которого относится к более раннему периоду, чем сведения, приведенные выше, и который, следовательно, может считаться первым по времени свидетельством об интересе в России к изучению языков Северного Кавказа.

Из текста документа явствует, что 27 сентября 1764 г. Екатерина II подписала указ "О заведении при урочище Моздоке где из новокрещенных горских народов селение заводится, для осетинских и ингушских и прочих горских народов детей школы". Исполнение данного указа было возложено на Коллегию иностранных дел. 10 января 1765 г. эта Коллегия рапортовала Правительствующему Сенату о выделении на содержание названной школы средств "из местного капитала ... и из процентных астраханского банка". Подписан рапорт

стром Бакуниным.

Выбор места для школы был не случаен. Моздок располагался в центральной части Северного Кавказа недалеко от Астрахани — города, в котором в силу его географического и административного положения весьма ощущался недостаток грамотных людей, знающих местные языки. В 1764 г. — в один год с названным указом Екатерины II — в Астрахани открылась школа для детей солдат и разночинцев, в которой преподавались четыре восточных языка: по всей вероятности, это были арабский, татарский, армянский и калмыцкий. Известно, что около 1770-х гг. в Астрахани проживал "капуцинский паптер" Агриппини, который владел восточными языками. Он составил на латини азбуку и грамматику армянского языка. Позднее, находясь в Моздоке, он подготовил латино-турецкий словарь, издание которого предполагалось осуществить за счет Академии наук.⁹

Подчинение школы в Моздоке ведомству Коллегии иностранных дел объясняется тем, что этот орган центральной власти был наиболее заинтересован в налаживании подготовки практических знатоков восточных языков. На возможность использования будущих выпускников школы в качестве чиновников указывает, в частности, обязательность перехода в христианство.

Как отмечалось выше, рапорт был подписан и, надо полагать, составлен П.Бакуниным. Петр Васильевич Бакунин¹⁰ при Екатерине II состоял членом Коллегии иностранных дел. Это был образованный для своего времени человек, интересовавшийся наукой и литературой, владевший литературным мастерством. Его отец Василий Михайлович Бакунин (ум. в 1766 г.) имел к Востоку самое непосредственное отношение. Георг Якоб Кер (1692—1740), автор проекта (1733 г.) "Академии, или общества восточных наук и языков", среди предполагаемых членов задуманного им научного учреждения назвал Бакунина — "секретаря восточных позольств", знающего китайский, маньчжурский, калмыцкий языки.¹¹ В.М.Бакунин служил переводчиком в русской миссии в Турции.¹² Затем он долгое время находился при губернаторе Астрахани. Здесь он составил "Описание калмыцких народов, особенно торгоутского", в котором приведены сведения по истории и этнографии калмыков. В 1743 г., уже в качестве члена Коллегии иностранных дел в Петербурге, он сделал "Запись показаний находившихся в С.-Петербурге кабардинских владельцев Магомета Атажукина и Алдигирея Гиляксанова и кумыкского владельца Алиша Хамзина" о хозяйственно-политической жизни, религии, обычаях названных народов.¹³ Столь разносторонние занятия В.М.Бакунина Востоком несомненно оказали значительное влияние на интересы и слу-

жесную карьеру его сына — П.В.Бакунина, составившего проект основания школы в Моздоке.

Указ Екатерины II об открытии в 1764 г. в Моздоке школы является звеном в цепи правительственных мер (таких, как открытие новых учебных заведений с преподаванием восточных языков, введение этих предметов в уже существующие учебные заведения, обучение учеников при переводчиках губернских канцелярий) по организации подготовки постоянно недостающих чиновников для осуществления административного управления районами, населенными восточными народами (такими, как Сибирь, Поволжье, Крым, Северный Кавказ), которые к концу XVIII в. входили в состав России. Эти чиновники должны были стать проводниками правительственной политики, что невозможно было без знания восточных языков и местных особенностей. Открытие отдельных школ, таких, как в Моздоке, отчасти и на время сглаживало остроту этого вопроса. Однако окончательно он решился лишь в конце XVIII — начале XIX в., когда была создана система среднего, а затем и высшего востоковедного образования.

¹ С.К.Булич, Очерк истории языкознания в России, т. I, СПб., 1904, с.222—224, 480—481; А.В.Авксентьев. История изучения ислама на Северном Кавказе. — "Ученые записки Ставропольского гос. педагогического института", вып. I, 1971, с.8—9.

² Опубликовано в Берлине в 1773 г. — см. *Wöchentliche Nachrichten von neuen Landcharten, geographischen, statistischen und historischen Büchern und Sachen.*

³ I.A.Güldenstädt, Reisen durch Russland und im Caucasischen Gebürge, St.P., 1787—1791.

⁴ I.A.Güldenstädt, Reisen nach Georgien und Imerethi, Berlin, 1815.

⁵ Булич, Ук.соч., с.482.

⁶ Позднее материалы И.А.Гюльденштедта перешли в коллекцию Ф.П.Аделунга (1768—1843 гг.), а материалы П.С.Палласа — в коллекцию А.М.Шёгрена (1794—1855 гг.).

⁷ Авксентьев, Ук.соч., с.8.

⁸ См. ЦГАДА, ф.17, оп.1, ед.хр.59, л.1.

⁹ Об этом сообщил И.А.Гюльденштедт в письме акад. Г.Ф.Маллеру (1705—1783 гг.), принимавшему участие в сборе материалов о народах восточных окраин России — см. С.К.Булич, Ук.соч., с.437, 513 и другие.

10 Два брата Бакунины были названы одним именем. Даты рождения и смерти одного из них - 1724-1782 гг., другого - 1734-1786 гг. Рапорт был составлен, очевидно, старшим братом.

11 Цит. по тексту проекта Г.Я.Кера, приведенному в кн.: А.Н.Коночов, История изучения турецких языков в России, Л., 1972, с.42-43.

12 Б.М.Данциг, Ближний Восток в русской науке и литературе, М., 1973, с.68.

13 Авксентьев, Ук.соч., с.8.

Н.Л.Лузнецкая

"АВТОБИОГРАФИЯ МУХАММАДА НАЗИМ-ХАНА" КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ ХУНЗЫ 2-ой ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

Существующие исследования, которые касаются истории народов Восточного Гиндукуша, в большинстве своем основаны на материалах английских авторов периода завоевания этого района и присоединения к Британской Индии. И, хотя эти источники представляют несомненную ценность, особенно для изучения истории 2-ой половины XIX в., их отличает значительная тенденциозность и односторонность. Поэтому представляется необходимым использование других источников, в первую очередь, восточных.

За последние годы стало известно несколько сочинений по истории областей Восточного Гиндукуша, написанных местными авторами.¹ Эта группа источников продолжает пополняться. Недавно благодаря любезности проф. Г.Буддрусса (Майнц) в нашем распоряжении оказалось еще одно сочинение восточного происхождения - "Автобиография Мухаммада Назим-хана".² Оно представляет собой ротапринтную копию английского перевода персидского текста, перепечатанного на машинке и снабженного иллюстрациями и оглавлением.

"Автобиография Мухаммада Назим-хана" охватывает период с середины 70-х гг. XIX в. до 1936 г. Она написана, по-видимому, в конце 20-х - начале 30-х гг. XX в. правителем Хунзы (Восточный Гиндукуш) Мухаммадом Назим-ханом (1892-1938 гг.). Автор был сыном мира Хунзы Газан-хана (1864-1886 гг.) и младшим братом последнего независимого правителя страны Сафдар Али-хана (1886-1891 гг.). Как свидетельствует "Автобиография" и другие источ-

ники, Мухаммад Назим-хан с детства присутствовал на дарбарах своего отца, выполнял различные дипломатические поручения: неоднократно ездил в Гильгитское агентство, находился там в качестве заложника во время посещения Хунзы английскими миссиями, возглавлял посольства Хунзы в Читрал и Кашгар. После завоевания Хунзы англичанами Мухаммада Назим-хана сочли наиболее подходящим кандидатом для роли нового правителя-вассала Британской Индии. С ним, как и с правителем соседнего Нагара, был заключен договор о подчинении Британской Индии, и с тех пор он правил Хунзой до своей смерти в 1938 г. Таким образом, его воспоминания являются источником, описывающим Хунзу до английского захвата, начало колониальной экспансии, оккупацию страны и ее последующую историю. В силу своего положения Мухаммад Назим-хан всегда был в гуще событий и участвовал во всех важнейших делах. Поэтому, хотя его повествование не выходит за рамки автобиографического жанра, оно отличается содержательностью и подробностью.

Автор строго придерживается правила - писать лишь о том, что сам видел и в чем сам участвовал. Если он отступает от этого правила (например, при описании вступления на афганский престол Абдулрахман-хана), то сообщает, с чьих слов он об этом узнал. Мухаммад Назим-хан помещает в "Автобиографии" наиболее значительные моменты своей жизни, не описывая ее подряд год за годом. Поэтому источник не содержит связного изложения истории Хунзы интересующего нас периода. Он освещает лишь отдельные эпизоды, причем не все важные ее события попадают в поле зрения автора.

Книга состоит из II глав и небольшого приложения. Главы I-4 повествуют о событиях до 1892 г., т.е. до вступления автора на престол. Главы 5-9 посвящены правлению Мухаммада Назим-хана до 1931 г. Эту дату и следует считать временем завершения основной работы над "Автобиографией". Главы 10-II ("Что я сделал как правитель" и "Некоторые факты и легенды о моей стране") содержат ценный материал о государственном устройстве, хозяйстве, социальной структуре, этнографии, истории, религиозных верованиях. Завершается "Автобиография" тремя страницами кратких, похожих на дневниковые, записей, доводящих события до 1936 г.

Анализ содержания "Автобиографии Мухаммада Назим-хана", при сопоставлении ее сведений с данными других источников, в первую очередь, с "Историей Хунзы"³, позволяет сделать ряд наблюдений. Во-первых, она значительно уступает "Истории Хунзы" в объеме и связности сообщаемых сведений и в этом смысле должна быть признана второстепенным источником. Тем не менее, привлече-

ние материалов "Автобиографии" позволяет многое дополнить и уточнить в изложении и последовательности наиболее важных исторических событий, связанных с английской экспансией в Восточном Гиндукуше. При этом "Автобиография" облегчает прочтение некоторых топонимов и имен собственных в "Истории Хунзы" и дает объяснение местных обычаев и особенностей. Немаловажно и то, что "Автобиография Мухаммада Назим-хана" подтверждает достоверность сведений, сообщаемых в "Истории Хунзы", и неоднократно упоминает о ее авторе. В некоторых случаях тексты обоих источников довольно близки, однако, не располагая оригиналом "Автобиографии Мухаммада Назим-хана", невозможно делать какие-либо текстологические выводы. Особо следует подчеркнуть историко-культурное значение источника. В нем приводятся сведения о мифологии Хунзы, о пережитках доисламских верований и обычаев, интересные с этнографической точки зрения. Наконец, это сочинение представляет собой не только один из немногих источников местного происхождения, но и единственное среди них произведение мемуарного характера.

I Mirza Muhammad Ghufuran, New History of Chitral (in Urdu). Peshawar, 1962, две рукописи — по истории Хунзы (на персидском языке) и по истории Нуристана (на урду).

2 The Authobiography of Sir Mohomed Nazim Khan. K.C.I.E. Mir of Hunza.

3 Подробно об этом источнике см. Н.Л. Лужецкая, Новый источник по истории Восточного Гиндукуша. — III и ПИКНВ, вып. XV (в печати).

И.Б. Михайлова

ОРГАНЫ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ И ГОРОЖАНЕ В БАГДАДЕ В X–XII вв.

Багдад X–XII вв., крупнейший город на средневековом мусульманском Востоке по площади (до 4000 га) и численности населения (ок. 400 тыс.), занимал особое место, обусловленное прежде всего его столичным положением. Вплоть до нашествия монголов он воспринимался как духовная столица мусульманского мира. Халиф, даже утратив политическое влияние, на протяжении многих веков продолжал удерживать духовную власть над общиной мусульман. Сила

авторитета его часто была опутимей реальной политической власти султанов.

Наиб. представления об управлении городом в аббасидское время весьма приложительны. Главой Багдада был халиф, назначавший начальника полиции-шурты, старост кварталов, судей. Известно, что в каждой части города, Восточной и Западной, суд вершил свой кади. За нравами и бытом горожан наблюдал государственный чиновник-муташиб. В раннеаббасидское время, при халифе ал-Ма'муне, возникла багдадская милиция-ма'уна (букв. помощь), рекрутировавшаяся из горожан. Эта ма'уна была призвана обеспечивать порядок и охрану кварталов от вторжения разбойников и кочевников I.

С приходом в Багдад Буидов в структуре управления городом существенных изменений не произошло. Буиды не сумели создать своей собственной государственной системы. Захватив Багдад в 945 г., они в течение тридцати с лишним лет формально правили от имени халифа, но практически весь административный аппарат состоял из ставленников Буидов. Официально халиф ат-Та'и¹ передал светскую власть в руки Адуд ад-даула только в 978 г.² В переходный период при халифе сохранялся диван во главе с везиром. Входило ли в функции этого дивана управление какими-то сферами городской жизни, или это была личная канцелярия халифа — сказать трудно. Во всяком случае, после акта передачи власти Буидам государственный аппарат возглавил буидский везир, а халиф с этих пор своего везира лишился³.

Буидские правители пришли в Багдад с многочисленным дейлемитским войском. Даже на закате их могущества при Самсам ад-дауле было 10000 дейлемитов. Солдат расквартировывали по домам багдадских жителей (в момент занятия города, в период массовых волнений или при угрозе извне), что, естественно, вызывало недовольство горожан. Однако главным своим врагом население считало тюрок, составлявших гвардию буидских эмиров, которую те завели в подражание халифам. Из тюрок, в основном, состояла и полиция-шурта. При Буидах шурта выполняла функции надзора за общественным порядком и обеспечивала поступление налогов. Багдадцы относились к ней с поразительным единодушием, забывая в противодействии ей о собственных внутренних разногласиях: сунниты объединялись с шиитами, богатые с бедняками. Шурта воспринималась горожанами как глубоко враждебный элемент в структуре багдадского общества.

В этом отношении весьма показательна борьба багдадских аййаров против шурты, достигшая своего апогея в конце X — первой трети XI в.⁴ Аййары убивали начальников шурты, устраивали облавы на

солдат-полицейских, подстрекали горожан на открытую вооруженную борьбу. Иногда возникали такие ситуации, когда шурта оказывалась бессильной перед лицом взбунтовавшегося населения и вынуждена была либо искать союза с главарями аййаров, либо ретироваться из города. Примечательно, что попытки призвать аййаров на службу в шурту всегда были безуспешны. Они предпочитали уйти на время из города, чем запятнать себя такой службой.

Параллельно с шуртой в буидский период в Багдаде существовал другой полицейский институт — ма'уна, как кажется, значившая для города гораздо больше, чем шурта. Ма'уна претерпела мало изменений со времени ранних Аббасидов. Буиды взяли ее под свой контроль, как раньше халифы. Представитель военной буидской администрации, как правило, возглавлявший и шурту, и ма'уну носил титул сахиба или назира⁵. Во время городских восстаний, когда шурта покидала Багдад, ма'уна оставалась единственной полицейской силой в городе. Трудно сказать с определенностью, на какие средства она содержалась. Ибн ал-Джаузи⁶ в связи с событиями 425/1033—34 гг. сообщает, что, захватив власть в Багдаде, аййары "не жалели сил в охране города и действовали по справедливости, и [твердо] стояли на этом. Они взялись за сбор налогов с базаров, что делали обычно вооруженные (асхаб ал-масалих), и брали то, что положено сахибу ал-ма'уны из доходов с судов и с кузнецов". Это единственное свидетельство позволяет предположить, что существовала какая-то форма самообложения багдадцев в пользу ма'уны.

В конце правления Буидов ма'уна была фактически единственной силой, способной в какой-то мере противостоять засилью аййаров. Багдадское население оказывало ей поддержку, о чем говорят события 421—429/1030—1038 гг., когда глава ма'уны Ибн ан-Насави, получивший всю полноту власти от султана, сумел подавить аййарское движение, опираясь на широкие слои горожан, которых он привлек себе в помощь⁷.

Аййары, со своей стороны, относились к ма'уне лояльней, чем к шурте. Есть ряд свидетельств, что они охотно шли туда на службу, а порою готовы были заменить ее, требуя от властей передачи охраны города в их руки⁸.

С воцарением Сельджуков ма'уна исчезает из политической жизни Багдада. Шурта продолжает существовать, но упоминания о ней крайне редки, что заставляет думать о снижении ее значения для города.

В сельджукское время картина управления Багдадом качественно меняется. Халиф в их правление пользовался не только духовным авторитетом, но получил и некоторую административную власть. Уже с

1061 г. (через шесть лет после занятия Сельджуками Багдада) халиф имел своего везира, возглавлявшего диван, в котором разбирались жалобы, поступавшие от горожан, даже на султана; он отдавал распоряжения о налоговых сборах, высылал собственную гвардию на подавление межквартальных религиозных распрей⁹.

Чем ближе к закату была власть Сельджуков, тем большая сила концентрировалась в руках халифа, тем чаще он заявлял о своих правах. Показательно, что на борьбу с султаном Махмудом II халиф ал-Мустаршид выступил во главе собственного войска численностью более 30 тысяч человек.

Таким образом, в Багдаде сельджукского времени можно наблюдать определенное двоевластие, которое окончилось в правление халифа ал-Муктафи (1136-1160 гг.), когда управление городом перешло полностью в его руки, и Сельджуки перестали получать дань с аббасидской столицы.

В правление Сельджуков полицейские функции перешли к гарнизону *шихны*, наместника султана в Ираке и Багдаде. Этот гарнизон являлся составной частью султанского войска, багдадцам в нем не было места, и поэтому они воспринимали его враждебно. Безраздельное господство *шихны*, его жестокое обращение с горожанами, бесконечные поборы и разнузданное поведение его солдат часто вызывали всеобщее возмущение, выражавшееся в антиправительственных выступлениях. В середине XI – середине XII вв. в борьбе с гарнизоном *шихны* происходила консолидация сил багдадского населения, приведшая в конечном счете к созданию народного ополчения (может быть, к возрождению *ма'уны*?), поддержавшего новую армию аббасидского халифа.

При рассмотрении взаимоотношений халифа и *шихны* создается впечатление, что халиф оказывал определенное, со временем все возрастающее, влияние на наместника султана. Об этом красноречиво свидетельствуют события 487/1094 г. Жители квартала Баб ал-Басра отказались повиноваться своему *накибу* (квартальному старосте), и тот обратился за поддержкой к *шихне* Аййатекину. *Шихна* выслал в помощь *накибу* своего *хаджиба*, но население Баб ал-Басра прогнало его градом камней. Аййатекин отправил туда отряд солдат, однако халиф заступился за жителей квартала, и *шихна* отказался от своего первоначального намерения разорить Баб ал-Басра¹⁰.

В 495/1101-02 гг. между жителями квартала лодочников и *шихна* Илгази произошло кровавое столкновение. Лишь вмешательство халифа спасло квартал от разгрома¹¹.

В том же году султаны Баркйарук и Мухаммад, боровшиеся за

обладание Багдадом, направили туда каждый своего наместника. Халиф ал-Мустазхир выразил недовольство присутствием в столице сразу двух *шихна* и потребовал удалить наместника Баркиарука¹².

В 517/1123-24 гг. халиф ал-Мустарид создал армию, которая была организована по принципу народного ополчения. Она принципиально отличалась от прежних армий халифов, поскольку была основана на добровольческих началах. Ибн ал-Асир так писал об этом: "И было объявлено тем из народа (ал-'амма), кто хочет стать солдатом (*джунди*), чтобы они пришли. И пришло много людей, и были розданы среди них деньги и оружие". С помощью нового войска аббасидские халифы освободились из-под влияния сельджукских султанов, обеспечив почти на сто лет (до монгольского разгрома) независимость Багдадскому халифату.¹³

В заключение необходимо подчеркнуть, что Багдад, организационно являвшийся структурной ячейкой централизованного государства, как и другие города мусульманского средневековья, не имел никакого правового статута и управлялся центральными властями. Органы власти и управления объективно включались в сложное переплетение интересов, взглядов и политических устремлений багдадского населения, оказывая существенное влияние на общественную жизнь города. Однако уровень наших знаний об органах управления в Багдаде еще недостаточен, чтобы полностью охарактеризовать структуру государственного управления. Это объясняется прежде всего отсутствием документов этого времени и скудостью сведений, доставляемых нам историческими хрониками.

¹ Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir at-Tabari, ed. M.J. De Goeje, Leiden, 1879-1901, ser.III, t.2, c.1008-1009.

² См. подробное описание этого события: Хилал ас-Сабй. Русум дяр ал-хилафа, изд. М. Аввад. Багдад, 1964, с.84.

³ Там же, с.86-93.

⁴ Об аййарах Багдада см. ШПВ, II, 1978, с.86-93.

⁵ Так же как при Аббасидах. В правление ал-Муктадир "гарнизон (*шихна*) Багдада во главе с Назуком, "сахибом ма'уны", насчитывал 14 тыс. пеших и конных" (Русум, с.17).

⁶ Al-Muntazam fi tarikh al-muluk wa-l-umam by Ibn al-Djawzi, Hyderabad, 1940.

⁷ Там же, см. годы: 421-429.

⁸ Там же, т.9, с.243; Ибн ал-Асйр, Камил фй та'рйх, Лейден, т.10, с.243-244.

⁹ Камил, т.10, с.450.

¹⁰ Там же, с.163.

¹¹ Там же, с.231-232.

¹² Там же, с.245.

¹³ Там же, с.428.

Л.К.Павловская

ШИХУА О ТОМ, КАК ТРИПИТАКА ВЕЛИКОЙ ТАН ДОБЫЛ
СВЯЩЕННЫЕ КНИГИ
(письменные источники и их место в сюжете и композиции)

Путешествие монаха Сюань-цзана в Индию (629-645 гг.) не только интереснейший факт китайской истории и истории китайского буддизма, но и событие, которое заняло прочное место в истории китайской литературы. На протяжении столетий этот сюжет разрабатывался в различных жанрах, пока не получил свое высшее завершение в знаменитом романе У Чэн-эня (XVI в.) "Путешествие на Запад" /10/. Первым же повествовательным произведением (из сохранившихся до наших дней) о путешествии Сюань-цзана является "Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл священные книги" (14; далее: шыхуа).

В китайской буддийской литературе представлена вся жизнь Сюань-цзана, с тринадцатилетнего возраста отданная служению буддизму: постижение учения, путешествие, переводческая и творческая деятельность /13; 15; 16; 19/. Однако народная литература сконцентрировала свое внимание только на путешествии Сюань-цзана - оно было воспринято как единственное деяние, прославившее известного буддийского паломника и увековечившее его имя под прозваниями Трипитаки или Танского монаха.

Уже при жизни вокруг имени Сюань-цзана стали создаваться легенды, связанные, прежде всего, с его путешествием. Эти легенды, с одной стороны, оказывали некоторое влияние на официальную литературу о Сюань-цзане, а, с другой, сами черпали материал из письменных источников, содержащих сведения о путешествии монаха. Искусство шоуду - народных рассказчиков, особенно процветавшее в

эпоху Сун (960-1280 гг.), обращение рассказчиков к письменному источнику-книге (шу), как основе пересказа (шо), было той стилистикой, в которой письменная "официальная" литература, литература "высокая", стала наиболее активно взаимодействовать с литературой народной, преимущественно, изустной, литературой "низкой". В результате этого синтезировалась новая литература, возникли произведения новых жанров и форм, новые литературные традиции, сохранившие однако многие черты традиций, их создавших. Интересны в этом отношении самые ранние письменные версии произведений такого рода, ибо они дают возможность выявить корни многих особенностей (сюжетных, формальных, композиционных) этих произведений и позволяют проследить за их трансформацией в процессе дальнейшей эволюции.

Так, заслуживает внимания материал, который дают произведения жанров пинхуа и шихуа. В первых, восходящих к шо ши ("рассказыванию истории" или шо ши шу - "рассказыванию исторических книг"), одной из школ шошу, пересказывается китайская история (уровень взаимодействия письменной и устной традиции в различных пинхуа неодинаков) /2;4;7;8;9/; второе, исследуемое шихуа, - образец шо цзин ("рассказывания [буддийского] канона"), другой разновидности шошу. Это произведение, воссозданное из материалов двух стилистик - письменной (произведения буддийского канона - цзин) и устной, народной (фольклор), в котором известный по письменным источникам факт, попав из истории в народную литературу, обрел новую жизнь и звучание. Несмотря на то, что события жизни и путешествия Сюань-цзана прошли в шихуа существенную идейную и художественную обработку /5/ и в произведении явно преобладает народное начало, мы считаем возможным поставить вопрос об исторических источниках повествования. Такой подход позволяет понять и расшифровать многое в сюжете, композиции, истории текста произведения, а также отчетливее уяснить методы работы средневекового автора.

Английский ученый Г.Дадбридж отмечал аналогичность некоторых тем шихуа и "официальной" литературы о путешествии Сюань-цзана, таких, как тема духа Глубоких песков - Шэша шэня /20,19-20 - I4, I6,I7/, тема Матери бесов (Гуйцзи-му, санскр. Харити) /20,I7-I8 - I4, I8-20/, страны Женщин /20,I3-I4 - I4,20-24/. Если истоки первой он находит в сочинении Хуй-ли и Янь-цзуна "Жизнеописание учителя закона Трипитаки из монастыря Дацзэнь" /I6; далее: Жизнеописание, то истоки второй и третьей ему видятся в "Записках о краях, лежащих к западу от империи Великой Тан" /I5; далее: Записки/ - отчете о путешествии, записанном монахом Бянь-цзи (VII в.) со слов самого

Сюань-цзана. По нашим наблюдениям, круг таких тем может быть расширен. Представляется, что озеро Девяти драконов (Цзюлунчи), в котором среди бескрайних просторов черной воды живут страшные драконы, губящие людей /I4,I5-I6/, восходит к упоминаемому в "Записках" озеру Больших драконов (Далунчи; озеро Кара-куль - "Черное", на Памире), обитателями которого являются чудовищные драконы и черепахи и вода в котором на глубине "зелёно-черная" /I5, цз.I2, л.8а-б/.

Следует отметить, что все темы, заимствованные из официальных источников, использованы в шихуа как основа для свободной импровизации. В результате этого возникли новые версии и разработки известного материала.¹ Но если в названных выше случаях прослеживается хотя бы внешняя связь с источниками (автор сохраняет название тем), то в других случаях выявить хорошо закамуфлированную исходную тему и источник ее заимствования оказывается сложно. Это требует детального изучения текста и кропотливого сопоставления его с различными письменными источниками. Но именно таким образом удалось установить, что под Индией (инь цзю чжун - "страна Бамбука"), в которой Трипитака получил чудесным образом 5048 свитков сутр², в шихуа описывается город-монастырь Наланда (на территории древнего княжества Магадха, совр. Бихар) - центр буддизма школы Махаяны, где пять лет жил и совершенствовался в учении Сюань-цзан /6/. Под страной же Синего лотоса (Юболо), где растут чудесные деревья бодхи (санскр. пипал - "фикус священный") и от которой "три дня пути" /I4,30/ до страны Бамбука, описывается "дерево бодхи" (одна из святынь буддизма,³ тоже на территории княжества Магадха, в совр. г. Гая, в Бихаре), расположенное на расстоянии "семи йоджжан" (около 110 км, т.е. действительно в трех днях пути) от Наланды /I6,236в/.

Из изложенного видно, что сюжет шихуа впитал в себя материал и "Записок", и "Жизнеописания". Что же касается композиции произведения, то в его внутренней структуре совершенно очевидно следование приемам одного только источника - "Жизнеописания", сочинения несравненно более высокого (по сравнению с "Записками") композиционного и беллетристического уровня. Заимствовав пространственно-временной принцип организации повествования, автор перенес из "Жизнеописания" в шихуа и многие композиционные приемы и формулы, развил и расширил сферы их применения, сохранив и углубив их художественные функции.

Так, I) появившаяся в "Жизнеописании" формула 前进 止 цзянь цзюй - "двигаясь вперед", заменявшая в отдельных случаях указание

направления движения по восьми странам света, стала в шихуа единственной (в разных модификациях: цянъ лай, цянъ май, цянъ го) и постоянной, вытеснив полностью названия стран света. Направление этого "вперед" в шихуа обозначено набором образов, символизирующих сначала север (Вайшравана), а затем и далекий запад /6,183/.

2) Наметившаяся в "Жизнеописании" тенденция обобщения меры пройденного расстояния получила в шихуа дальнейшее развитие. Здесь, наряду с количественными мерами, расстояние стало измеряться с помощью общих географических (впадина, горный хребет), или административных (округ, страна) понятий. Перешло в шихуа и измерение расстояния временем нахождения в пути, а также, например, точная мера времени – три года, которые заняли путь от Чанъани до Наланды у Сюань-цзана /16,237а/ и от столицы до страны Бамбука у Трипитаки /14,28,30/.

3) Сохранились в шихуа и такие организационные элементы "Жизнеописания" как а) наречие 又 цзю – "далее", "затем", использование которого создает определенную картину последовательности передвижения героя и расположения стран и мест в пространстве шихуа; б) наречие 又 ю – "снова", "еще", "опять", частое (иногда по несколько раз в небольших отрывках) повторение которого перед глаголами движения создает впечатление непрерывности и напряженности движения, его определенного ритма.

Таким образом, у письменных истоков шихуа стоят два сочинения буддийской исторической литературы: "Записки" и "Жизнеописание"⁴. Влияние последнего на повествование несравненно активнее. Это главный (письменный) источник повествования, поэтому представляется допустимым назвать шихуа – простонародным буддийским жизнеописанием Трипитаки.

Однако во втором названии, под которым повествование о Трипитаке дошло до наших дней (мы считаем это название наиболее ранним), – "Записки о том, как учитель закона Трипитака Великой Тан добыл священные книги" /3/, как бы подчеркивается связь произведения с "Записками". Возможно, что здесь мы имеем дело с некоей традицией, сложившейся у народных рассказчиков (шошуды) – использовать название пересказываемого произведения (полностью или частично) в подтверждение достоверности излагаемого, хотя повествование подчас далеко отходит от названного исторического источника. Но поиски нового, весьма плодотворные и активные в сфере простонародной литературы, привели к тому, что, следуя традиции формально, авторы со временем стали отступать от нее по существу. Сохраняя название первоисточника сведений о рассказываемых событиях, они фактически

основывали свое повествование не на нем, а на его более беллетризованном официальном варианте (позднейшем по времени создания), используя не только содержание, но и структуру последнего. Подобное явление наблюдается в "Заново сопоставленном пинхуа по истории Пяти династий", (где в заглавии как бы воспроизводится название одного исторического сочинения, а повествование и его внутренняя структура основываются на другом /4/), и почти аналогичное ему в шихуа. Представляется, что выявление приема, общего для произведений разных жанровых обозначений, говорит о том, что мы, по-видимому, имеем дело со сложившимся творческим принципом работы средневекового автора с письменным источником заимствования материала, характерным для одного из ранних этапов развития китайской повествовательной литературы крупных форм.

¹ Так, например, в шихуа дается совершенно новый вариант легенды о Матери бесов, отличный от буддийской и от китайской версий. (Ср. I4, I8-20 с I5, цз.2, л.20а и I2,36-37).

² Здесь названа цифра общего числа свитков китайского буддийского канона танского (730 г.) и первого сунского (983 г.) изданий /II,71-73; I7,71; I8,150-151/.

³ Согласно легенде, здесь, под фикусом священным, обрел духовное прозрение - бодхи - Будда Шакьямуни, поэтому дерево и получило такое название.

⁴ Возможно, что автор использовал для повествования и какие-либо другие письменные источники, нам неизвестные, но представляется, что древнейшее китайское географическое сочинение Шань хай цзин /I/ является произведением, которое тоже оказало некоторое влияние на шихуа /6, I77/.

Литература

1. Каталог гор и морей (шань хай цзин). Предисл., пер. и комментарий Э.М.Янишной, М., 1977.

2. Л.К.Павловская, - Из истории текста "Пинхуа по истории Пяти династий". - Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования, 1972, М., 1977, с.231-240.

3. Л.К.Павловская, - О двух названиях народного повествования о путешествии танского монаха Трипитаки в Индию за сутрами. - Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока (далее ШПИКНВ), XIV годичная научная сессия ИО ИВ АН СССР. (Доклады и сообщения), декабрь 1978, ч.I-2, М., 1979, с.47-52.

4. Л.К.Павловская, Пинхуа по истории Пяти династий (Некоторые предварительные наблюдения над историческими источниками и приемами использования их в пинхуа). - В кн. "История, культура, языки народов Востока". М., 1970.

5. Л.К.Павловская, Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл сутры (об изложении в повествовании некоторых исторических фактов из жизни монаха Сянь-цзана). - III и ПИКНВ, XV, М., 1981, с.50-55

6. Л.К.Павловская, Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл сутры (Путешествие Трипитаки). - Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. (Тезисы IX научной конференции, Ленинград, 1980), т.1-2, М., 1980, с.175-185.

7. Б.Л.Рифтин, Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае, М., 1970.

8. Б.Л.Рифтин, От мифа к роману, М., 1979.

9. Б.Л.Рифтин, Проблемы стиля китайского книжного эпоса. - "Памятники книжного эпоса", М., 1978.

10. У Чэн-энь, Путешествие на Запад. Пер. с китайск. А.Рогачева и В.Колоколова, т.1-4, М., 1959.

11. К.К.Флут, История китайской печатной книги сунской эпохи. М.-Л., 1959.

12. Юань Кэ, Мифы древнего Китая. М., 1965.

13. Да Тан гу Саньцзан Сянь-цзан фаши син чуань (Изложение заслуг покойного Сянь-цзана - учителя закона Трипитаки Великой Тан), сост. Мин-сян, - Тай-се син дэю дай дзюкё (далее: Трипитака) т.Л, № 2052, с.214-220.

14. Да Тан Сань-цзан цюй цзин шихуа (Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл священные книги), Шанхай, 1955.

15. Да Тан си юй цзи (Записки о краях, лежащих к западу от империи Великой Тан), т.1-4 - Сы бу цункань, ши бу, Шанхай, 1928.

16. Дацзэнь-сы Сань-цзан фаши чуань (Жизнеописание учителя закона Трипитаки из монастыря Дацзэнь), сост. Хуй-ли и Янь-цзун. - Трипитака, т.Л, № 2053, с.220-280.

17. Огава Канити, Дай То Сандзо сю кё сива-но кэй-сэй (О создании "Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл священные книги"). - "Рютани (Рига) дайгаку ронсю", 362 (1959).

18. Ота Тацую, Дай То Сандзо сю кё сива кё (Исследование "Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл священные книги"). - "Кобе гайдай ронсо", 17,1-3 (июнь 1966).

19. Сэй гао сэн чуань (Продолжение жизнеописаний знаменитых монахов), сост. Дао-сянь, - Трипитака, т.Л, № 2060, с.446-458.

20. Dudbridge G., The Hsi-yü chi. A Study of Antecedents to the Sixteenth Century Chinese Novel. Cambridge, 1970.

Т.К.Посова

РИТУАЛ В ПУРАНАХ (на примере Девимахатмья)

В Индии, где многообразные религиозные верования и по сей день оказывают ощутимое воздействие на социально-политическую жизнь страны, ритуальная сторона религии является существенной частью культуры и быта индийского общества. Из двух основных сторон религии – канона и ритуала, ритуал наиболее подвижен и подвержен влиянию времени. Зачастую именно ритуал, а не установившийся веками канон позволяет четко дифференцировать современные культовые течения, генетически восходящие к одному источнику.

В данной статье рассматриваются специфические черты ритуала одного из наиболее важных памятников пуранической литературы Девимахатмья = ДМ (IV-VI вв. н.э., входит в состав Маркандея-пураны). ДМ в течение полутора тысячелетий является своеобразной структурной канвой для многочисленных ответвлений тантризма и шактизма. Анализ ритуала в ДМ позволяет выявить исторические и социальные корни ряда модернистских религиозных учений, наметить подходы к критическому изучению их обрядово-ритуальной стороны.

Ритуал в ДМ состоит из трех основных элементов, присущих традиционному индуизму: ритуальных гимнов, жертвоприношений и аскезы.

Гимны в ДМ (4 гимна-стути: I,53-67; IV,2-26; V,7-38; XI,2-35 и один гимн-атмастути, XII,1-28)¹ занимают около одной четвертой всего памятника. В тексте подчеркивается преимущество рецитации гимнов перед прочими формами ритуала /XII,19-20/. Это характерно в первую очередь для тантризма. В гимне-атмастути подробно перечисляется, где и когда следует читать священные тексты: во время великих торжеств в честь Девы, во время различных молений и жертвоприношений, а также в случаях многих жизненных затруднений /XII,1-28/. Чтение гимнов помогает в приобретении богатства, зерна, детей, семейного счастья, отваги в битвах, здоровья /XII,17-20/. Ритуальные гимны выполняют ряд функций, обычно присущих так называемой "черной магии" – устраняют злоеющие предзнаменования и страшные затмения планет, бедствия, порожденные

холерой, успокаивают детей, одержимых злым духом, отнимают силу у людей дурного образа жизни, уничтожают злых духов /пишачей/, приносят гибель врагам /ХП,7-15/. Чтение священных текстов прогоняет дурные сны и навевает хорошие /ХП,15/. Здесь можно усмотреть следы ведийских поверий, согласно которым за греховные сны человек отвечает перед богами². Последствия таких снов устраняются заклинаниями, магическими формулами. Как указывается в ДМ, гимны принимают рассорившихся друзей. В этом можно усмотреть антипод известного тантрического обряда "видвеша" – порождение вражды между друзьями (упоминается в Шарадатилакатантре). При обряде видвеша поклонялись богине Алакшми³, имя которой также встречается в ДМ /IV,3/. В тексте неоднократно подчеркивается, что гимны даруют бесстрашие. Перечисляются различные виды страха: страх, порожденный враждой, страх перед врагами, грабителями, царями, оружием, огнем и потоком вод /ХП,4-25/. Подробно называются порождающие страх ситуации, от которых человек может спастись, прибегнув к чтению гимнов: во время пожара, в лесу, в плену, в тюрьме, погибая в бушующем море или в страшной битве /ХП,24-28/. Под страхом тантрики в первую очередь понимают страх перед бытием вообще и, в частности, перед смертью. Истинный тантрик должен быть бесстрашен⁴. С этим связано практикуемое некоторыми ответвлениями тантризма и шактизма (напр. сектой шававада) совершение обрядов на местах сожжения трупов.⁵

Сравнительно мало места уделено роли гимнов в спасении человека от "пути бытия" и непосредственно связанным с этим морально-этическим концепциям. Гимны, как говорится в ДМ, отдаляют от человека дурные деяния и бедствия, порожденные дурными деяниями, устраняют прегрешения, даруют ум, прозревающий истину, спасают живые существа от будущих рождений /ХП,2-23/. Причем, понятия "дурные деяния" и "прегрешения" следует понимать в данном контексте несколько расширенно – дурно все, что препятствует человеку на его пути к "конечному освобождению"⁶.

Таким образом, гимны приносят почитателю богини Девы (центрального мифологического персонажа ДМ) как вполне реальные земные блага, так и избавление от будущих рождений. Это – еще одно из проявлений синкретического характера культа Девы.

Ж е р т в о п р и н о ш е н и я. В традиционном индуизме и, в особенности, в брахманизме им отводится главенствующая роль. В ДМ жертвоприношения также составляют важную часть ритуала. Специфической чертой жертвоприношений в ДМ является принесение в жертву домашних животных и человеческой крови /ХП,9-II/. Последнее

правомерно рассматривать как субститут человеческих жертвоприношений. В ряде современных культов человеческие жертвоприношения приняли характер самоистязаний. Многочисленны сцены, где богини-шакти Кали, Чамунда, Нарасинхи и прочие "матери" пожирают плоть и пьют кровь поверженных асуров /УШ, 51-61; IX, 35/. Мотив обескровливания особенно наглядно прослеживается в эпизоде битвы с асуром Рактавидхей, каждая капля крови которого превращается в его двойника /УШ, 40-50/. Подробные описания разрубания тел поверженных врагов, отсечения рук и ног, отделения внутренностей и пр. являются в данном контексте не просто художественными описаниями, а, вероятно, изображают ритуальное расчленение жертвы во время обрядовых действий.

Кровяные жертвоприношения уходят своими корнями в местные культы богинь-матерей. В свете тантрических представлений расчленение тела, обескровливание и отделение внутренностей может интерпретироваться как различные стадии разъединения элементов "джива", из которых состоит любое живое существо.

Поединки Девы с асурами (Махисей, Шумбой, Нипшумбой и др.) можно рассматривать и как ритуальное единение мужского и женского начала. Сходную мысль высказал Д. Косамби в работе "Миф и реальность", где он проводит тождество между Махисей и Шивой⁷. В ДМ содержатся и элементы принесения в жертву опьяняющих напитков - перед решающей битвой с асуром Махисей Дева употребляет "панам" /Ш, 33/.

Перечисленные выше виды жертвоприношений свойственны в основном тантрикам (в особенности культ шакти) и входят в состав тантрического жертвоприношения панчататтва (принесение в жертву мяса, рыбы, вина, зерна и ритуальное единение с женщинами). Прочие формы жертвоприношений Девы - принесение в жертву риса, цветов, курение благовоний, окропление водой и т.п. не являются отличительными и присущи как тантризму так и традиционному индуизму в целом.

Отметим еще ряд особенностей жертвоприношений культа Девы. К ним относится акцентация сакральной функции огня (жертвоприношения агниварья, бали, хома, вахнихома). Огонь выступает не только как посредник между жертвователем и Девой, но иногда и отождествляется с Девой (ср. имена Девы: Кали и Калика, которыми в ведах обозначался самый свирепый из семи жертвенных языков бога огня Агни). Другой характерной чертой жертвоприношений культа Девы является то, что их можно было совершать ночью, в отличие от жертвоприношений в традиционном индуизме (ср. имена Девы: Великая

ночь - Махаратри, I, 59, Ночь чар - Мохаратри, I, 59).

Эти особенности ритуальных жертвоприношений особенно ярко проявляются в дни больших торжеств, посвященных Девы /XII, 9-II/, которые проходят на 8-ой, 9-й и 14-ый день осеннего месяца ~~ашвина~~ (6-ой месяц индийского календаря, соответствует сентябрю-октябрю). Сравнительный материал из других пуран - Девы-пураны, Гаруда-пураны, Вишнудхармттара-пураны, Сканды-пураны⁸ помогает вскрыть социальную основу этих празднеств. Согласно Девы-пуране, во время празднеств воздвигали особые павильоны и устанавливали в них статуи богини, сделанные из золота, серебра, глины или дерева. Вместо статуи могли установить и символическое изображение Девы в виде меча или копья. В кульминационный день празднества, царь ночью сам совершал различные магические обряды, приносящие победу над врагами. Гаруда-пурана предписывает поклонение изображению Девы (Дурги) в виде богини с 18-ю руками, в каждой из которых она держит оружие. В конце праздничной ночи в жертву богине приносили пятилетнего быка. По Вишнудхармттаре-пуране в эти дни следовало почитать Девы (Бхадракали), царские реалии и оружие. В Сканды-пуране упоминаются обряды поклонения Девы (Йогешвари), центральным моментом которых было символическое подношение богине меча. Празднество заканчивалось церемониальным шествием. Воины во главе с царем сопровождали колесницу со статуей богини. На празднестве маханавами Девы поклонялись и как Непобедимой - Апараджита /ср. У, 4/. Апараджита даровала победу царям и воплощалась в их оружие.

Приведенные выше обряды явно указывают, что в эпоху пуран эти празднества, а следовательно и культ богини в целом были тесно связаны с общественными потребностями времени, с укреплением военного могущества и царской власти.

Аскеза занимает особое место в ритуале. Она является средством достижения божественных почестей, получения божественных даров - бессмертия, непобедимости, высшей власти. Аскезу совершают все основные мифологические персонажи ДМ - богиня Девы (ср. эпитет Девы: Выполняющая великий обет - Махаврата, УI, 8), асура Махиша, царь асуров Шумба и др. В ДМ приводится подробное описание аскезы в честь богини Девы, которую в течение трех лет совершали царь Суратха и вайшья Самадхи: они сделали из глины изображение богини, установили его на песчаной косе и стали поклоняться Девы, читая гимны, совершая жертвоприношения, воздерживаясь от пищи и предаваясь размышлениям /XII, 4-9/.

Подвижничество совершали обычно в священных местах, находив-

лились близ слияния рек и получивших название девипитх. Традиция насчитывает 108 девипитх, куда, по преданию, попали части тела Девы (в ипостаси Сатидевы)⁹. В разных девипитхах Деви почитают под различными именами. Ряд имен Деви, встречающихся в ДМ: Бхавани, Бхадра, Вайшнави, Вишвешвари, Гаури, Мата, Махадеви, Сваха, Шакти и многие другие можно соотнести с конкретными местами поклонения Деви. Если мы попытаемся определить местоположение девипитх, то выяснится, что большинство из них образует своего рода цепь, простирающуюся от современной Махараштры до современной Бенгалии.

Суммируя сказанное о ритуале, отметим, что ритуал культа Деви содержит как общие черты, присущие традиционному индуизму — гимны, бескровные жертвоприношения и аскеза, так и отличительные черты более частного характера — жертвоприношения скота и человеческой крови, явное расширение сакральной функции огня и следы обрядов, связанных с сексуальным общением полов и употреблением опьяняющих напитков.

¹ Здесь и далее все сноски на текст Девимахатмья даются по изданию Devimahatmyam. Markandeyi Purani sectio, edidit latinam interpretationem annotationesque, adiecit Ludovicus Poley. Berolini, MDCCCXXXI. Римскими цифрами обозначаются главы, арабскими — стихи.

² Ригведа. Избранные гимны. Перевод, комментарий и вступительная статья Елизаренковой Т.Я., М., Наука, 1972, с.366.

³ V.Bh.Mishra, Religious Beliefs and Practices of North India during the Early Mediaeval Period. Handbuch der Orientalistik, 2 Ab., Ergänzung band. III, Köln, 1978, p.28.

⁴ См. A.Avalon, Principles of Tantra. London, 1916, vol.1, p.97.

⁵ Benjamin Walker, Hindu World. London, 1968, vol.II, p.130-131.

⁶ Tantra of the Great Liberation. Ed. by A.Avalon. London, 1913, p.CXXXVIII.

⁷ D.D.Kosambi, Myth and Reality. Bombay, 1962, p.3-8.

⁸ См. V.Bh.Mishra, УК.Соч., p.53-54.

⁹ См. V.Mani, Puranic Encyclopaedia. Delhi, 1979, p.219-220.

**"ПОВЕСТЬ О ГУСЮ-ЛАМЕ" В РУКОПИСЯХ
МОНГОЛЬСКОГО ФОНДА ЛО ИВ АН СССР
Часть I**

На протяжении всей истории существования Азиатского Музея (с 1930 г. Института востоковедения АН СССР) работа по изучению и публикации памятников письменной монгольской литературы, начало которой было положено 150 лет назад изданием Я.И.Шмидтом летописи Саган-Сэцэна,¹ всегда оставалась одним из важнейших направлений научного творчества монголоведов. Результатом этой работы явилось введение в научный обиход целого ряда ценнейших письменных источников, не встречавшихся в европейских и иных, расположенных за пределами Советского Союза и МНР, собраниях монгольских рукописей и ксилографов.² Работа по выявлению и изданию редких образцов письменной словесности монгольских народов продолжается в стенах ЛО ИВ и в настоящее время.³ Это сообщение также посвящено одному из произведений монгольской письменной литературы, практически неизвестному специалистам-монголоведам.

"Повесть о Гусю-ламе" - сравнительно небольшое по объему сочинение, распространявшееся под самыми разнообразными заглавиями исключительно в рукописном виде - представлено в монгольском фонде Института девятью рукописями: (С 236) - *Qutuγ-tu Gūsū blam-a-yin qamuy amitan-i tamu-ača tonilyaysan orosiba*; (С 391) - *Töbödi -yin xutuqtu Gūsū blama nirvān boluqsani touji orsibo* (*Xutuqtu Gūsū blamayin Erligiγin zakā*); (F 80) - *Qutuγ-tu Gūse <Gusi> blam-a-yin qamuy amitan-i tamu-ača tonilyaysan āistar orošiba*; (Q 262) - *Tanggad-un qutuγ-tu Gūsū blam-a-yin nirvan boluysan dūsi(!) / =tuji/*; (Q 367) - *Qutuγ-tu yeke Gūsū blam-a-yin tuuji ene bui*; (Q 681) - *Qutuγ-tu Gūsū blam-a-yin āastar*; (Q 2157) - *Adistu boyda-yin lüngdün orsiba*; (Q 693) - *Qutuγ-tu Gūsū blam-a nertü sudur-a orošiyulabai*; (Q 1969) - *Qutuγ-tu Gūsū blam-a-yin čidig mör-ün tuuji sudur orošibai*.

Первое упоминание о существовании этой повести можно найти в "Списке материалов Ц.Жампаланова и Б.Барадийна",⁴ где учтена одна из перечисленных выше рукописей, вошедшая в состав второй коллекции Ц.Жампаланова в монгольский фонд Института под шифром F 80. В переводе заглавия рукописи, помещенном в "Списке", имя героя сочинения передано в форме "Тоуши". Однако это несомненная ошибка, поскольку и в рукописи, и в заглавии на старомонгольской графике,

приведенном в "Списке", это имя вполне определенно можно прочесть как "Гусэ". Правда, и вариант "Гуши" имеется на обложке рукописи F 80,⁵ но это уже одна из позднейших интерполяций, коими изобилует и весь текст рукописи, вписанная красными чернилами (весь первоначальный текст записан черными чернилами).

Такое искажение написания имени ламы послужило причиной последующих недоразумений. В немалой степени это объясняется тем, что судя по изданным к настоящему времени каталогам коллекций монгольских рукописей и ксилографов Европы, США, Японии, а также и МНР, "Повесть о Гусэ-ламе" не встречается ни в одной из них. Отсутствует она и в монгольском собрании Восточного факультета ЛГУ. Таким образом, единственным фондом, обладающим упомянутым сочинением является пока фонд ЛО ИВ. Потому-то, при необходимости упоминания или ссылки на это произведение, монголоеды вынуждены были опираться исключительно на сведения, содержащиеся в "Списке". Так, в частности, поступили и В.Хайссиг, передавший имя ламы в форме "Гоуши",⁶ и В.Ц.Найдаков, автор раздела "Зарождение бурятской литературы", в "Очерках истории культуры Бурятии", переделавший это имя в "Гонши".⁷ Причем, еще большим недоразумением, на наш взгляд, является то, что В.Ц.Найдаков поместил напу повесть, в которой судя даже по цитированному им заглавию, содержится история "путешествия" в ад, среди описаний реальных путешествий, совершенных бурятскими ламами к святым местам Тибета и Индии в конце XVII-XIX вв.

Но, очевидно, искаженными являются не только форма "Гуши" и производные от нее "Гоуши", "Гоуши", "Гонши", а и форма "Гусэ", помещенная на обложке рукописи F 80. На это указывает то, что во всех остальных семи рукописях на старомонгольской графике, имеющих в рукописном отделе ЛО ИВ, да и в тексте самой рукописи F 80 имя ламы неизменно передается в написании, которое можно прочесть как "Гусу" или "Госи". Окончательную ясность вносит рукопись С 391, записанная на ойратском "ясном письме", в которой это имя однозначно читается как Гусу (на обложке - Гусу).

Ни одна из имеющихся в нашем распоряжении рукописей не содержит колофона. Поэтому невозможно с абсолютной точностью установить время и место появления этого произведения. И только на основе результатов палеографического и текстологического анализа возможно хотя бы приблизительно определить хронологические рамки и область первоначального распространения "Повести о Гусэ-ламе". Так, о рукописи F 80 в "Списке" сказано, что это "список со старинной бурятской рукописи, слог старинный; небрежного письма".⁸ Здесь, ви-

димо, необходимо уточнить понятие "старинная бурятская рукопись". Дело в том, что поскольку ранний период развития бурятской письменности приходится на вторую половину XVIII в., то в рамках бурятской письменной литературы определение "старинный" оказывается применимым к сравнительно недавним по времени происхождению письменным образцам. Причем, первоначально письменность у бурят использовалась главным образом в делопроизводстве и при составлении сборников степных законов.⁹ И только позднее, уже с конца XVIII-начала XIX вв. стало развиваться бурятское летописание и активно распространяться буддийские, преимущественно переводные, сочинения. Правда с 60-х годов прошлого столетия стали появляться и сочинения бурятских лам. Особенно многочисленны были работы, принадлежащие перу Дылгырова и Данджинова, во множестве печатавшиеся ксилографическим способом в печатных мастерских бурятских дацанов.¹⁰ Однако эти сочинения едва ли можно причислить к подлинно художественной литературе, ибо содержат они весьма однообразные наизидания о пользе религии и необходимости исполнения нравственных заповедей буддизма. Среди литературных произведений, отпечатанных в Бурятии, находим в основном переводы индо-тибетских сказок и легенд, изданные прежде в Пекине и Монголии. Произведения же оригинальной словесности бурят не только не печатались в дацанах, но и в рукописном виде встречаются не часто. Объясняется это, несомненно, преимущественно устной традицией ее бытования.¹¹ Потому-то "Повесть о Гуси-ламе", являвшая собой, по словам составителя "Списка", "образчик чисто народно-религиозной литературы в начале распространения буддизма среди бурят",¹² представляет несомненный интерес для изучения истории письменной литературы бурят.

Необходимо, однако, прежде всего выяснить — действительно ли это "образчик" литературного творчества бурят. Ведь утверждение о его бурятском происхождении основано лишь на знакомстве с одной "старинной" рукописью, с которой и была выполнена копия, поступившая в Азиатский Музей. Нам не довелось ознакомиться с оригиналом и потому не можем судить о действительном времени его происхождения. Что же касается в данном случае определения "старинный", то выше мы уже отмечали реальное его значение для бурятской письменной литературы. Остальные известные нам рукописи повести на старомонгольской графике датируются XIX в., причем четыре из них — С 236, Q 262, Q 367 и Q 693 — написаны, судя по фактуре бумаги /на листах рукописи Q 693 имеется даже филигрань: "1825"/, чернилам и почерку, в первой половине XIX в. Следовательно, на ма-

термале имеющихся письменных источников на старомонгольской графике, временем появления записей повести можно назвать первую половину или даже первую четверть XIX в.

Но все же, вероятнее всего, что рукописные образцы "Повести о Гусю-ламе" появились значительно раньше и основание к такому предположению дает ойратская рукопись из собрания ЛО ИВ. Эта рукопись, которую следует датировать не позднее чем XVIII в., является старейшей по происхождению среди всех известных ныне списков. И хотя, основываясь на более раннем происхождении ойратской рукописи можно было бы предположить и об ойратском происхождении самой повести, но сличая текст рукописи С 391 с рукописями на старомонгольском письме, нетрудно заметить, что ойратская версия подверглась уже некоторой литературной обработке и является вторичной по отношению к монголографичной версии. Следовательно еще в XVIII в. существовали рукописи на уйгуро-монгольском письме, взятые за основу при переложении на западнотюркское "ясное письмо".

Рукописи повести, имеющиеся ныне в фонде ЛО ИВ, позволяют с большей долей вероятности судить и о районе преимущественного распространения (а возможно и появления) этого произведения письменной литературы монгольских народов, ибо в дополнение к двум рукописям, имеющимся в старой части фонда Института (с 236, ф 80) добавилось еще шесть рукописей (шифр q), выделенных при разборке тибетского фонда ЛО ИВ.¹³ Все указанные рукописи бурятского происхождения, о чем свидетельствует, например, орфография их, изобилующая существенными отклонениями от норм монгольского классического письменного языка. Такие перемены в орфографии наиболее типичны как раз для бурятских письменных материалов и вызваны стремлением бурятских переписчиков приблизить устаревшую классическую орфографию к нормам живой, разговорной речи. В результате, многие слова в рукописях "Повести о Гусю-ламе" изменены почти до неузнаваемости. Этим обстоятельством, кстати, и вызвано появление многочисленных интерполяций в рукописи ф 80, дающих общепонятное, литературное написание, разъясняющее во многих случаях бурятские орфографические новации. Представляется маловероятным, чтобы бурятские переписчики сумели до такой степени переработать текст, записанный прежде монгольскими литераторами. Таким образом, мнение составителя "Списка" о бурятском происхождении повести подтверждается вполне.

В неменьшей мере на это указывает и наличие значительного влияния народных представлений о загробном существовании на эска-

гологическую картину, помещенную в повести. Но этот аспект будет специально рассмотрен уже во второй части статьи.

1. I.J.Schmidt, Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses. Verfasst von Ssanang Ssetsen Chungtaidschi der Ordus. St.-Pbg., 1829.
2. См. напр.: Б.Я.Владимирцов, Монгольский сборник рассказов из Rañcatantra. Пг., 1921; "Шара туджи" - Монгольская летопись ХУП. Сводный текст, перевод, введение и примечания Н.П.Шастиной, М.-Л., 1957; Гомбоджаб, Ганга-йин урусхал. (История золотого рода владыки Чингиса. - Сочинение под названием "Течение Ганга"). Издание текста, введение и указатель Л.С.Пучковского, М., 1966; Ц.Дамдинсүрэн, "Рамаана" в Монголии, М., 1979.
3. К изданию подготовлена монография "Повесть о Чойджид-дагини". Издание текста, транслитерация, перевод и исследование А.Г.Сазыкина.
4. Список материалам Ц.Жамцаранова и Б.Барадийна. 1903-1904. - "Известия императорской Академии Наук. 1905. Март. Т.ХХП, № 3, с.67.
5. В монгольском фонде ДО ИВ имеется, правда, и рукопись, озаглавленная как "Güüsi neritü bayši-yin tuuji orosiba" - (С 207). Но под этим заглавием находится другое произведение более известное как "Повесть о мальчике на черном неоседланном быке" (Jayidan qar-a er-e üker-tü köbegün-ü tuyuji).
6. W.Heissig, Geschichte der Mongolischen Literatur. B.I. Wiesbaden, 1972, с.99.
7. Очерки истории культуры Бурятии. Т.1. Улан-Удэ, 1972, с.391.
8. Список, с.67.
9. Очерки, с.373; Д.Д.Доржиев, Ранние памятники бурятской письменности. - В сб.: "Материалы по истории и филологии Центральной Азии". Вып.4. (Труды Бурятского Института общественных наук. Вып.12. Серия востоковедения). Улан-Удэ, 1970, с.107-112.
10. Б.Я.Владимирцов, Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Азиатский Музей Российской Академии Наук от профессора А.Д.Руднева. Пг., 1918, с.1559-1561.
11. А.Б.Соктоев, Становление художественной литературы Бурятии до октябрьского периода. Улан-Удэ, 1976.
12. Список, с.67.
13. А.Г.Сазыкин, К характеристике собрания монгольских рукописей и ксилографов Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР (шифр Q). - ШП и ПИКНВ, XV. М., 1980.

ОБ АВТОРЕ "НАГАРАКЕРТАГАМЫ" – ПИСЬМЕННОГО
ПАМЯТНИКА СРЕДНЕВЕКОВОЙ ИНДОНЕЗИИ

Одним из немногих известных науке источников о государстве Маджапахит (1293–1527 гг.), могущественной империи, ставшей символом борьбы индонезийского народа за независимость, является поэма-хроника "Нагаракертагама". Она создана в 1365 г. и относится ко времени правления Хаям Вурука (1350–1389 гг.), при котором Маджапахит достигает своего расцвета.

"Нагаракертагама" содержит обширные сведения по политической, социальной и аграрной истории государства Маджапахит, причем многие из них подтверждаются официальными документами, актами Хаям Вурука и эпиграфикой. Это позволяет считать "Нагаракертагаму" ценнейшим источником по истории раннего Маджапахита, хотя необходимо, конечно, учитывать, что по жанру поэма – панегирик монарху, создатель памятника – убежденный представитель класса феодалов.

Автор "Нагаракертагамы" говорит о себе в тексте поэмы, как правило, в третьем лице и именует себя Прапаньчей. Впервые это имя упоминается в четвертой главе "Нагаракертагамы" (17 песни, 8 строфа) среди имен придворных, принимавших участие в паломничестве Хаям Вурука к храму Лумаджанг на Восточной Яве:

"Он, скрывающийся под именем Прапаньчи, был среди них и восхвалял монарха.

Никто иной, как прославленный поэт, сын великого поэта, был рядом с правителем, прославляя его стихами. Он высший буддийский священнослужитель, по воле монарха сменивший своего отца.

Все буддисты выражают ему свое почтение и следуют его поступкам."¹

В главах 4, 5 автор рассказывает о его поездках в буддийские храмы с инспекционными целями. И, хотя мы не располагаем возможностью подтвердить авторские заявления о себе самом и его отце сведениями из других источников, нет оснований ставить эти заявления под сомнение.

Имя Прапаньчи встречается также в заключительной пятнадцатой главе (94 песни, 1 строфа), где перечисляются его другие, помимо "Нагаракертагамы", произведения.²

Таким образом, как следует из источника, авторство "Нагаракертагамы" принадлежит крупному сановнику, высшему буддийскому священ-

послужителю и идеологу Маджапахита, прославленному поэту, именуемому в тексте поэмы Прапаньчей.

В заключительных песнях "Нагаракертагамн" (с 95 по 98) говорится о судьбе Прапаньчи. Из анализа этих песен становится ясно, что автор памятника впадает в немилость, покидает двор, становится отшельником, живет в горах, где и завершает "Нагаракертагаму".

По мнению индонезийского ученого Слатеммуллоно, опала была вызвана тем, что Хаям Вурук, а за ним и двор приняли индуизм.³

В Маджапахите XVI в. господствовали две религии: индуизм и буддизм. Во время правления Хаям Вурука буддизм все больше отодвигается на задний план. Описывая святилища Явы, Прапаньча с грустью пишет о заброшенных буддийских храмах и монастырях. В 56 песне он упоминает факт разграбления храма Джаява на горе Кумукус, где была похищена золотая статуя Будды. Прославляя Хаям Вурука, Прапаньча вынужден уподоблять его богам индуистского пантеона. Монарх сравнивается с богом солнца Сурьей, с Индрой, с богом ветра Вайу. В заключительной главе Прапаньча пишет: "Поместине он — прославленный Гиринатха (Шива), который воплотился в нем, чтобы в мире царило благополучие".⁴

В связи с непопулярностью буддизма при дворе Прапаньча и был вынужден оставить свой пост.

Говоря об отношении двора к нему, он пишет с грустью: "Сей час только одно чувство у поэта: это стыд. Он стал объектом насмешек. Двор считал его угрюмым, чопорным, грустным, неговорчивым. Они не видели его честности, верности и других достоинств".⁵ Он называет себя Винада, что означает "гонимый", "критикуемый".

Однако со всей определенностью можно констатировать, что Прапаньча не было подлинным именем поэта. Это литературный псевдоним создателя "Нагаракертагамн". Буквально это слово означает страсть. В источнике имя Прапаньча всегда употребляется со словом "marab", что означает "прозвище", "псевдоним". В современном яванском языке также встречается слово "paraban", производное от "marab", с тем же значением.

В связи с этим возникает вопрос, каково подлинное имя автора памятника? Впервые этот вопрос был поднят голландским исследователем Х. Керном в его комментарии к голландскому переводу "Нагаракертагамн".⁶ Х. Керн полагал, что автор памятника носил имя Прапаньча как высший буддийский священнослужитель, а под именем Винада он был известен в миру. Однако с этим мнением Х. Керна трудно согласиться.

Сламетмульоно⁷ свой анализ "Нагаракертагамы" начинает с выяснения подлинного имени автора памятника. Отталкиваясь от содержания "Нагаракертагамы" и привлекая официальные акты Хаям Вурука, Сламетмульоно приходит к выводу, что подлинным именем автора было Канакамуни.

Суть его рассуждений сводится к следующему. "Нагаракертагама" закончена в 1365 г., то есть после того, как автор оставил двор и сложил с себя ранг высшего буддийского священнослужителя. Во второй главе "Нагаракертагамы" (12 песня, I строфа), где описываются жилища дома высших сановников Маджапахита, упомянуты и дома высших индуистских и буддийских священнослужителей. "На востоке в окрестностях столицы живут шиваиты. Их главой является почтенный и знаменитый Брахмараджа. На юге живут буддисты. Их главным священнослужителем является прославленный Нади".⁸ Таким образом высшим буддийским священнослужителем, преемником Прапаньчи на этом посту стал Нади. Главой же шиваитов был Брахмараджа. Имя Брахмараджа встречается также в грамоте из Бендасари Хаям Вурука (1364?).⁹ В ней, помимо имени Брахмараджи, упомянуто и имя высшего буддийского священнослужителя Канакамуни. В этой грамоте имя Нади не встречается. Из сравнения I строфы 12 песни "Нагаракертагамы" и грамоты Бендасари Сламетмульоно приходит к выводу, что подлинным именем создателя памятника было Канакамуни.

Однако этот вывод индонезийского исследователя нельзя считать бесспорным. Уязвимым местом в рассуждениях Сламетмульоно является отсутствие точной датировки грамоты из Бендасари.

Паломничество Хаям Вурука к храму Лумаджанг, как следует из четвертой главы "Нагаракертагамы",¹⁰ состоялось в 1359 г. За год до этого события, по приказу монарха, была издана грамота из Травулана,¹¹ в которой определяется порядок перевозки людей и грузов на паромов через реку Брантас на Восточный Яве. В ней указано, что высшим буддийским священнослужителем Маджапахита был Надендра.

Имя Надендра встречается также в грамоте из Секара,¹² изданной Хаям Вуруком в 1360 г., где перечисляются имена крупных сановников Маджапахита, в частности Мпу Дами, упомянутого в 72 песне 5 строфе "Нагаракертагамы".

Из анализа грамот из Травулана и из Секара следует, что высшим буддийским священнослужителем Маджапахита в период, описанный в "Нагаракертагаме", был Надендра.¹³ Если мы сопоставим приведенные выше (см. с. 1-2) сведения о Прапаньче с данными грамот Травулан и Секара, то правомерно будет предположить, что Прапаньча и Надендра — одно лицо. Таким образом мы получаем цепочку имен автора

"Нагаракертагамы": Прапаньча - Винада - Надендра.

1. Pigeaud T.G.Th., Java in the 14 Century. A Study in Cultural History. The Nagarakertagama by Rakawi Prapanca of Majapahit. 1365 A.D., vol.3, the Hague, 1961, p.22.
2. "Шака Кала" ("Хроники"), "Ламбанг" ("Символ"), "Парва Сагара" ("Океан рассказов"), "Бисма Шарана" ("Покровительство Бисми") и "Сугата Парваварнана" ("Рассказы о буддийском учении").
3. Slametmuljana, Menudju puntjak kemegahan. Sedjarah keradjaan Madjapahit, Djakarta, 1965, hal. 17.
4. Pigeaud T.G.Th., Java..., vol.3, p.110.
5. Там же, p.II3.
6. Kern H., Verspreide geschriften, d.8, the Hague, 1917, p.118.
7. Slametmuljana, Menudju..., hal. 16-22.
8. Pigeaud T.G.Th., Java..., vol.3, p.14.
9. Грамота "Бендасари" обнаружена на Восточной Яве в окрестностях селения Бендасари. В ней говорится о решении суда в пользу некого Сараны в его споре с неким Авунгой Харсой по поводу права собственности на землю в районе Манук. Грамота опубликована в работе Н.Крома "Oud-javaansche oorkonden, Batavia, 1913. Ее порядковый номер LXXXV. Этот документ в исторической литературе известен просто как LXXXV.
10. Pigeaud T.G.Th., Java..., vol.3, p.22.
11. Pigeaud T.G.Th., Java..., vol.3, pp.157-161, Jamin, Tata-negara Madjapahit, dj.2, Djakarta, 1962, hal.112-116.
12. Krom N., Tijdschriften voor Indische taal, -land en volkenkunde uitg.door Bataviaasch Genootschap, d.58, Batavia, 1911, pp.433-434.
13. Pigeaud T.G.Th., Java..., vol.3, p.65.

С. А. Школяр

**"РАЗНЫЕ ЗАПИСИ" ЛИ СИНЬЧУАНЯ КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ
ВОЙНЫ 1206-1208 ГГ. МЕЖДУ ГОСУДАРСТВАМИ СУН И ЦЗИНЬ**

Среди источников по истории войны 1206-1208 гг. между государствами Сун (960-1279 гг.) и Цзинь (1115-1234 гг.) обилием и разнообразием материалов отличаются два сборника под общим названием "Цзянь-янь илай чаоэ цзацзи" (Разные записи [о событиях] при императорском дворе и среди народа [с периода лет] Цзянь-янь), создан-

ные Ли Синьчуанем (1167-1244 гг.), одним из крупнейших историков и литераторов своего времени. Еще в юные годы, помогая отцу, Ли Шунчэню, архивариусу Дворцовой Палаты, в его служебных делах, Ли Синьчуань получил доступ к копиям многочисленных документов по истории династии Сун с момента переезда императорского двора на юг (1127 г.), собирал всевозможные свидетельства о деятельности выдающихся личностей, записывал содержание дискуссий, бесед, опрашивал очевидцев событий и т.п. Эти и другие материалы легли в основу первого сборника "Разных записей", охватывающего период с 1127 по 1202 г. Работа над ним, начатая в 1187 г., завершилась зимой 1202 г., уже после того, как 13 марта того же года правительством императорского фаворита Хань Точжоу (1152-1207 гг.) было издано распоряжение о запрете на выпуск новых и специальной цензуре существующих неофициальных исторических произведений.

Критически относясь к своему труду и отмечая наличие в "Записях" лакун, иногда излишнюю краткость изложения, погрешности стиля, преобладание статей о событиях более чем полувековой давности, Ли Синьчуань продолжил работу и в конце 1205 г. завершил новую книгу под традиционным названием "Суй Цзи" (Продолжение "Записей"), однако не решился обнародовать обе книги. Лишь после казни Хань Точжоу в 1207 г. Ли Синьчуань вновь обратился к "Суй Цзи", пополнил книгу новыми статьями и превратил во второй сборник "Разных записей", который закончил осенью 1216 г. Следует отметить, что данные его современника Чжан Дуаньши (1179-?), согласно которым Ли Синьчуань создал также третий и четвертый сборники "Разных записей", доведя их до последних лет своей жизни /2, с. 1/, не подтверждаются другими источниками.

Материал разнообразных по тематике, но строго систематизированных по определенным разделам статей и заметок в "Разных записях" значительно дополняет содержание династийной истории "Сун ши" и ряда других крупных исторических произведений. Многие статьи выполнены в монографическом жанре "цзи ши бэнь мо" (запись событий от начала до конца), позволяющем автору дать полное и хронологически последовательное изложение темы. Некоторые статьи по форме и стилю сходны с жанром "хуэй яо" (важнейшие материалы).

Китайские историки единодушны в оценке "Разных записей" как исключительно важного источника по истории периода Южной Сун (1127-1279 гг.). По мнению, например, Ма Дуаньлиня (ок. 1250-1325 гг.), эта книга является "наиболее подробной среди всех частных истории, [написанных] со времени переезда на юг" сунского императорского двора, а Ван Шичэнь (XVI в.) образно называет ее "большим паль-

цем" среди исторических произведений, поскольку "и в основных положениях, и в мелочах [книга] абсолютно правильна и понятна" /I, предисловие/. Под "правильностью" здесь имеется в виду соответствие требованиям историографической традиции, предъявлявшимся как к форме, так и к содержанию частных сочинений, в которых интерпретация фактов и деятельности лиц не должна была противоречить версии официальных историй. Действительно, приводя подробности событий, порой только упомянутых в "Сун ши", автор "Разных записей" в основном не расходится с династийной историей в оценке характера этих событий. Это понятно, ибо при работе над книгой он опирался главным образом на официозные документы, позднее использованные дворцовыми историками и для создания "Сун ши". Материалы, почерпнутые "среди народа", т.е. не принадлежащие к категории официальных, как правило иллюстрируют, дополняют эти последние, изредка сопоставляются с ними и никогда не используются в целях их критики. В недостаточном отражении неофициальных материалов, недооценке их роли как исторического источника Ли Синьчжуаня упрекает, например, Чжоу Ми (1232-1308 гг.), один из крупнейших китайских историков XIII в. /3, с.8/.

Нельзя не отметить, что при составлении первого сборника "Разных записей" Ли Синьчжуань придерживался принципа более свободного препариования материалов, о чем говорит в предисловии, отстаивая, в частности, право историка в интересах объективности писать равно "о добре и зле, заслугах и упущениях" творящих историю людей. Однако критика друзей, настоятельно советовавших автору усилить социально-дидактическую направленность книги, чтобы не навлечь гнева императорского двора /I, предисловие/, обстановка гонений на частные исторические произведения, в которой создавалось "Продолжение "Записей", наконец, желание Ли Синьчжуаня добиться признания своему труду со стороны властей - все это побудило его во многом поступиться своими идеалами и превратить свое сочинение фактически в полуофициальное. Второй сборник "Записей" значительно ортодоксальнее, суше и почти не содержит авторской оценки событий и деятельности исторических лиц, очерки и описания более скупы и односторонни. В этом же сборнике приверженность Ли Синьчжуаня официозным документам переходит в прямую их фетишизацию. Несмотря на то, что второй сборник создавался и во всяком случае редактировался автором в годы, когда деятельности "предателя" Хань Точжоу давали при сунском дворе резко отрицательную оценку, Ли Синьчжуань в основу интерпретации ряда событий (в том числе войны 1206-1208 гг.) кладет документы именно правительства Хань Точжоу,

хотя несоответствие их версий историческим фактам, несомненно, было хорошо известно автору "Разных записей".

Вот лишь несколько примеров. В статье "Начало событий пограничной войны [5-го] Цзя-тай" вину за пограничные провокации 1205 г., а с ней — и за начало войны 1206—1208 гг. Ли Синьчуань возлагает на цзиньцев (аналогичный текст приведен и в "Сун ши") и характеризует предпринимаемые тогда в Южной Сун военные меры как вынужденные и оборонительные /I, с. 456/, хотя общеизвестно, что война явилась результатом авантюристической политики правящих кругов Южной Сун во главе с Хань Точжоу. Сообщая об отказах ряда видных чиновников принять назначения на военные посты, Ли Синьчуань однако не говорит о причине отказов. Между тем он был достаточно осведомлен об этой причине — несогласии с военной политикой Хань Точжоу. У читателя, таким образом, создается впечатление, что подобные действия чиновников ставили под угрозу безопасность Сунского государства, а выдвижение на важные должности в пограничных районах деятелей типа Ли И и Ли Шуана, проводников провокационной политики Хань Точжоу, воспринимается как вынужденное. В другом месте, следуя той оценке, которую правительство Хань Точжоу дало деятельности Фан Синьжу (1177—1222 гг.), Ли Синьчуань называет последнего "бандитом" /I, с. 581/, хотя принципиальная позиция этого незаурядного китайского дипломата на переговорах с цзиньцами фактически сделала возможным заключение мирного договора 1208 г. на приемлемых для китайской стороны условиях, а заслуги Фан Синьжу перед государством уже в те годы были отмечены его современниками. Смерть выдающегося поэта, государственного и военного деятеля Синь Циззи (1140—1207 гг.), еще при жизни получившего всеобщее признание и уважение, вызывает у Ли Синьчуаня сожаление лишь потому, что помешала Хань Точжоу использовать военный талант Синь Циззи в целях продолжения боевых действий против Цзинь осенью 1207 г. /I, с. 582/.

Два последних примера взяты из обширной статьи под названием "Перечень событий в [районах рек] Хуай, Хань и у входа [на территорию] Шу в период войны, [начавшейся в год] бин-инг". Сообщая большой фактический материал о войне 1206—1208 гг., в том числе сведения, не содержащиеся в других источниках, эта статья "Разных записей" не свободна от неточностей в отношении событий, имевших место на восточном и центральном направлениях боевых действий. Значительно богаче информация о происходившем в Сычуани, в частности, много внимания в статье уделено мятежу У Си (о чем помечено в подзаголовке) и изгнанию цзиньских войск из четырех округов сун-

ской провинции Личжоу весной 1207 г. Вообще событиям в Сычуани, являвшейся родиной историка, Ли Синьчуань посвящает множество статей и заметок, в которых подробно обрисовывает экономическое, социальное и военное положение этого района в предвоенный период, противодействие местных чиновников мятежу У Си, его подавление и т.п. Так, заметка "Чжао Цзычжи, Цю Цзунци и Ян Сысинь не желали, чтобы род У передавал по наследству свою военную власть"¹ свидетельствует о стремлении видных представителей сунской гражданской администрации в Сычуани задолго до мятежа покончить с всевластием милитаристов из семьи У /I, с.453/. В заметке "Как сложились обстоятельства, приведшие к тому, что Ань Гуаньвэнь убил У Си"², Ли Синьчуань, не касаясь военно-политических и иных причин краха мятежа У Си, показывает истоки личной неприязни Ань Бина, одного из участников подавления мятежа, к семье У и к самому У Си /I, с.457-458/. В одной из заметок приведен список сычуаньских чиновников в порядке значимости тех заслуг, которые принадлежали им в деле сопротивления У Си или ликвидации его мятежа /I, с.458-459/. В другой заметке примечателен перечень книг о мятеже У Си и его подавлении, написанных по горячим следам событий и, очевидно, использованных Ли Синьчуанем при работе над вторым сборником "Разных записей": перечисляются в том числе и книги видных участников подавления мятежа - Ли Хаогу, Ань Бина, Ян Цзыюаня (?-1207), Бай Цзышэня и других /I, с.457/. Интересна статья "Мятеж племен шапин в год бин-инь", повествующая о восстании одного из туземных племен в Сычуани против сунского владычества в период войны 1206-1208 гг. /I, с.609-612/.

Большая статья "Подневная запись об отстранении от должности, жестоком убийстве Хань Точжоу и мире с врагом в год Кай-си" содержит много фактов о событиях конца войны 1206-1208 гг. в их официальной интерпретации /I, с.434-437/. В других статьях и заметках, которые нет возможности здесь упомянуть, также сообщаются данные, конкретизирующие историю войны, позволяющие полнее представить ее последствия и т.п.

Немало в "Разных записях" материалов, отражающих своеобразие внутрисполитической обстановки в сунском Китае накануне войны, в том числе острейшую борьбу за политическое влияние в стране между "партией" временщика Хань Точжоу и неоконфуцианцами различных школ /см., например: I, с.79-82/. Большой интерес вызывают разбросанные по разным разделам сборников фактические и статистические данные о состоянии экономики Китая и его вооруженных сил, особенно на территории Сычуани, в более чем сорокалетний (1164-1206 гг.) период

мирных отношений между государствами Сун и Цзинь. Следует, однако, отметить, что определение значения этих данных для общей картины состояния экономики и военной мощи южносунского Китая во второй половине XII в. является весьма сложной задачей, требующей специального исследования.

1. Чжао Хуэй (1139-1196 гг.), Цю Чун (1135-1208 гг.) и Ян Фу, занимавшие ответственные посты в администрации Сычуани в последние десятилетия XII в.
2. Ань Бин, крупный сычуаньский чиновник, участник подавления мятежа У Си.

Литература

1. Ли Синьчуань, Цзянь-янь илай чаоэ цзацзи. Серия "Цуншу цзичэн чубянь". Вып. 0836-0841. Шанхай, 1936.
2. Чжан Дуанья, Гуй эр цзи (Собрание "остатков прежней роскоши"). Шанхай, 1958.
3. Чжоу Ми, Ци дун е ий (Речи выходца [из местности], что восточнее [древнего] Ци). Серия "Цуншу цзичэн чубянь". Вып. 2779-2782. Шанхай, 1936.

М. В. Воробьев

О ПРАВЕ РАННЕ-СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЯПОНИИ (к вопросу о типологии восточного права)

Государство и право неразрывно связаны между собой субстанционально, генетически и функционально, т.е. оба эти явления составляют две стороны одного феномена – политической власти. Одна степень этой связи, уровень развития каждой из сторон в процессе связи, конкретные формы связи – все это может быть и бывает личным у разных народов на отдельных исторических этапах их существования.

В Японии на заре государственности в IV–VI вв. степень связи а невысока, развитие чисто политических форм явно опережало развитие форм правовых, к новым государственным институтам приспосабливались, с некоторыми изменениями, привычные нормы обычного ва. В эпоху ранней централизованной монархии (сер. VII–IX/X вв.) связь оказалась наивысшей для средневековой Японии. Уровень развития политических и правовых норм достиг весьма значительной пени. Связь между государственными и правовыми институтами развилась в форме пространного письменного кодекса (гражданско-и уголовного). Кодекс настолько детально оговаривал многие стороны государственной и общественной жизни, что это позволило со-менным японским ученым определить государство той поры как "правовое" (ришурё кокка" – букв.: государство [на основе] уголов-и гражданских законов). В последующие столетия (XI/XII – сер. вв.) в эпоху военного правления (сёгуната), значение права для государственной практики заметно снизилось. Хотя еще появлялись декреты, единые для всей страны, они не публиковались и не разно-лись. К тому же ни по составу, ни по объему они не могли сопер-ять с кодексом "правового государства". В период феодальной дробленности (сер. XV–XVI вв.) роль права упала до самого низко-уровня. Каждое княжество руководствовалось собственными установ-лениями, которые лишь иногда и бессистемно объединялись в сборники.

Вновь возросло значение обычного права. В позднем средневековье, в условиях нового, военного объединения страны (XVII – сер. XVIII вв.), наметилось оживление правотворчества. Однако, прежние кодексы, общие для всего населения империи, оказались вытесненными сборниками законов, особыми для каждого из привилегированных сословий, лишенными систематичности и последовательности. Простое население оказалось, в сущности, изъятым из области государственного права и отдано в сферу действия административных распоряжений и обычного права.

В свете сказанного выглядит перспективным изучение кодекса "правового государства". Само право этой эпохи сложилось на базе как местного обычного права, так и права письменного китайского. Сложившись, оно достигло такого развития, что стало наиболее концентрированным и всеобъемлющим выражением основных политических и общественных идей эпохи, хоть в какой-то степени связанных с государственной властью. Поскольку при создании государственных и правовых норм в Японии в раннем средневековье широко использовали аналогичный опыт соседей – Кореи и Китая, – вопрос о характере японского государства и права той эпохи становится неотъемлемой частью проблемы государства и права средневекового Дальнего Востока. Последняя проблема тоже не изолированная. Она – часть более обширной, восточной (а, отчасти, и мировой) проблемы государства и права в средние века. Изучение государственно-правовых положений этих трех зон (японской, дальневосточной, восточной) способно подвести нас к типологии происхождения – в первую очередь, права, т.е. к типологии основных законов, по которым право, как самостоятельная подсистема, развивалось на Востоке в средние века, или, как часть более обширной системы, содействовало формированию государственного устройства определенного типа.

Фактическая возможность такого многозонального исследования обеспечивается как сохранившимися юридическими источниками, так и проделанной уже работой по истории восточного права. Основным юридическим источником ранне-средневековой Японии является кодекс Тайхо-Ёро рицурё (701–718 гг.), уголовная часть которого (рицү) сохранилась лишь в отрывках, а гражданская (рё) – почти полностью в комментированном издании (Рё-но гига). Первый перевод на европейский (русский) язык этого последнего осуществляется в нашей стране К.А.Поповым. Диахронное сопоставление этого кодекса с более поздними японскими тем более доступно, что многие из последних переведены на европейские языки. Если для истории Японии и японского права это диахронное сопоставление (не раз проводившееся в Япо-

нии) представляет очевидную важность, то для дальневосточного средневекового права, о типологии которого шла речь, несомненно важнее сопоставление синхронное. На этом последнем пути главное внимание должно быть обращено на вторую, дальневосточную зону, прежде всего, на Китай, а конкретно — на кодексы династии Тан. И здесь уже достигнуты известные положительные результаты (труды Нисида Нобору, Согаба Сидзуо, Ян Хунле и др.). К этой зоне можно подключить право корейское, к сожалению, применительно к этому времени плохо сохранившееся, отчасти — вьетнамское, представленное более поздними кодексами. Привлечение источников по праву из третьей зоны (восточной) ограничивается, главным образом, лишь возможностями отдельного исследователя: это право индокитайское, индийское, центрально-азиатское, византийское, ближне- и средне-восточное, мусульманское и т.п. Попытки сопоставления в пределах этой зоны до сих пор малочисленны (С. Вирахол, Дж. ... Симада Масао и др.). Конечно, в правовой сфере этой зоны вряд ли обнаружится последовательная серия близких аналогий с японским материалом, но такое сопоставление может вскрыть некоторые общие законы, по которым развивалась государственная и юридическая мысль на средневековом Востоке на примерно одинаковых стадиях исторического развития.

Конкретные исследования по истории права стран и народов средневекового Востока ведутся довольно интенсивно, в т.ч. и в СССР, где они сочетаются с разработкой общетеоретических проблем (Г.А. Дмитриев, Е.И. Кычанов, Е.Э. Липшиц, А.Д. Папазян, А.Г. Переханян, М.И. Садагдар и др.).

Можно отметить определенные предварительные результаты синхронного изучения правового материала первой и второй зон (Япония и Китай). 30-ть разделов гражданского кодекса Японии VIII в. довольно хорошо поддаются классификации. Первые разделы (1-5) детально регламентируют структуру власти: ранги и должности, перечень, штаты и обязанности всех звеньев централизованного бюрократического аппарата управления, дворов — императрицы, наследника, принцев. Разделы 6-7 имеют дело с синтоистскими празднествами и обрядами, имевшими важное значение для государства, и с буддийским духовенством. Синтоистские и буддийские организации были подчинены правительству. Три следующих раздела (8-10) неизменно пользуются пристальным вниманием ученых: они заполнены статьями, касающимися крестьянских дворов, земли, повинностей. Новые пять разделов (11-15) разбирают разные аспекты положения и деятельности чиновничества: подготовку, назначение, наследование ранга или должности, ат-

тестацию, жалование. Военно-охранные функции устанавливает разделы 16-ый и 17-ый. Следующие десять разделов (18-27) отведены казенному и коронному (дворцовому) хозяйству и обиходу; правилам придворного этикета, ношения одежды, документации; отпускам, трауру. Разделы 28-29 формулируют правила задержания и наложения наказаний, казалось бы, более уместные в уголовном кодексе. Кодекс завершается разделом "Разное" (30). Статьи и разделы кодекса охватывают те стороны жизни страны и населения, которыми государство стремилось руководить непосредственно средствами права и на самом высоком правовом уровне - на уровне кодекса. Крут понятий, подпадающих под действие кодекса, оказался значительным.

В гражданском кодексе Японии VIII в. развиты два принципа: политический и экономический - обусловившие самую возможность существования "правового государства". Первый принцип провозглашал все население страны, и, прежде всего, простонародье "государевыми людьми" (комин), непосредственными подданными императора; второй - вводил верховную государственную собственность на землю (коти). В результате этого "государевы люди" изымались из-под контроля глав кланов и оказались открыты для любого политическо-правового воздействия на них из центра, а государство приобрело исключительное право распоряжаться землей; наделяя крестьян, платя за службу чиновникам, жалую вельмож. Одновременно с этим правительство получило возможность взимать налоги, подати и отработки с крестьян и ремесленников, обеспечив себя материальной базой и экономически контролировать привилегированные слои.

К важнейшим положениям японского кодекса Тайхо-Ёро ре можно отнести табель о рангах, увязанных с должностями; статус чиновничества, назначение, продвижение, жалование и увольнение которого поставлены в зависимость от прохождения службы; признание государственного значения за религиозными организациями (прежде всего, синтоистскими, а за ними - буддийскими); выдвижение конфуцианства на роль государственного этического учения; определение прав и обязанностей государственных крестьянских дворов - держателей наделов, а также - положения несвободных всех разрядов (казенных и частных); введение системы трояких повинностей (налог, подать, отработки); узаконение личной собственности и права на ее отчуждение; определение прав и обязанностей патриархальной крестьянской семьи (в т.ч. брачных, имущественных, наследственных отношений).

Уголовное право (Тайхо-Ёро рипу) сильнее следовало танскому образцу и склонялось в пользу принципа территориальной подсуднос-

ти, обязательного учета (при вынесении приговора), "внутреннего настроя" в момент совершения преступления, идеи компенсации при назначении наказания. Судебная власть не была отделена от административной. Создатели кодекса основной своей задачей считали четкое и неизбежное определение структуры власти и ее претензий к подданным, а не регламентацию отношений между подданными и, тем более, не обоснование прав подданных по отношению к государству. Эти "права" действительно можно обнаружить в кодексе, но лишь как нечто производное, вторичное, вытекающее из интересов самой верховной власти или прекращения претензий власти к подданным.

Сравнение японского кодекса УШ в. с китайским того же времени обнаруживает много общего и немало различий. Общими несомненно являлись как само наличие системы государственных законов на уровне кодексов, так и нормативный характер конфуцианской морали, немало способствовавшей смягчению, по сравнению с Европой, юридической регламентации общественной жизни (т.е. меньшей роли публичного права) и повышению значения частного права.

К различиям относится выдвигание японским кодексом в виде самостоятельных разделов положений о синтоизме и буддизме, что, однако, не сделало японское государство теократическим; признание низшей социальной ячейкой семьи, двора; владельцем и распорядителем семейным имуществом — главы семьи; возможность наследования по завещанию; сохранение прав женщин в семье на долю наследуемого имущества.

Каждому национальному типу государства соответствует свой тип права. В отличие от спонтанно возникающего права закон — сознательное творение законодателя, оказывающее обратное воздействие на социально-экономические отношения.

В Японии к УШ в. сложилась сложная система законов. "Правовое государство" Японии УШ-Х вв. — это своеобразная форма ранне-средневековой централизованной бюрократической монархии на Дальнем Востоке. Кодекс Тайхо-Ёро рипурё служил как юридическим выражением принципов этой монархии, так и известной гарантией ее существования. Принцип "законности" правления, отстаиваемый самим существованием кодекса, разумеется, не обладал отвлеченной самоценностью. Он отражал тенденцию центрального правительства к полноте контроля в центре и на местах, равнозначному "законности". Оформление этого права происходило с учетом бытования местных традиций, коль скоро они не противоречили новым явлениям в государственной практике, и с широким использованием иноземных форм

для выражения этих явлений, поскольку аналогичных форм не существовало в самой Японии. Такое право укрепляло центральную власть в пору ее расцвета, но оно же стало первой жертвой изменившейся ситуации.

В.Н.Горегляд

КОНЦЕПЦИИ ИСТОРИИ У СРЕДНЕВЕКОВЫХ ЯПОНСКИХ АВТОРОВ

Осмысление исторического процесса – один из важных показателей развития духовной культуры и особенностей культурного самосознания народа. У хронистов это понимание проявляется в отборе, установлении иерархии и последовательности описания событий, у историографов – в попытках выявить зависимость подъема и упадка государства от тех или иных факторов.

Первые японские хроники получили название "Шесть историй государства" (Риккокуси). Это "Анналы Японии" (Нихон сёки, 720 г.), "Продолжение Анналов Японии" (Сёку Нихонги, 797 г.), "Последующие Анналы Японии" (Нихон кёки, 840 г.), "Продолжение Последующих Анналов Японии" (Сёку нихон кёки, 869 г.), "Подлинные записи о царствовании императора Монтоку" (Монтоку дэицуроку, 879 г.) и "Подлинные записи о трех царствованиях" (Сандай дэицуроку, 901 г.). Они были написаны на китайском языке и первоначально имели задачей фиксировать политические события и нормы поведения, служащие для нравственного и практического руководства монархам и высшим правительственным чиновникам. Идея, заложенная в "Анналах Японии", сводилась к тому, что монарх или правитель занимает свое положение благодаря двум главным достоинствам – божественному происхождению и высокой нравственности. Это обеспечивает ему поддержку духов предков и благополучие в делах.

С течением времени содержание каждой из "Шести историй" выходило из первоначальной концепции, описание все более сосредотачивалось на событиях, церемониях и официальных назначениях при дворе. В этих описаниях терялась связь конкретного события или цепи событий с положением дел в государстве, и хроники перестали отвечать своему назначению.

В IX в. фактической властью в Японии завладела Северная ветвь рода Фудзивара. Представителей других сильнейших родов оттеснили на вторые роли. Прокламированные в "Шести историях государства" высшие ценности не имели практического значения. В XI в. появляются "исторические повествования" (рэкиси моногатари), трактующие

эрипетии ближайших отрезков японской истории с позиций самоценности рода Фудзивара. Эти повествования создавались на японском языке, включали определенный художественный элемент и чаще, чем "Шесть историй", допускали погрешности в датах и описаниях фактов. Предполагают, что идея "частной истории" первоначально была выражена Мурасаки-сикью (конец X – нач. XI вв.) в ее "Повести о Тэндзи" (гл. "Хотару"). В наиболее откровенной форме она наблюдается в "Повести о расцвете" ("Эйга моногатари", XI в.), воспевающей возвышение рода Фудзивара от 946 до 1028 г. Здесь первоочередное внимание уделяется описанию брачных связей при дворе, потому что именно они определяли положение отдельного человека и его рода в высших эшелонах власти, расценивались как свидетельство доброй кармы и надежного покровительства умерших предков.

Структурно "Повесть о расцвете" напоминает "Сутру лотоса" (ср. гл. 15 обоих памятников),¹ что значительно усиливает роль буддийской интерпретации описанных событий.

"Исторические повествования" (от "Эйга моногатари" до "Масукагами", XIV в.) имеют тенденцию представлять тогдашнюю Японию в виде идеального царства, на которое практически не распространяются признаки упадка эпохи "конца Закона" (машпō), последней стадии в развитии буддийского учения (упор на нее делался в объяснении событий военно-феодальными эпопеями "гункя"). В "исторических повествованиях" проявился мелкомасштабный тип осмысления исторического процесса, отход от принципов китайской историографии и характерный для средневекового японского мышления идеологический синкретизм.

В 1219 г. высший священнослужитель буддийской секты тэндэй (тэндэй-дзасу) Дзээн (1155–1225), происходивший из регентского дома (Сэкканкэ) рода Фудзивара, попытался вскрыть основной принцип развития японской истории на всем ее протяжении. В трактате "Гукансё" ("Записки глушца") он схематически обрисовал несколько типов периодизации истории. Все они имеют циклический характер и подчиняются единому Принципу (дзри). Главные из них – буддийская схема "сандзэи" (деление истории буддийского вероучения на три периода – Истинного Закона, Подобия Закона и Конца Закона), схема Четырех калп "сикко дзинкан сэцу" (время огромно и находится в постоянном циклическом движении от подъема к упадку и новому подъему) и теория "ста правителей" (хякубō – циклические изменения в процветании государства с постепенным ухудшением к концу каждой сотни правителей или монархов).

Циклические ухудшения положения государства могут корректироваться соответствием поведения правителей основному принципу (дōри). Ко времени написания трактата Дзиэна большинство циклов приближалось к своему отрицательному максимуму, в связи с чем становилась особенно настоятельной необходимость нейтрализовать их действие точным соблюдением Принципа. Дзиэн провозглашал также влияние будд и синтоистских божеств на исторические события и тесную связь между религией и политикой (на первое место у него выходит божественное происхождение и непрерывность императорского рода).

В концепции Дзиэна важно отметить три особенности: попытку понять внутреннюю логику движения истории и извлечь практические рекомендации из рассмотрения наиболее общих исторических категорий; ориентацию на генетически и структурно разные системы периодизации истории, отражающую характерный для средневековой Японии синкретизм; наличие "сквозных" идей, в разное время пропагандировавшихся средневековыми японскими авторами (связь религии и государства, роль предков в судьбах живущих людей).

Рассмотренные три подхода к японской истории возникали попеременно. Каждый из них отражал определенный существенный аспект японской культуры. Поэтому каждая последующая концепция не вытесняла и не обрекала на забвение предыдущую, а впитывала и сохраняла ее существенные черты. Нередко эти черты можно обнаружить и в построениях японских историков новейшего времени. Сохранить для того чтобы использовать в изменившихся условиях – признак крепости культурной традиции; концепции истории – лишь одно из конкретных проявлений этого признака.

-
- I. Это сходство впервые было обнаружено японскими учеными свыше 50 лет назад. См.: *A Tale of Flowering Fortunes. Annales of Japanese Aristocratic Life in the Heian Period. Translated, with an Introduction and Notes, by William H. and Helen Craig McCullough. Vol. One. Stanford University Press, Stanford, California, 1980, p.19.*

ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ ТИМАРА В СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

В последнее время в изучении тимара — основного военного, фискального и административного института Османской империи достигнут значительный прогресс.¹ Более ясной, в основном благодаря исследовательской деятельности французских туркологов Н.Белличану и И.Белличану-Штайнхер, предстает и история появления тимара.² Как известно, до сих пор в исторической науке существует несколько теорий происхождения этого института. Концепция византийского происхождения тимара была сформулирована Жаном Дени в статье "Тимар", написанной для первого издания "Энциклопедии ислама". Сравнительно недавно эта концепция получила развитие в работах известных западных исследователей К.Каэна и С.Вриониса, которые считают, что персидское слово "тимар" (забота, вознаграждение, милость) употреблялось турками для передачи греческого слова "прония". Указав на то, что в хронике Ибн Биби и в других персоязычных текстах XIII века термин "тимар" не употреблялся для обозначения "икта", эти исследователи дали обоснованную критику взглядов турецкого историка М.Ф.Кёпрюлю, полагавшего, что система тимариотского землевладения была унаследована османами от сульджуков.³

С собственной теорией происхождения тимара в начале 60-х годов выступила болгарская османистка В.П.Мутафчиева. Не отрицая возможности внешних влияний на османские институты, и, в частности, тимар, исследовательница пришла к выводу о том, что тимар представлял собой османский институт, являющийся плодом конкретно-исторических условий, сложившихся в Малой Азии и Восточной Европе в результате вторжения варварских масс в земли, где господствовали зрелые феодальные отношения. Болгарская исследовательница относит начало раздачи тимаров ко времени правления султана Мурада I (1362-1389), когда османское общество находилось на этапе перехода от военной демократии к раннему феодализму, и "выражением этого процесса было превращение завоеванных земель в государственную собственность, т.е. в собственность начавшего складываться феодального класса".⁴

Взгляды В.Мутафчиевой нашли поддержку в работе историка из ГДР Э.Вернера, который, однако, отметил, что фиксирование в законодательстве тимариотского землевладения (1375) и предшествующее

этому объявление завоеванных земель государственной собственностью (1368) не исключают возможности раздачи тимаров Орханом (1326-1362) или Мурадом I до 1368 года.⁵

Длительное изучение османских архивов дало возможность французскому туркологу Н.Белдичану сделать важный вывод о том, что институт, подобный османскому тимару, существовал в Анатолии повсеместно уже в XIV веке. Его структура не везде была идентична, но один элемент присутствовал всюду: пожалование права на сбор налогов в 99 случаях из 100 влекло за собой обязательную службу, которая, однако, не всегда носила военный характер.⁶ Французский османист полагает, что тимары раздавались уже при Османе (1299-1326). В пользу этого предположения приводятся ссылки в османских дефтерах XV-XVI вв. на древние законы (канун-и атик) и упоминание титула субаши, который по кодексу Мехмеда Фатиха относился к категории тимариотов, уже при первых османских султанах.

Существование в Караманском бейлике общин сипахизаде (сыновей-тимариотов) до османского завоевания и сообщения османских хронистов Ашика-пашизаде и Нешри о выдаче Баязидом I новых бератов местным сипахи после завоевания эмиратов Айдын и Ментеше, по мнению исследователя, являются достаточным основанием для доказательства существования тимаров в анатолийских бейликах до прихода османов.⁷

Н.Белдичану приводит эту систему доказательств, поскольку, как он пишет, "к сожалению, до нас не дошел ни один из регистров той эпохи", т.е. периода бейликов в истории Турции.⁸

Следует отметить, что наряду с османскими дефтерами большую помощь в изучении аграрного строя анатолийских бейликов могут оказать вакуфные документы, например: в вакуф-наме шейха ордена халвети Ревак Султана, датированном I мохаррема 773 года хиджры (15 июня 1371 г.), при описании земельных границ упоминаются тимары Сабунджу и Карабургура. Шейх обращал в вакф земли в окрестностях Манисы, которыми он владел на правах мольба при старуханском бее Исхаке (1359-1390), т.е. задолго до завоевания османами Саруханского бейлика.⁹

Существование тимаров в Саруханском бейлике до османского завоевания, на наш взгляд, позволяет с большим доверием относиться к сообщениям османских хронистов о тимарах в бейликах Айдын и Ментеше и о составлении османского дефтера на основе дефтера беев Караси после завоевания этого бейлика в середине XIV века.¹⁰

Существование тимаров в Эгейских эмиратах, видимо, вносит некоторые коррективы в оценку В.П.Мутафчиевой уровня развития анатолийских бейликов. Болгарская исследовательница полагает, что в анатолийских бейликах, в противоположность Османскому бейлику, господствовала безусловная земельная собственность, феодальные отношения были зрелыми, а, следовательно, не существовало системы военного землевладения.

Признание того, что тимариотская система землевладения существовала только у османов, приводит к следующему выводу: Османское государство обладало военным превосходством над остальными анатолийскими бейликами, которые не могли противостоять новой военной державе, и, поэтому были обречены на потерю самостоятельности.¹¹ Это заключение основано на недифференцированном подходе к анатолийским бейликам.¹² "Доосманские" тимары в Эгейских эмиратах свидетельствуют о том, что военная система землевладения складывалась одновременно во всех турецких бейликах, сформировавшихся на территории восточных провинций Византийской империи. Таким образом, причины возвышения среди них Османского бейлика, видимо, следует искать в специфике его географического и политического положения, а не в своеобразии его внутреннего развития.

В анатолийских бейликах, образовавшихся на территории Конийского султаната, повсеместно была распространена система маликьянджани,¹³ отсутствие которой в Эгейских эмиратах и в Османском бейлике дает основание считать, что на возникновение тимара определенное влияние оказала византийская традиция. Выяснение степени этого влияния требует дальнейшего изучения содержания поздневизантийской пронии и раннетурецкого тимара с последующим их сопоставлением.

-
1. По данному вопросу см. М.С.Мейер, К вопросу о происхождении тимара, в кн.: *Формы феодальной земельной собственности и владения на Ближнем и Среднем Востоке*. М., 1979, а также: Ziaul Haque, *Origin and Development of Ottoman Tumar System*, Islamic Studies, vol.XV, 1976, № 2.
 2. I.Beldiceanu-Steinherr, *Fiscalité et Formes de Possession de la Terre Arable dans l'Anatolie Préottomane*, JESHO, vol.XIX, part III, 1976; N.Beldiceanu, *Le Tumar dans l'Etat Ottoman (debut XIV^e - debut XVI^e siècle)*. Wiesbaden, 1980.
 3. I.Deny, *Tumar*, The Encyclopedia of Islam, first edition. Cl.Cahen. Pre-Ottoman Turkey, 1968, p.182-183; S.Vryonis. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of*

- Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century, Los Angeles, 1971, p.469-470, not 94.
4. В.П.Мутафчиева, Аграрните отношения в Османската империя през XV-XVI в., София, 1962, с.7-8, 22-31.
 5. E.Werner, Die Geburt einer Grossmacht die Osmanen (1300-1481), Berlin, 1978, S.115.
 6. N.Beldiceanu, Op. cit., p.30.
 7. Ibid., pp.23-28.
 8. Ibid., p.26.
 9. Ç.Uluçay, Saruhanogullari ve eserlerine dair vesikalar, Istanbul, 1940, с.25-27.
 10. Aşık Paşazade, Istanbul, 1332, S.45, S.65. Mehmet Neşri, Kitab-i Cihan-Nüma, F.R.Unat-M. Köymen, Ankara, 1949, с.1, S. 312.
 11. В.П.Мутафчиева, Op. cit., с.23, с.247.
 12. Неоднородность анатолийских бейликов была отмечена К.Каэном. Исследователь подразделяет бейлики на несколько групп, к одной из которых относятся эмираты, расположенные на эгейском побережье Малой Азии. Cl.Sahen, Op. cit., с.361-365.
 13. Система маликьяне-дивани существовала в османских провинциях Караман, Рум, Бозок, Кайсери, Кастамону, Диярбекир и Малатья. I.Bedliceanu-Steinherr, Op.cit., с.241-242.

К.А.Жуков

НАЧАЛЬНЫЙ ЭТАП ТОРГОВЫХ ОТНОШЕНИЙ ЭМИРАТА МЕНТЕШЕ СО СТРАНАМИ ЛЕВАНТА (70-е ГОДЫ XIII - 20-е ГОДЫ XIV ВЕКОВ)

Роль торговли в экономической жизни стран Средиземноморья в средние века хорошо известна. Поэтому не удивительно то, что уже в период турецкого завоевания Кари - малоазиатской провинции Византийской империи венецианские купцы завязывают торговые отношения с кочевниками, которым тоже был свойственен, по выражению К.Маркса, "торговый дух".¹

В 60-е годы XIII века торговая деятельность разворачивалась преимущественно в "хорошо известном путешественникам" заливе Мак-

ри (в настоящее время — залив Фетхийе). Арабский географ Ибн Саид писал, что отсюда вывозили строевой лес во все края, в том числе в Александрию. Большим спросом пользовались и "туркменские ковры", изготавливаемые кочевниками, живущими по берегам этого залива".²

Предприимчивых венецианцев не останавливала даже опасность встречи с пиратами, которые в то время были многочисленны и хорошо вооружены. Наиболее известны среди них были корсар из Ании Иоанн де ло Каво и родосец Кривикиоте.³ Венецианские судебные решения (март 1278 года) о возмещении византийским императором убытков, нанесенных этими корсарами венецианским подданным, позволяют судить о предметах торговли и, до некоторой степени, о ее масштабах.

Так, например, возмещение убытков Антонио из Амидзо, чей корабль с грузом строевого леса был разграблен у берегов Турции упомянутым выше Кривикиоте, составило сумму в 370 иперперов, а стоимость груза льна и проса, который был захвачен Иоанном де ло Каво в заливе Макри у Георгия Рагузо, исчислялась 25 иперперами.⁴

Судя по рассматриваемым судебным делам, с середины 70-х годов на побережье залива Макри производили закупки пшеницы венецианцы с Негропонта, привозившие в Малую Азию вино. Трое из них, а именно: Марино Вильоно, Доменико Бондомиро и Иоанно Бембо были ограблены родосским пиратом Кривикиоте и понесли убытки в размере соответственно 31, 90 и 1490 иперперов. Присуждение крупной компенсации в последнем случае объясняется потерей Иоанно Бембо судна (возмещение в 300 иперперов) и утратой им значительных ценностей.⁵

Имеющиеся в настоящее время в нашем распоряжении данные о венециано-турецкой торговле этого периода позволяют оценить ее как эпизодическую и незначительную по объему.

Более регулярный характер торговые связи приобрели после создания на территории византийской Крии эмирата Ментеше (первое упоминание о нем Ментеше в греческих источниках находим у Георгия Пахимера при описании осады и взятия Траллов в 1278-1282 годах).⁶ В начале XIV столетия связи с эмиратом налаживает венецианская коммуна на Крите, которой в 1301-1302 годах Сенат предоставил право снабжать деньгами купцов, направляющихся в Турцию для закупок лошадей.⁷

После захвата 24 октября 1304 года Эфеса (Теолога) затем бея Ментеше Сасой рынок Кандии — столицы венецианского Крита — навод-

нили рабы - греки. По подсчетам бельгийского исследователя Ш.Верлиндена приток греческих рабов из Эфеса, Ании и других захваченных византийских городов вызвал резкое снижение цен на невольничьем рынке Кандии в 1305-1306 годах. Например, в записях нотариуса Николо Пиццоло зафиксирована продажа (2 марта 1306 года) рабыни Ирины из Теолого за 10 иперперов. Как указано в документе, продавец, Андреа Якобелли из Анконы, купил рабыню у турок. Эта цена ниже минимальной цены рабыни-гречанки на рынке Кандии в 1301-1302 годах (14 иперперов) и значительно ниже средней цены рабыни, которая в 1301-1302 годах по подсчетам Ш.Верлиндена составляла 17 иперперов (по нотариальным записям Бенвенуто де Брик-сано).⁸

Развитие венециано-турецкой торговли подтверждает известное положение К.Маркса о том, что "повсюду, где торговый капитал имеет преобладающее господство, он представляет систему грабежа, и недаром его развитие у торговых народов как древнего, так и нового времени непосредственно связано с насильственным грабежом, морским разбоем, хищением рабов, порабощением колоний; так было в Карфагене, в Риме, позднее у венецианцев, португальцев, голландцев и т.д."⁹

Со временем в торговлю с турками включаются постоянные соперники венецианцев - генуэзцы и даже "защитники христианских рубежей" рыцари ордена Св.Иоанна, создавшие свое государство на Родосе в 1308-1309 годах.

Все эти государства любыми средствами стремились устранить конкуренцию со стороны своих соперников и для достижения этой цели часто использовали союзы с турками. Так было, например, в 1312 году, когда родосские рыцари разграбили генуэзскую галерею из Александрии с грузом пряностей. Посланник Лигурийской республики Антонио Спинола прибыл к эмиру Ментеше и предложил заключить в тюрьму всех родосских купцов, торговавших во владениях эмира. Посол был уполномочен выплатить эмиру Ментеше 50 тысяч скуди золотом при условии, что эмир начнет войну с Орденом госпитальеров.¹⁰

Расширение торговых связей латинских государств Леванта с эмиратом Ментеше в этот период объяснялось постоянной зависимостью островных государств и владений итальянских республик от экспорта продовольствия, а также периодическими папскими интердиктами на торговлю с Мамлюкским султаном.¹¹

В свою очередь, турецкие эмиры извлекали для себя выгоды из торговли с Европой, получая заморские ткани, вино, предметы рос-

юши и другие товары.¹²

Заинтересованность в малоазиатских рынках объясняет стремление государств Леванта упорядочить торговые связи с эмиратом Ментеше и добиться относительной безопасности ведения торговли. Как отмечает греческая исследовательница Э.А.Захариадзу, в настоящее время трудно судить о том, существовали ли какие-нибудь торговые соглашения до первого известного соглашения 1331 года между дукой Крита Марино Морозини и Орханом Ментешеоглу. Тем не менее, интерес к торговле с эмиратом Ментеше, провозглашенный на Крите в 1322 году, рассматривается исследовательницей как репрессивная мера по отношению к эмиру и как свидетельство возможности заключения торговых соглашений уже в этот период.¹³

Страны Леванта в XIV веке стремились упрочить "данные чужеземными князьями привилегии, которые довольно часто нарушались или совершенно отменялись".²⁴ Лишь с конца 50-х годов XIV столетия после крупных поражений флотов турецких эмиров в Эгейском море торговые отношения становятся стабильными и не прерываются даже после завоевания османами эмирата Ментеше в 1390 году.¹⁵

-
1. К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т.25, ч.1, с.365.
 2. Cl.Cahen, Ibn Sa'id sur l'Asie Mineure Seljuquide, Ankara Univ. D.T.C. Fakültesi Tarih Araştırmaları, VI, 10-11, Ankara, 1968, с.42.
 3. W.Heyd, Histoire du Commerce du Levant au Moyen Âge, t.I, Leipzig, 1885, с.443.
 4. G.Tafel und G.Thomas (ed.), Urkunden zur Älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig, t.III, Wien, 1857, с.173-220. В примечании IV на странице 220 издатели предполагают, что слово *dattulos* в тексте документа означает финики, однако заимствованное из греческого языка латинское слово *dactulus* имеет и второе значение, а именно: просо, а точнее его разновидность *Panicum dactylon* (См.: И.Х.Дворецкий. Латинско-русский словарь. М., 1976). Предлагаемый

нами перевод в данном случае представляется более вероятным, поскольку остальная часть груза состояла из льна.

5. Ibid., с.196-197, 208.
6. Георгия Пахимера история о Михаиле и Андронике Палеологах, т.I. СПб., 1862, с.435. Об эмирате Ментеше см.: P.Witteck, *Das Fürstentum Mentesche*, Istanbul, 1934.
7. F.Thiriet, *Délibérations des Assemblées Venitiennes concernant la Romaine*, t.I. Paris, 1966, N° 12, 59.
8. Ch.Verlinden, *La Crète, débouché et plaque tournante de la traité des esclaves aux XIV^e et XV^e siècles*, Studi in onore di A.Fanfani, t.III. Milano, 1962, с. 596-615. См. также его же: *L'Esclavage dans l'Europe medievale*, t.II, Gent, 1977, с. 805-825.
9. К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т.25, с.364.
10. W.Heyd, *Histoire du Commerce du Levant*, t.II. Leipzig, 1886, с.36.
11. Ibid., с. 42-44.
12. F.B.Pegolotti, *La Pratica della mercatura*, ed. by A.Evans, Cambridge, 1936, с. 55-56.
13. E.A.Zachariadou, *Sept traités inédits entre Venise et les émirats d'Aydin et de Menteşe (1331-1407)*, Studi Preottomani e Ottomani, Napoli, 1976, с. 231.
14. К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т.25, ч.II, с.477.
15. E.A.Zachariadou, *Op. cit.*, с.234-235.

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ БУДДИЗМА С ГОСУДАРСТВОМ В ЯПОНИИ В ПЕРИОД МУРОМАТИ (XIV-XV вв.)

Одной из характерных особенностей японского буддизма с самого начала являлся его тесный контакт с официальной властью. Начиная с VII в. буддийские церемонии стали неотъемлемой частью придворного ритуала. В 684 г. был издан указ, предписывавший возведение в каждой провинции буддийского храма (кокубуддзи), но в целом буддизм периода Нара был аристократическим, и влияние его распространялось почти исключительно на императорское окружение. Тесные узы, связывавшие буддизм со двором, неизбежно влекли его в придворные конфликты.¹

Появление в эпоху Хэйан (IX-XII вв.) еще двух буддийских школ Тэндай и Сингон вызвало резкое сопротивление со стороны приверженцев других направлений, что объяснялось не столько религиозными, сколько материальными мотивами. Распри с другими школами, а также внутри самой Тэндай привели к возникновению в конце IX в. уникальной (а с точки зрения ортодоксального буддизма — немислимой) организации монахов-воинов (сохэй). Оплот Тэндай — гора Хэй превратилась в военный лагерь, откуда тысячи вооруженных монахов совершали набеги на императорскую столицу Киото.²

Другая школа Сингон, обосновалась на горе Коя и, стараясь не вмешиваться в политические дела, проповедовала мистическое учение тантрического толка. Устраиваемые ей пышные церемонии впервые начали привлекать к себе широкие народные массы, которые до этого довольно равнодушно относились к мало им понятному буддийскому учению. Однако, их привлекали не метафизические проблемы, а зрелищные аспекты ритуала Сингон.

Только в XIII в. с появлением новых школ Дзёдо, Нитирэн и Дзэн буддизму удалось по-настоящему проникнуть в народную среду. В силу различных причин, эти школы вели активную религиозную деятельность в провинциях и оказались более понятными и приемлемыми для крестьян, чем буддизм периодов Нара и Хэйан.

В Японию проникло из Китая два направления школы Дзэн: Риндзай и Сото. Родоначальником первого был Эйсай (1141-1215), а второго — Догэн (1200-1253). Первый дзэнский храм был основан Эйсаем в 1191 г. Монахи школы Тэндай, опасаясь появления нового конкурента, пыта-

лись добиться запрета Дзэн, но Эйсай удалось завоевать расположение сёгуна Минamoto Ёриэ, и тот назначил его в 1202 г. настоятелем храма Кэнниндзи в Киото. Однако, Эйсай пришлось пойти на компромисс и допустить существование в храме также священников школ Тэндай и Сингон. В 1214 г. по приказу сёгуна Эйсай основал в Камакуре новый дзэнский храм Дзёфукудзи, после чего начался быстрый рост популярности дзэн в среде самураев. Они, а не аристократы, лишившиеся к тому времени большинства своих привилегий, и являлись основными приверженцами направления Риндзай. На протяжении периода Муромати это направление пользовалось финансовой и политической поддержкой всех сёгунов династии Асикага. Сложилась система "пяти монастырей" (годзан), настоятели которых назначались сёгуном. Включение дзэнских монастырей в феодальную структуру неизбежно привело к бюрократизации внутренней монастырской системы.

Особенно много для установления прочных отношений между дзэн и правительством сделал Мусо Сосэки (1275–1351), личный духовный наставник сёгуна Асикага Такаудзи. В 1325 г. по его предложению впервые после почти пятисотлетнего перерыва в Китай было направлено официальное посольство, а в 1339 г. – первое торговое судно. Усилиями Мусо направление Риндзай превратилось в основную и единственную официальную идеологию периода Муромати.

В отличие от школ Дзёдо и Нитирэн, проповедовавших искренность веры и возможность спасения при помощи других сил (тарики), что притягивало к ним огромные массы простого крестьянства, Дзэн считавший, что освобождения можно достигнуть только личными усилиями (дзирики), был более привлекателен для гордых и независимых самураев. К этому времени часть старых школ вообще исчезла, другие пришли в упадок. Школа Тэндай превратилась в мощную военную силу, поэтому предпочитала отстаивать свои принципы при помощи оружия. Школа Нитирэн, после чрезвычайно активных, но безрезультатных попыток ее основателя убедить сёгуна в истинности ее учения и добиться запрета всех прочих буддийских школ, приступила к вербовке сторонников в провинции. В XIII–XIV вв. в недрах школ Тэндай и Сингон сформировалось своеобразное направление Сюгэндо, представлявшее собой соединение некоторых элементов буддийского учения с даосскими и синтоистскими. Последователи этого направления – ямабуси стремились к достижению сверхъестественных способностей при помощи аскетической практики в горах. Апеллировали они к доверчивому народному сознанию: некоторые были бродячими священниками, другие селились в бедных деревушках, где не только занимались устройством религиозных празднеств, но и выступали также в роли заклинателей,

прорицателей и колдунов.³ По стране бродили отдельные представители разных школ и направлений, обличавшие порочность монастырской практики и призывавшие вернуться к "незагрязненному учению Будды". В их числе были и некоторые представители ставшего официальной идеологией сёгуната дзэнского направления Риндзай. В щедром покровительстве властей они первыми увидели те признаки болезни, которая начала разъедать дзэн, не приспособленный быть инструментом в руках правительства. Дзэн постепенно утратил те качества, которые привлекали в нему наиболее одаренных людей феодальной эпохи: бескомпромиссность, непосредственность, искренность и свободу, ибо являлся одной из немногих альтернатив феодальному порядку. Наиболее честные и последовательные приверженцы Дзэн пытались личным примером наставлять других и удерживать от союза с властями. Одним из таких подвижников был Иккю (1394-1481), герой многих народных легенд, прославившийся своим странным поведением.

Иккю принадлежал к направлению Риндзай, но в своих поэтических и прозаических сочинениях он не устал обличать своих соотечественников по вере. Он отказывался жить в монастырях и, подобно "безумному облаку, гонимому безумным ветром", бродил по Японии. В 1438 г. в годовщину смерти своего наставника Касо он прибыл в храм Дайтокудзи. Увидев обилие дорогих подарков от прихожан и роскошную жизнь монахов, Иккю написал на стене стихотворение:

Все, что было у меня, оставил в келье.

Черпак и шумовку на стену повесил.

В подобных вещах не нуждаюсь больше:

Мое имущество — шляпа, плащ и ветер.⁴

Другое стихотворение он послал Ёсо, настоятелю храма Дайтокудзи, которого Иккю считал человеком недостаточно честным и неоднократно его высмеивал:

Десять дней в вашем храме — подыхаю от скуки.

В длинных красных нитях запутались ноги.

Если буду вам нужен, впредь меня ищите

В рыбных лавках, кабаках и борделях.⁵

Не отличавшийся строгим соблюдением буддийских заповедей Иккю, тем не менее, являл собой пример истинного последователя Дзэн. Ему было чуждо лицемерие, и он во всем старался следовать принципу спонтанности и естественности. "Хотя Иккю часто совершал недзэнские поступки, он, несомненно, был дзэнским монахом и мог позволять себе это только потому, что вера его была непоколебима".⁶

С горечью и грустью смотрел Иккю на выхоленное учение Дзэн, обличал духовенство и отказывался от любых контактов с государством. Когда на склоне лет по приказу императора ему все же пришлось стать настоятелем храма Дайтокудзи, он сложил стихотворение:

Ученики Дайто истощили его светильник,

Им не постичь мелодию ледяной ночи.

Пятьдесят лет бродил в соломенном плаще и шляпе,

Сейчас мне грустно и стыдно в этом фиолетовом платье.⁷

Точно так же и Догэн, получив от императора фиолетовое платье, которое полагалось носить настоятелю монастыря, написал:

Пусть мала долина Эйхэдзи,

Тягостен-тягостен императорский указ.

Как будут смеяться журавли и обезьяны

При виде старика в фиолетовом платье.⁸

Между двумя направлениями Дзэн: Сото и Риндзай существовали значительные различия и доктринального порядка, но основным все-таки было их отношение к светской власти. Догэн сторонился славы и богатства, категорически отказывался идти на сделку с "сильными мира сего", чем кардинально отличался от Эйсай. Этим обусловлены и особенности распространения двух направлений Дзэн: в то время, как Риндзай в основном сосредоточилось в Киото и Камакура и пользовалось популярностью среди аристократов и самураев, учение Сото распространилось в центральных, северо-восточных и юго-западных провинциях и встречало поддержку главным образом у сельского населения.

Таким образом, в период Муромати в основном сформировалось отношение японцев к буддизму. С одной стороны, существовал буддизм аристократии и самурайства (дзэн направления Риндзай, отчасти Сингон и Тэндай), который пользовался поддержкой официальной власти и потому, после смены идеологии в эпоху Токугава, утратил влияние, пришел в упадок и уже никогда не смог вернуть своего бывшего величия. Кроме того, проповедываемые этими школами интеллектуальные и эзотерические учения никогда не пользовались популярностью в среде народа.

С другой стороны, школы Дзёдо (амидаизм), Нитирэн, Дзэн направления Сото и синкретическое движение Сигэндо процветали прежде всего, благодаря активной поддержке широких народных масс. Они пользовались поддержкой не только крестьян, горожан, ремесленников, торговцев, но даже париев — эта и хинин (в первую очередь — Дзёдо и Сигэндо). В значительной степени это объяснялось простотой их доктрин, способностью включать в себя элементы народных верований,

гибкостью и активной благотворительной деятельностью.

Для японского буддизма было характерно разнообразие школ и направлений, возникавших как реакция на официальную идеологию, причем основной акцент делался на практическую деятельность, а не на буддийскую философию. Росту популярности той или иной школы во многом содействовала деятельность энергичных одиночек, обличавших пороки церковной системы и являвших собой пример искренней веры.

Когда в период Токугава правительство приняло конфуцианскую идеологию, оно прекратило оказание буддизму какой-либо серьезной поддержки (хотя и не преследовало его), и он на долгое время погрузился в спячку. В то же время токугавский режим считал целесообразным превратить буддийскую церковь и само учение, пустившее прочные корни в народном сознании, в одно из звеньев полицейского аппарата. В 1614 г. был опубликован указ, согласно которому, каждый японец должен был посещать храм того прихода, где он проживал, независимо от того, к какой школе принадлежал этот храм. Это затормозило дальнейшее развитие школ и не позволило им оформиться в мощные религиозно-политические организации.⁹ Только в конце XIX в., после свержения режима сёгуната буддизм вновь приступил к активной деятельности, и, как показывает современная статистика, именно школы, в свое время сделавшие ставку на народные массы и не пошедшие на союз с правительством, выдержали проверку временем и в наши дни являются наиболее многочисленными.¹⁰

1. Хорошо известен пример с буддийским священником Докё, который в правление императрицы Сётоку-тэнно (765-769) пользовался ее безграничным доверием и принимал активное участие в борьбе за императорский престол. (см. Ch.Eliot, Japanese Buddhism, L., 1964, с.226-227).
2. Подробнее см.: G.Renondeau, Histoire des moines guerrier du Japon. (Bibl. de l'Inst. des Hautes Etude Chin., t.XI, Paris, 1957).
3. Hori Ichiro, On the Concept of Hijiri (Numen, vol. V, fasc. 3, 1958), с.231-232.
4. Фурута Сёкин, Иккю, Токио, 1944, с.II.
5. Там же.
6. Там же, с.4I.
7. Там же, с.I7.

8. Watanabe Shoko, Japanese Buddhism, Tokyo, 1970, с.50.
9. С.А.Арутюнова, Г.Е.Светлов, Старые и новые боги Японии. М., 1968, с.72-73.
10. В 1980 г. численность верующих по школам была следующей:
Тэндай – 780 091, Сингон – 3 032 743, Дзэн направления Риндзай – 2 362 466, последователи всех старых школ периода На-ра – немногим более 150 000; в то время как Дзэн направления Сото – 6 758 466, Дзёдо (вместе с родственной ей Дзёдо Син) – 17 849 738, Нитирэн (вместе с Сока-гаккай) – 12 290 186.
(См. Saunders, E.Dale. Buddhism in Japan, Philadelphia, с.297-299).

С.Г.Кляшторный

ИМУЩЕСТВЕННАЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ В ДРЕВНЕТУРКСКОЙ ОБЩИНЕ

(по данным рунических памятников)

Древнетюркская община VI-VIII вв. (türk qara qaṃaγ bodun "весь целиком тюркский народ"), как и однотипные с ней общины древних уйгуров (VII-IX вв.) и енисейских кыргызов (VIII-XII вв.), была территориальным объединением группы этнически родственных племен, идеологическая связь которых определялась искусственной генеалогией, а политическое единство – общей военно-административной организацией (el) во главе с ханом (qan, qaγan) и общими правовыми нормами (törü). Родо-племенная (bodun) и политическая (el) организации взаимно дополняли друг друга, определяя плотность и прочность социальных связей; хан "держал эль и возглавлял бодун" (E 45, стк. I).¹

Высшим сословием древнетюркской общины были бегги (türk begler), аристократия по крови, по праву происхождения из рода, особый статус которого в руководстве делами племени считался неоспоримым, освященным традицией. Элитой аристократии по крови был в Тюркском эле каганский род Ашина, а в государстве уйгуров – каганский род Ягмакар. Вместе с несколькими другими знатными родами, иерархия которых была общеизвестна и общепризнана, они составляли верхушку, правящую делами своей общины, наиболее привилегированную часть сословия бегов. Другим сословием той же общины был igil qara bodun "простой народ". Фиксируемые руническими памятниками случаи обострения сословных или межплеменных отношений внутри об-

щины, иногда приводившие к ее распаду, сводятся к обострению двух-ступенчатых социальных оппозиций, проявлявшихся внутри структуры "каган (группировка правящих родов) - беги (племенная аристократия) - простой народ":

каган и беги $\rightleftharpoons$ простой народ

беги и простой народ $\rightleftharpoons$ каган

Каган, олицетворявший единство общины и в наибольшей степени эксплуатировавший ее военный и хозяйственный потенциал, более других был заинтересован в приглушении существовавших оппозиций, свидетельством чему являются каганские надписи-манифесты. Лейтмотивом содержащихся там деклараций являются призывы к единству бегов и народа и их покорности кагану. Поддержание единства общины было главной заботой правящих групп внутри каганата (макрообщины) и каждого племени (микрообщины). Межсловный или межплеменной конфликт приводил к резкому ослаблению или распаду общины и государства, созданного этой общиной.

Если каган был олицетворением и вершиной общины, то ее основанием было сообщество полноправных членов рода и племени, носивших единое наименование *er* "муж-воин". Именно в применении одного термина для обозначения любого члена общины, высшего или низшего, декларировалось хотя бы и фиктивное социальное и правовое равенство всех взрослых мужчин племени, а тем самым ослаблялось проявление постоянных социальных оппозиций, что способствовало сохранению нестойкого единства общины.

Эром, "мужем-воином", становился по праву рождения любой юноша, достигший определенного возраста и получивший *er aty* "мужское (геройское, воинское) имя", будь он одним из сотен рядовых воинов или принцем крови (тегином). Получение "мужского имени" было связано с обрядом инициации, которому предшествовало совершение мальчиком охотничьего или воинского подвига. Такого рода подвиги упомянуты, например, в надписи из Ихэ Хушоту (стк. 18):² "в семь лет Кули-чор убил горную козу, а в девять лет - дикого кабана". В десять лет получил свое "мужское имя" Киль-тегин (КТБ 30-31).³ Более подробно обряд инициации описан в огузском эпосе "Книга моего деда Коркута" - сын хана Бай-Буры, пятнадцатилетний юноша, нарекается мужским именем только после "пролития крови" врага.⁴

Фактическое положение "мужа-воина" в племени зависело от многих факторов, главными из которых были его знатность (принадлежность к определенному роду и семье) и его богатство. Имущественная дифференциация внутри древнетюркских племен, как и у других кочевников Центральной Азии, была весьма значительной. Богатство стало

предметом гордости и похвалы турецкой аристократии. Понятие собственности в отношении движимого имущества, включая юрты (eb, keregü) и постройки (barq), но прежде всего собственности на скот, проявляется в орхон-енисейских надписях со всей определенностью. Особенно яркие имущественные характеристики содержат кыргызские надписи. "Я был богат. У меня было десять загонов для скота. Табунов у меня было бесчисленное множество!" - этими словами из самоопределения определяет свой социальный вес в мире, который он покинул, Кутлуг бага-таркан, знатный кыргызский бег, живший в Северной Монголии во второй половине IX в. (Е 47, стк. 5). Другой кыргызский бег упоминает шесть тысяч своих коней (Е 3, стк. 5), т.е. по обычному соотношению в стаде между лошадьми и другим скотом, он владел более чем двадцатью тысячами голов. В некоторых надписях упомянуты также верблюды и разный скот "в бесчисленном количестве". Счастье, которое испрашивает человек у божества, даруется ему обычным благопожеланием: "да будет у тебя скот в твоих загонах!" (ЫБ XLVII).⁵

Богатым (baj, bajbar, jylsuγ) противопоставлены в рунических надписях "бедняки, неимущие" (суγaj, joq суγaj). Для автора главных орхонских памятников, Йолты-Тегина, бедный люд, "неимущий пиши внутри, не имеющий платья снаружи" - "жалкий, ничтожный, низкий народ" (jabuz jablaq bodun; КТБ 26). Бедность не вызвала сочувствия, более того, была презираема. Настоящий эр оружием добывает себе богатство: "В мои пятнадцать лет я пошел походом на китайского хана. Благодаря своему мужеству... я добыл в китайском государстве золото, серебро, одnogорбых верблюдов, людей!" (Е II, стк. 9).

Яркие примеры социальной и имущественной дифференциации древнетюркского общества дают результаты археологических исследований. В сравнении с великолепными погребальными комплексами высшей знати, которые сооружали сотни людей и для украшения которых приглашали иноземных мастеров, казались невзрачными курганы простых воинов, где рядом с хозяином в полном вооружении, лежал его боевой конь под седлом. Но в беднейших погребениях не было ни дорогого оружия, ни коня, которого иногда заменял вьюзданный и подпругенный баран.⁶

Малоимущие эры неизбежно попадали в личную зависимость от бегов. Караханидский автор XI в., Махмуд Кашгарский, чей труд в наибольшей степени сохранил не только древнетюркский фольклор, но и культурную традицию, сложившуюся в древнетюркской среде, пишет о подобной ситуации: er begke wökündü "эр стал на колени перед бе-

гом" (МК, II, 54).⁷ Только у знатных и богатых бегов их бедные сородичи могли получить в пользование скот за отработку и службу, или стать пастухами громадных табунов и стад бега. Из обедневших эров формировалась постоянная дружина бега и его челядь, ходившая с ним в набег и поход, защищавшая его стада и имущество, прислуживающая бегу в повседневном быту. Каждого из них Махмуд Камтарский называет *qulug er* "эр, подобный рабу" (МК, III, 128).

Содержать большое число зависимых сородичей могли только богатые беги. В свою очередь, от числа дружинников и челяди зависела способность бега приобрести и сохранить богатство, престиж и положение. Махмуд Камтарский приводит поговорку—двустишие, бытовавшую в древнетюркской среде (МК, I, 362):

Tavar kimin üklise beglik
anar kergejür
Tavarsuzyn qalyp beg erensizin
emgejür

У кого приумножается имущество, тому и подобает быть бегом.

Оставшись без богатства, бег страдает из-за отсутствия эров.

Бег не может сохранить свой престиж без зависимых от него эров. Лишившийся скота и обедневший эр не может прожить без материальной помощи и защиты бега. Но даже самый бедный из эров, не брезгующий поданием, сохранял известную независимость и свободу по отношению к бегу—сородичу.⁸ И какими бы конфликтами не отагоцались отношения между бедными и богатыми эрами, между двумя основными сословиями, составлявшими бодун — бегами и "простым народом", община в целом противостояла другой группе населения древнетюркского эля — полностью зависимых от эров невольникам (*qul kün* "невольники и невольницы"), которые даже влившись в семьи своих хозяев, не стали членами древнетюркской общины. Именно кулы—невольники и были бесправной социальной периферией древнетюркского общества.

-
1. Енисейские рунические надписи (Е) здесь и далее цитируются по изданию: С.Е.Малов, Енисейская письменность тюрков, М.—Л., 1952. Цифра вслед за ситлом указывает номер надписи по цитированному изданию.
 2. По изданию: G.Clauson, E.Tryjarsky, The inscription at Ikhe Khushotu. — "Rocnik Orientalistyczny", t.34, 1971, № I, с.7—33.
 3. Надпись в честь Кюль-тегина цитируется по изданию: С.Е.Малов, Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.—Л., 1951, с.27—33.

4. Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос. Перевод академика В.В.Бартольда. М.-Л., 1962, с.33-34.
5. Ирк битиг ("Книга гаданий") цитируется по изданию: С.Е.Малов. Памятники древнетюркской письменности, с.83.
6. А.Д.Грач, Археологические раскопки в Монгун-тайге и исследования в Центральной Туве (полевой сезон 1957 г.). - "Труды Тульской комплексной археолого-этнографической экспедиции", т. I, М.-Л., 1960, с.18-40.
7. Труд Махмуда Кашгарского цитируется по изданию: *Divanü lûgat-it-türk tercümes. Ceviren Besim Atalay, t.I-III. Ankara, 1939-1941.*
8. [А.П.Ковалевский], Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. М.-Л., 1939, с.63.

А.И.Колесников

ПРОБЛЕМЫ АРАБО-САСАНИДСКОЙ НУМИЗМАТИКИ В СВЯЗИ С ИЗУЧЕНИЕМ ДЕНЕЖНОГО ОБРАЩЕНИЯ В ИРАНЕ УП ВЕКА

В экономической истории Ирана УП века заслуживает специального исследования семидесятилетний период с 30-х гг. до рубежа УП-УШ вв. Верхний и нижний пределы в денежном обращении страны были переломными. Конец 20-х - начало 30-х гг. УП в. были ознаменованы резкими количественными переменами в эмиссии денег, вызванными политическими и экономическими причинами, а рубеж УП-УШ вв. был отмечен кардинальными качественными изменениями, обусловленными прежде всего соображениями идеологического порядка.

Состояние денежного хозяйства внутри этого периода переживает два этапа. Первый, совпавший с внутренней междоусобицей и последовавшей за ней военной экспансией ислама, характеризуется резким сокращением эмиссии. Второй этап начинается с середины УП в., с момента полного политического подчинения Ирана арабами; он примечателен заметным оживлением эмиссии, которая, с одной стороны, продолжает традицию сасанидского чекана, а с другой - привносит в него элементы новой государственности. С 50-х годов и до конца УП в. монетные дворы восточной части Халифата чеканят монеты "сасанидского типа", иначе арабо-сасанидские, которые от прежних сасанидских выпусков отличаются дополнительными кораническими легендами и заменой имени шаханшаха именем халифа или одного из его наместников. Реформа Абдалмелика б.Марвана вводит в обращение куфические омейядские

драхмы и знаменует окончательный поворот администрации халифа в сторону исламизации хозяйственной жизни. Такой же поворот совершается и в западной части Халифата, где до конца VII в. выпускались арабо-византийские монеты.

Денежное обращение Ирана в рассматриваемый период таким образом питается притоком позднесасанидской и арабо-сасанидской драхмы. Соотношение эмиссии на первом и втором этапе в количественном отношении неравномерно, но хотя позднесасанидские монеты и очень немногочисленны в сравнении с арабо-сасанидскими выпусками, ими пренебрегать нельзя, поскольку они составляют переходный этап между массовой эмиссией драхм Хосрова II и арабо-сасанидским чеканом от имени халифов и их наместников, и кроме того отражают политическую и экономическую ситуацию своего времени.

Обилие арабо-сасанидского нумизматического материала делает его основным рабочим материалом при разработке темы денежного обращения Ирана при первых омейядских халифах и наместниках. Его же своеобразие имело следствием создание нового направления в науке — арабо-сасанидской нумизматики. Принципиальное различие между арабо-сасанидскими и сасанидскими выпусками выражается в эпиграфике, в легендах, несущих определенную смысловую нагрузку. Это явление фиксировалось всеми известными нумизматами прошлого века, имевшими отношение к восточному материалу. Эпиграфики арабо-сасанидских монет в разной степени касались в своих исследованиях Ю. Ольсхаузен, Б. Дорн, А. Мюрдтманн, Э. Томас, В. Тизенгаузен, Э. Друзен и другие крупные ученые XIX в. В XX в. в области атрибуции арабо-сасанидского фонда и изучения его палеографии существенный вклад внесли Дж. Уокер, Г. Майлс, Р. Кюриаль, Н. С. М. Накшабанди, Х. Гаубе.

В концентрированном виде достижения арабо-сасанидской нумизматики изложены в двух книгах: "Каталоге арабо-сасанидских монет" Дж. Уокера (1941 г.)¹ и "Арабо-сасанидской нумизматике" Х. Гаубе (1973 г.).² Их можно рассматривать и как справочные издания и как методические пособия, ценные для составителей нумизматических каталогов. Тезисное изложение материала сближает исследование Х. Гаубе с учебником по сасанидской нумизматике Р. Гёбля.³

Предметом исследования арабо-сасанидской нумизматики помимо дореформенных мусульманских драхм сасанидского образца являются также серебряные монеты спахбедов и аббасидских наместников Табаристана. К теме денежного обращения Ирана в VII в. они отношения не имеют, поскольку их эмиссия начинается в пореформенную эпоху.

При том, что арабо-сасанидская нумизматика добилась определенных успехов в изучении как постсасанидской драхмы, так и, в более

широком плане, в освещении проблемы денежного хозяйства Ирана Уп. в., и в той, и в другой области многие вопросы еще ждут своего решения. Примерный перечень тем, заслуживающих дальнейшего изучения, выглядит следующим образом:

1. Проблема прототипа. Уокер полагал, что прототипами арабосасанидских монет служили драхмы, чеканенные при Хормузде IV, Хосрове II, Йездигерде III; драхм по типу Хосрова II было больше. Гаубе считает, что арабосасанидские дирхемы за малым исключением (имеются в виду поздние "специальные" типы) чеканились по образцу драхм Хосрова II. Обе точки зрения продиктованы общим впечатлением, которое у авторов оказалось разным. Аргументированный ответ на вопрос может дать лишь сравнительная характеристика иконографии сасанидских и постсасанидских выпусков, выполненная на более обширном материале. Проблема эта имеет принципиальное значение, поскольку касается путей передачи традиции сасанидской нумизматики.

2. Атрибуция центров монетного дела. По поводу толкования отдельных монограмм в литературе существуют разные, часто взаимоисключающие друг друга мнения. Объясняется это, с одной стороны, многозначностью графического выражения некоторых букв пехлевийского письма, с другой – отсутствием последовательной системы сокращения географических названий в аббревиатурах монетных дворов, и, наконец, недостаточным знанием топонимики доисламского и раннеисламского Ирана. Х. Гаубе видел решение проблемы в тщательном изучении состава нумизматических кладов и активном привлечении данных арабской средневековой географической литературы и исторических сочинений.⁴ Было бы уместным в этой связи чаще обращаться и к позднесасанидской нумизматике (время Хосрова II и его преемников), сасанидским геммам, наскальным надписям и всем (а не только арабоязычным) нарративным источникам, повествующим о времени падения Сасанидского государства.

3. Количество и локализация монетных дворов. До сих пор нельзя с уверенностью говорить о количестве и концентрации монетных дворов в Иране после завоевания его арабами. Неясно также, было ли их меньше или больше по сравнению с эпохой Хосрова II, знаменовавшей расцвет (пик) монетного дела при Сасанидах. Атрибуция нерасшифрованных пока аббревиатур монетных дворов значительно бы облегчила задачу исследования, а расширение источниковедческой базы за счет нарративных памятников дало бы возможность проследить причины упадка одних и возвышения других монетных дворов, появление новых и исчезновение прежних центров эмиссии серебряной монеты.

4. Чтение надчеканов. Значительная часть арабо-сасанидского фонда в нумизматических собраниях мечена надчеканами, продлевая срок и ареал обращения монеты. Таблицу наиболее распространенных надчеканов составил впервые Дж. Уокер. Р. Гёбль, работавший с восточноиранским ("гуннским") материалом, значительно дополнил ее и дал классификацию надчеканов по типам изображения и идеологической принадлежности.⁵ Х. Гаубе принял классификацию Гёбля и акцентировал внимание на географическом аспекте проблемы. Он также отметил важность изучения надчеканов для истории, мало освещенной нарративными источниками. Дальнейший анализ надчеканов в разных аспектах дал бы возможность внести значительные уточнения в характер денежного обращения в восточных провинциях Халифата.

5. Роль иранской администрации в развитии денежного хозяйства страны. В сводных работах по арабо-сасанидской нумизматике достаточно много говорится о халифах и их наместниках, чьи имена встречаются на арабо-сасанидских монетах. Этим монеты существенно дополняют скудные сведения нарративных источников о деятельности халифской администрации. Между тем, косвенные данные позволяют говорить о важной роли местной иранской администрации, непосредственно ведавшей монетными дворами, в политической и хозяйственной жизни восточного Халифата. В работах зарубежных и отечественных исследователей эта тема не поднималась. Нами она затронута в специальной статье, но заслуживает основательной разработки с привлечением дополнительных источников. Ее решение дало бы возможность историку глубже представить характер взаимоотношений омейядских халифов и наместников с представителями местной администрации.

6. Драхма как мера стоимости и основная единица денежного обращения. Исследования на эту тему практически отсутствуют. Здесь важно сопоставить веса арабо-сасанидских драхм с сасанидскими, соотношения их среднего веса, причины и диапазон отклонений от среднего веса и т.д. Данные по метрологии, на основании которых можно заниматься этими вопросами, присутствуют в большинстве изданных каталогов.

7. Роль медного чекана. Впервые эта тема по-настоящему затронута в книге Х. Гаубе. Сравнительная бедность материала в собраниях, объяснимая, по-видимому, худшей (по сравнению с серебром) сохранностью, не дает пока возможности сделать четкие выводы об удельном весе меди в денежном обращении. Подойти ближе к решению вопроса можно только после ознакомления с дополнительным нумизматическим материалом в нумизматическихкладах.

8. Изучение состава кладов. Анализ монетных кладов обнаруживает поразительное разнообразие материала в одном кладе: нередко в нем содержатся монеты одного номинала, отстоящие друг от друга по времени выпуска на сотни лет. Смешанные клады, обнаруженные на территории СССР, показывают, что жизнь монеты как средства обращения часто была более долговечной изображенного на ней правителя. Выяснением доли участия сасанидских и арабо-сасанидских драхм в денежном обращении раннемусульманского Ирана ученые не занимались, рассматривая два типа нумизматического материала раздельно. Это оправдано для чистой нумизматики, но явно недостаточно для изучения денежного хозяйства как единого целого, органически включающего разновременные элементы. Знакомство с содержанием кладов, их анализ позволят приблизиться к пониманию количественного соотношения монет разного времени в денежном обращении Ирана VII в.

9. Издание и переиздание нумизматических кладов. При ограниченности доступа к музейным собраниям монет вообще и коллекциям кладов в частности особое значение приобретает издание новых и переиздание старых нумизматических коллекций. При этом следует особо останавливаться на редких, уникальных монетах, сопровождая описание пространним комментарием и качественной фотоиллюстрацией. Для описания кладов очень важным представляется выборочный анализ химического состава монет. Практика химического анализа нумизматического материала в настоящее время получает все более широкое распространение, но пока не утвердилась в арабо-сасанидской нумизматике.

-
1. J.Walker, A Catalogue of the Arab-Sassanian Coins. London, 1941.
 2. H.Gaube, Arabosasanidische Numismatik. Braunschweig, /1973/.
 3. R.Göbl, Sasanian Numismatics. Braunschweig, /1971/.
 4. H.Gaube, Op. cit., с.81.
 5. R.Göbl, Dokumente zur Geschichte der Iranischen Hunnen in Baktrien und Indien, I-IV. Wiesbaden, 1967.

А.А.Колесников

ВКЛАД НАРОДНЫХ ДОМОВ В РАЗВИТИЕ КУЛЬТУРЫ ТУРЦИИ В 30-е ГОДЫ

Конец 20-х - начало 30-х годов занимает особое место в истории Турции. Никогда ранее в Турции не проводились столь важные преоб-

образования, оказавшие значительное влияние на развитие страны. Именно в эти годы происходят перемены, направленные на превращение Турции из полуколониальной, полуфеодальной страны в независимое национальное буржуазное государство. В эти годы капиталистические отношения становятся определяющими в жизни Турции. 30-е годы знаменуются для Турции также изменением расстановки классовых сил, ростом численности рабочего класса и буржуазии. К этому периоду относятся и первые организованные выступления турецкого пролетариата.

Образование в 1932 году новых органов Народно-республиканской партии — Народных домов тесно связано с внутренней обстановкой и политической правящих кругов Турции. НРП не скрывала, что создала "дома" для осуществления идеологической обработки населения в кемалистском духе. Чтобы привлечь на свою сторону городскую и сельскую интеллигенцию, увеличить число сторонников партии, руководство НРП поощряло и культурно-просветительную работу новых учреждений. Последнее обстоятельство определило культурно-просветительный характер деятельности Народных домов. Исследование этих влиятельных в Турции 30-х годов общественно-политических и культурно-просветительных организаций до сих пор в советской историографии не предпринималось. Советские историки, говоря о Народных домах, выделяли в основном лишь пропагандистскую сторону их деятельности. Вместе с тем, внимательное изучение работы данных учреждений дает основание предполагать, что, благодаря доступности, степени охвата населения, некоторым успехам в области просвещения турецкого народа, Народные дома в 30-е годы стали новыми культурными центрами Турции.

Народные дома подразделялись на различные секции, каждая из которых вносила свой посильный вклад в проведение преобразований молодой республики. Секция истории, языка и литературы, например, пропагандировала новый алфавит, способствовала развитию краеведения, занималась популяризацией литературных произведений, ей принадлежит заслуга в организации изучения фольклора. Народные дома издавали свои журналы, значительное место в них занимали материалы фольклорного характера. Отчеты Народных домов свидетельствуют о большой работе по сбору фольклора. Только в Афьоне с 1933 по 1939 гг. было описано 34 народных игры, 31 национальный обряд, собрано 80 народных песен, 2176 пословиц и поговорок.¹ Фольклорные публикации Народных домов представляет собой важный источник изучения турецкого фольклора и сохраняют свою актуальность поныне.

Секции истории Народных домов занимались изучением истории своего края, района, города, они создавали комиссии по охране исторических памятников, "объясняя населению ценность исторических реликвий прошлого и важность их сбережения".²

Определенный вклад внесли Народные дома в становление библиотечного дела в Турции: с 1932 по 1939 гг. в них было открыто около 200 библиотек, т.е. более половины всех библиотек страны. Библиотечный фонд, благодаря "домам", за несколько лет возрос почти в 10 раз.³

Широкое развитие в новых учреждениях получило музыкальное и изобразительное искусство. Многие Народные дома имели свои оркестры: духовые, народных инструментов и даже симфонические. Программы концертов свидетельствуют о профессиональной подготовке музыкантов: часто исполнялись отрывки из классических европейских опер и оперетт.⁴ Секции музыки Народных домов обучали желающих игре на музыкальных инструментах.

Значителен вклад Народных домов в развитие турецкого театра. По существу это были первые театральные коллективы республиканской Турции. Разветвленная сеть секций театра, их выступления по всей стране, пропаганда театрального искусства не только способствовала участию масс в культурной жизни страны, но и явилась импульсом для развития профессионального театра в Турции. Достаточно сказать, что привлечение к работе в секциях театра сотен женщин способствовало появлению на турецкой сцене талантливых актрис.

С образованием Народных домов впервые в стране стала вестись музейная работа. Им принадлежит заслуга в открытии краеведческих музеев, организации выставок в масштабе страны. Почти каждый "дом" имел свой музей краеведческого характера. По праздникам, памятным датам Народные дома регулярно устраивали всевозможные выставки.

Интересно отметить, что Народные дома содействовали развитию турецко-советских культурных связей в 30-е годы. Они принимали участие в издании русской классики на турецком языке,⁵ приветствовали выход в свет "первой книги о Советском Союзе" Фалиха Рыфки Атая "Новая Россия".⁶ Анкарский народный дом в связи со 100-летней годовщиной гибели А.С.Пушкина провел торжественное заседание с показом фильма "Дубровский" и исполнил ряд музыкальных произведений на сюжеты поэм великого поэта.⁷ Печатные органы Народных домов подробно освещали работу I-го съезда советских писателей, гостями которого были турецкие литераторы.

Культурно-просветительную работу Народных домов следует рассматривать в совокупности с проводимыми в 30-е годы кемалистскими

реформами, которые, как известно, способствовали некоторому общему развитию Турции, но не могли вывести ее из экономической и культурной отсталости. В оценке культурно-просветительной деятельности Народных домов следует иметь в виду, что мы имеем дело с партийными и идеологическими центрами, политический характер которых прикрывала культурно-просветительная программа. Для воздействия на беспартийную часть населения НРД использовала именно культурно-просветительную сторону новых учреждений. Этим фактом объясняется ряд полезных начинаний предпринятых "домами". Выбранные создателями Народных домов формы их работы обеспечили "домам" определенный успех в 30-е годы.

Являясь одним из основных инструментов буржуазной пропаганды в условиях непрекращающейся классовой борьбы в Турции 30-х годов, Народные дома, вместе с тем, занимали видное место в культурной жизни страны. Их прогрессивное значение заключалось, главным образом, в привлечении интеллигенции к практическому участию в организации народного просвещения, в развитии турецкой национальной культуры. Действуя в этом направлении, Народные дома в некоторой степени способствовали преодолению средневековых традиций культуры и быта.

1. "Taşp Inar", N 72, s.207.

2. Halkevlerinde müze, tarih, ve folklor çağışma kılavuzu, Ank., 1947, s.113.

3. Т.П.Дадашев, Турецкие источники о культурной революции в Турции. - Турция: экономика, история, М., 1978, с.147-148.

4. "Inanç", 1937, N 3, s.12-13.

5. "Fikirler", 1936, N 8, s.28.

6. А.К.Сверчевская, О советско-турецких культурных связях, - Турция: экономика, история, М., 1978, с.65.

7. Там же, с.66.

Р.Н.Крапивина

ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ МАДХЬЯМИКИ В ТИБЕТСКОМ ТРАКТАТЕ XII ВЕКА "Чойла-чжугбиго" ("Дверь, ведущая в Учение")¹

В данном сообщении затрагивается проблема проникновения идей махаяны на территорию Тибета в период второй волны распространения буддизма в Тибете, с конца X - начала XI веков.

Попытаемся рассмотреть некоторые вопросы этой проблемы на примере "Чойла-чжугбого" – одного из наиболее ранних среди дошедших до нас трактатов по буддизму махаяны, написанных тибетскими авторами на тибетском языке.²

После возрождения буддизма в Тибете, в конце X века, на фоне возникновения отдельных школ со своими философскими учениями, вероятно, ощущалась необходимость познакомить тибетцев с кругом основных общих идей буддизма махаяны. Характер изложения этих идей мог быть различным и определялся средой, для которой оно предназначалось, и степенью учености того, кто излагал эти идеи.

"Чойла-чжугбого" подчинено задаче изучения буддийской доктрины и изложения общих основных положений, которые являются неотъемлемой частью любой отдельной школы и которые образуют понятие "буддизм" в смысле особого мировоззрения. В соответствии с этой задачей в "Чойла-чжугбого" включены вопросы, касающиеся особенностей буддийского учения, правил его изучения и обучения ему и исторической традиции буддизма.³

При изучении текста становится очевидным, что характер изложения "Чойла-чжугбого", главными чертами которого являются краткость и популярность, исключает специальное, подробное и глубокое обоснование философской точки зрения, выраженной в сочинении. Судить о ней можно только по отдельным цитатам и авторским рассуждениям, которые выстраиваются в определенную систему, по отдельным терминам, имеющим отношение к этой системе.

Как известно, в философии махаяны имели место два направления: идеалистический монизм учения о нереальности внешнего мира, то есть философская система школы Йогачара, основанная Арьясангой (IV-V вв. н.э.) и монистическое учение, развивавшее представление о пустоте (тиб. stong-pa-nyid, санскр. śūnyatā), как единственной реальности, то есть философская система школы Мадхьямика, основанная Нагарджуной (II в. н.э.).

В тибетской традиции развитие этих направлений происходило на основе пяти трактатов, авторство которых приписывается Майтрее (IV-V вв. н.э.),⁴ а именно: 1. Махаяна-сутра-аламкара, 2. Мадхьянта-виоханга, 3. Дхарма-дхармата-виоханга, 4. Абхисамаяланкара, 5. Уттара-тантра.

Будом Ринчен-дуб (1290-1365) – представитель ранней тибетской традиции, все эти сочинения, кроме Абхисамаяланкары, относит к школе Йогачара. Только Абхисамаяланкара, как интерпретация сутр Праджняпарамиты, отнесена им к школе Мадхьямика.⁵ Поздняя тибетская традиция (Цзонкаба и другие) лишь первые три сочинения относит к

школе Йогачара, последние два - к школе Мадхьямика. Европейские исследователи считают эту последнюю точку зрения правильной.⁶

Именно к Уттаратантре, переведенной на тибетский язык Лодан-шейрабом в конце X века, относятся те авторские рассуждения и цитаты, по которым можно судить о философской точке зрения, выраженной в "Чойла-чжугбо": "... без причины (тиб. rgyu, санскр. hetu) и условия (тиб. rkyen, санскр. pratyaya) результат не появляется. ... Для освобождения от всех страданий (тиб. sdug-bngal, санскр. duḥkha) существует как причина, так и правильное условие. Что есть эта причина? Ее можно назвать внутренне присущим элементом духовной преемственности. (тиб. rang-bshin-du gnas pa'i rigs, санскр. prakṛtisthagotra), а также космическим телом (тиб. chos-kyi sku, санскр. dharmakāya) и абсолютной истиной (тиб. don-dam-pa'i bden-pa) санскр. paramārthasatya).⁷

Учение об элементе духовной преемственности или фундаментальном элементе Будды (тиб. rigs, санскр. gotra) основная тема Уттаратантры. Согласно Уттаратантре, элемент духовной преемственности является истинной сущностью, то есть сущностью Будды (тиб. de-bshin-gshegs-pa'i snying-po, санскр. tathagatagarbha), заложенной в каждом живом существе, и потому основанием для достижения состояния Будды.

Уттаратантра описывает две разновидности элемента духовной преемственности: внутренне присущий (тиб. rang-bshin-du gnas-pa'i rigs, санскр. prakṛtisthagotra) или первичный и развившийся (тиб. rgyas'gyur-gyi rigs, санскр. paripuṣṭagotra) или вторичный. Внутренне присущий элемент духовной преемственности вечен и един с Абсолютом, развившийся - его проявление в мире бытия, в сансаре (тиб. 'Khor-ba, санскр. saṃsāra). Первый сравнивается с золотом, всегда неизменным, второй - с семенем, дающим зерно.⁸ Соднам-цзэмо в своем сочинении по этому поводу приводит следующую цитату из Уттаратантры:⁹

"По природе неизменная,
Благая и совершенно чистая
Эта истинная сущность /Будды/
Сравнима с золотом".¹⁰

Элемент духовной преемственности отличается от Абсолюта своей "непросветленностью" (тиб. byang-chub med-pa, санскр. abudha) и связан с Абсолютом действительной возможностью достижения просветления (тиб. byang-chub 'gyur-pa, санскр. bodhya). Об этом в "Чойла-чжугбо" цитата из Уттаратантры.¹¹

"Чистая по природе, вечная истинная сущность [Будды]
Не имеет начала [во времени] и покрыта снаружи загрязня-
ющими [элементами].

Поэтому она не видима,
Как золото, покрытое грязью".¹²

Процесс очищения сущности Будды (= элемента духовной преемственности) – это процесс очищения Абсолюта (= постижение абсолютной истины, то есть постижение нереальности всего, что имеет существование, пустоты). Абсолют в буддийской концепции Уттаратантры может быть описан в различных терминах: истинная природа вещей (тиб. de-kho-na-nyid, санскр. tattvatā), "таковость" (тиб. de-bzhin-nyid, санскр. tathatā), абсолютная истина, пустота. Основными характеристиками Абсолюта в этой концепции являются всепроникаемость и единство, поэтому ничто в мире не может быть отличным от Абсолюта, а есть только какая-либо грань его. Соподм-цзэмо выражает эту мысль также цитатой из Уттаратантры:¹³

"По той причине, что Тело Совершенного Будды всепроникающе,

По той причине, что Абсолют есть нераздельное [целое],

По той причине, что элемент духовной преемственности
существует,

Все живые существа постоянно наделены сущностью Будды".¹⁴

Вероятно, Уттаратантра наиболее полно выразила идею монизма, присущую философской системе Мадхьямики. Идея монизма, в свою очередь, является основой другой важнейшей идеи махаяны – о тождестве сансары и нирваны, которая в "Чойла-чжугбого" выражена следующей цитатой из Уттаратантры:¹⁵

"Сущность [Будды] не имеет начала во времени и

Является основанием для всех элементов бытия.

Благодаря ее существованию всякое бытие

А также достижение нирваны существует".¹⁶

Таким образом, "Чойла-чжугбого" передает основные философские идеи Уттаратантры. Это – монистическая идея Мадхьямики, доведенная до логического завершения в Уттаратантре, и идея тождества сансары и нирваны, прошедшая путь от "благой вести" Саддхармапундарика-сутры до Уттаратантры. Поскольку Уттаратантра относится к школе Мадхьямика, "Чойла-чжугбого" также следует отнести к этой школе. По утверждению Цзонкабы Уттаратантра внутри школы Мадхьямика относится к направлению Мадхьямика-прасагика.¹⁷ В "Чойла-чжугбого" нет подтверждения принадлежности автора к Мадхьямика-прасагика, но есть историческое свидетельство тибетского автора Туган Лобсан-чойчи-нима (1737–1802) о принадлежности первых трех учителей

школы Сачжаба и, следовательно, Соднам-цзэмо - автора "Чойла-чжугбо" к направлению Мадхьямика-сватантрика, а Сачжа-пандиты - знаменитого четвертого иерарха школы - к Мадхьямика-прасангики.¹⁸ Вопрос о принадлежности Соднам-цзэмо к той или другой ветви школы Мадхьямика остается открытым до результатов изучения других текстов школы Сачжаба.

1. "Чойла-чжугбо" (Chos-la 'jug-pa'i ngo) - Сачжа-Гамбум (Sa-skyu bka'-'bum), т.4, л.л. 263-61-317-а6. - Тибетский фонд ЛО ИВ АН СССР, инв. № В 7538.
2. Автор "Чойла-чжугбо" - Соднам-цзэмо (II42-II82) - второй иерарх школы тибетского буддизма Сачжаба (Sa-skyu-pa), с XI по середину XIV века занимавший в политической и культурной жизни Тибета господствующее положение. Время написания трактата - II67 г.
3. Краткое описание текста дано А.И.Востриковым (Тибетская историческая литература, М., 1962, с.77). В очерке тибетской литературы XII - начала XVIII веков текст упомянут Д.Туччи как "руководство по основным положениям буддизма" (Tibetan painted scrolls, Roma, 1949, p.1, pp.100-101).
4. E.E.Obermiller, The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation - "Acta Orientalia", vol.IX, 1931, pp.92-96; далее: AO, IX; G.Tucci, On some aspects of the doctrines of Maitreya-/nātha/ and Asaṅga, Calcutta, 1930.
5. E.E.Obermiller, History of Buddhism (Chos - hbyung) by Bu-ston, transl. from Tibetan; p.1, p.57.
6. AO, IX, p.83.
7. "Чойла-чжугбо", лл.273-а6-273-61.
8. AO, IX, pp.111-140; J.Takasaki, A study on the Ratnagotravibhaga (Uttaratantra). Being a Treatise on the Tathāgata-garbhā theory of Mahāyāna Buddhism, Roma, 1966, pp.141-300, далее: Uttaratantra.
9. AO, IX, p.228; Uttaratantra, p.287.
10. "Чойла-чжугбо", л.273-66.
11. AO, IX, p.178; Uttaratantra, p.224.
12. "Чойла-чжугбо", л.273-65-6.
13. AO, IX, p.156-157; Uttaratantra, p.197.
14. "Чойла-чжугбо", л.273-63-4.
15. AO, IX, p.230; Uttaratantra, p.291.
16. "Чойла-чжугбо", л.273-61-2.
17. AO, IX, p.83.

18. Тутан Лобсан-чойчхи-нима, Дубта-шалчхи-малон (Grub-mtha' shel-kyi me-long), дартское издание, л.81-а2-3, Тибетский фонд ЛО ИВ АН СССР, инв. № 8096.

Е.И.Кычанов

ЗАКОНЫ, РЕГУЛИРОВАВШИЕ УПЛАТУ ПОЗЕМЕЛЬНОГО НАЛОГА В ТАНГУТСКОМ ГОСУДАРСТВЕ СИ СЯ (XII в.)

Основной источник нашей информации "Измененный и заново утвержденный кодекс Девиза царствования/ Небесное процветание (II49-II69 гг.)" позволяет воссоздать следующую картину: Осень. Собран урожай. Представитель управления транспортом, ведавшего сбором поземельного налога, верхом на лошади объезжает селения и приказывает хозяевам, собственникам земли, внести причитающийся с них поземельный налог государству натурой - зерном, сеном, соломой и хворостом. Тангутский (тибетский, китайский, уйгурский крестьянин) запрягает быка и везет то, что по закону требуется с его участка земли, на государственный склад. У входа на территорию склада (складом могли быть саманный или деревянный амбар, или яма для хранения зерна) сидел старший весовщик-омерщик, подле него находились инспектора. Приемщики зерна поименно по списку выклика-ли плательщиков налога, принимали у них зерно и старший весовщик выписывал уплатившему налог земледельцу квитанцию. Одновременно с выдачей квитанции производилась запись в особую тетрадь уплаты налога и поступлений зерна в казну. Запись количества сданного зерна производилась в квитанции лично весовщиком-омерщиком. Что касается тетради учета поступлений зерна и уплаты поземельного налога, то всякий раз, как она была заполнена, она отсылалась в центральный орган гражданской власти страны - Главный секретариат по управлению гражданскими делами. Сделанные в ней записи проверялись и тетрадь сдавали в Архив Главного секретариата на постоянное хранение.¹

Все пахотные земли, принадлежавшие частным собственникам, "хозяевам", облагались поземельным налогом и трудповинностью. Налог устанавливался государством и должен был взиматься только по установленной норме. Земля облагалась налогом в зависимости от ее количества и качества. В зависимости от качества земли было установлено "пять категорий налога",² детальное описание которых, к сожалению не сохранилось. Кодекс устанавливал нормы обложения только в особых

случаях. "Хозяева дворов, выплачивавшие поземельный налог со всех принадлежащих им лично земель, кроме участков, заросших кустарниками и многолетними травами, в соответствии с законом об обложении поземельным налогом лично принадлежащих хозяевам земель, должны сдать в пользу государя в качестве уплаты натурального поземельного налога с каждого участка площадью в один или пятьдесят му: пшеничной соломы семь вязанок, просяной соломы тридцать вязанок, считая, что каждая вязанка вяжется размером в четыре чи пять пунь, и пшеничной муки два мешка, считая в каждом мешке по три ху муки".³ По этим данным примерно с 9 га земли брали в качестве поземельного налога 354,4 л муки, 7 вязанок пшеничной соломы и 30 просяной, каждая вязанка должна была быть 1 м 40 см в перехвате. С вновь возделанного участка брали с одного му по три шэна любого зерна,⁴ т.е. с 0,06 га 1,7 л зерна или приблизительно 28 л зерна с одного га. Если обобщить эти сведения, то получится, что в среднем с одного га пахотной земли при засеве полей пшеницей, вероятно, в центральных орошаемых районах страны брали 60 л пшеничной муки, а при засеве прочими зерновыми — 28 л зерна. Кроме того, с каждого му (0,06 га) земледелец поставлял вязанку травы (сена), а с каждого 0,9 га по одной вязанке камыша, тальника и веток кустарника муду.

Если следовать сведениям кодекса, то нормы обложения определялись следующими документами. С одной стороны крестьяне имели на руках деревянные бирки, в которых обозначалась сумма налога. "Хозяевам податных дворов, которые пахут какое-то количество земли, владеют сколькими-то быками, должен быть определен налог зерном в ху, доу, шэн и па, а также поставки хвороста и сена. Каждый хозяин обязан принести деревянную бирку, на которой и записываются сведения об налоге". На каждый двор должно быть выдано по одной бирке".⁵ С другой стороны, хозяева земли получали специальный документ на бумаге с указанием суммы налога. "Всем хозяевам податных дворов отдается распоряжение о том, какой с них лично требуется и в какой сумме в доу, шэн и траве налог в соответствии с записанным за ними в цинах и му количеством земли, указанным в описи земель. Управление транспортом обязано выдать владельцам документы, которые хозяева обязаны проверить, и выплачивать налоги в соответствии с указанным в них количеством".⁶ Возможно, документы на бумаге и бирки сосуществовали, ибо на бирке была фиксирована только ставка налога, а документ транспортного управления, ответственного за сбор налога, содержал сведения как о количестве земли, так и количестве требуемого с нее налога.

Обо всех изменениях в размерах обрабатываемого участка хозяин обязан был спешно доложить властям. Если он не заявлял об исключении земли из под посева, он платил за нее налог как за засеянную, за подачу ложных сведений о размерах засеянной земли хозяин наказывался как за кражу в размере той суммы налога, которую он не додал государству.

Сборщики налога еще до начала выплат информировали налогоплательщиков о требуемом с них количестве зерна и других поставок. "Сборщики поземельного налога, совершающие свои объезды верхом на лошади, обязаны иметь при себе выданные им их транспортным управлением "белые списки", каждая цзвань которых должна быть заверена печатью, и в эти "белые списки" должна быть вписана норма налоговой ставки, которую следует взять с хозяина. Там, на месте, сборщик налога должен собственноручно показать [эту запись] владельцу, обязанному внести [налог]".⁷ Таким образом, налоговая ставка была в каждом конкретном случае после обычной текущей калькуляции в управлении доведена до сведения налогоплательщика и имелаась на руках у сборщика налога. И плательщик и сборщик и руководствовались этими документами.

После первого основного тура взимания налога списки налогоплательщиков со сведениями об уплате поземельного налога и книги учета управления транспортом ежегодно в II-ом месяце ревизовались управлением ревизии и контроля в месячный срок. Ревизоры выявляли недоимки и сборщики налога вновь высылались для их взыскания. Недоимки взыскивались всю зиму. Если и потом было не все собрано, Главный секретариат высылал своего уполномоченного, "способного выполнять работу по взысканию недоимок". Его властью на недоимщиков налагался штраф и с них "за то, что они нарушили сроки уплаты налога, всякий раз должна была быть потребована половина урожая".⁸ Непокорных ожидало и более суровое наказание: битье палками и арест. Закон обязывал родственников помогать неспособному плательщику налога расплатиться с государством. Этому же должна была способствовать и специальная организация дворов в десятки. Над каждым десятком дворами ставился один "младший ка" (ка цай), пять десятков "ка" объединялись в группу из пятидесяти дворов, которую возглавлял "старший (гху-кка), где группы по пятьдесят дворов составляли сотню, объединение в сто дворов возглавлял "управляющий кочевьем" (чиве ре). В начале XIII в. было решено сократить одно из звеньев этой системы, ибо, как сказано в "Новых законах", "на десять баранов оказалось девять пастухов".⁹ Соответственно были ликвидированы десятки и должности десятских.

"Новые законы" помогают нам уточнить и сроки сбора поземельного налога. Он взимался с первого дня десятого месяца, т.е. с конца осени, с ноября, по первый день второго месяца, т.е. до начала весны, марта, значит практически всю зиму.¹⁰

Закон, естественно, уделяет большое внимание ответственности должностных лиц за своевременный и правильный сбор налога. Чиновники отвечали за полновесность мер и размеры вязанок. Они вместе с неплательщиками были ответственны за недоимки. Сумма налога, которая должна была быть собрана по уезду или округу, делилась на десять частей. Начальник управления транспортом за недобор двух частей из десяти получал шесть месяцев каторжных работ, за недобор девяти частей из десяти - восемь лет каторжных работ. Зато успешный сбор налога вознаграждался повышением в ранге, пятью ланами серебра, парчовой накидкой. Налог должен был взиматься той культурой, которая предписывалась для данного района. "Сдавать пшеницу должна область Линьчу. Сдавать ячмень обязан уезд Баоцзин. Сдача конопли и зеленого гороха возлагается на хозяев уезда Хуань. Сдавать клейкое просо обязан уезд Линхун. Сдавать просо обязан уезд Чунань. Сдавать пшено должны два уезда - Динкань и Хуайюань".¹¹ "Если .. кто-то обязан платить зерном, а кого-то заставляют платить налог рисом, то [люди] ставятся в неравное положение перед законом и поэтому при уплате такого налога хозяевами дворов не следует заставлять [их] выплачивать налог рисом, а он, как и положено, должен быть уплачен клейким просом и просом".¹² Должностным лицам запрещалось, "не имея на то приказа от государя, самовольно облагать налогом хозяев податных дворов, собирать деньги, имущество, хлопок сорта "красные цветы", коноплю, кожи". Сборщики налога должны были собирать налог, исходя из "указаний, которые имеются в списках об уплате налога, и производить дополнительные поборы им не разрешается". Все, взятое сборщиками сверх нормы, рассматривалось как взятка, подлежало возврату хозяевам, а виновные в сверхнормативных поборах подлежали наказанию.¹³

Нормы обложения могли быть увеличены только в том случае, если "установленные ранее нормы обложения ... недостаточны" и только на основании письменного распоряжения властей.¹⁴

При совершении сделок купли-продажи земли государство прежде всего заботилось о том, чтобы у него сохранился налог, поступавший с данного участка. "В соответствии с законом покупатель обязан платить налог, ходить на отработки и поставлять сено".¹⁵ Власти могли в целях пресечения злоупотреблений произвести переобмер продаваемого и оставшегося у продавца участка. Делало это то же управление

транспортом, ответственное за сбор налога. Оно же производило списывание с хозяев погибших пахотных земель. "В том случае, когда облагаемая налогом земля, принадлежащая любому хозяину податного двора, будет смыта рекой, засыпана песком, превратится в солончак, будет завалена камнями, или участок поднимется и до него не станет доходить вода, ... то должен быть отправлен начальник или "принимающий приказы" управления транспортом, осмотреть, выяснить суть дела у соседей по участку, и если сообщение окажется правильным, то по определении того, сколько цин и му в данном участке имелось, доложить [обо всем] в вышестоящие инстанции, а [пахотную землю] списать".¹⁶

Таким образом, тангуты создали эффективную систему, позволявшую в установленные сроки и в полной мере собирать поземельный налог с собственников земли в пользу государства. Эта система была заимствована ими из Китая. Мы не знаем, какую часть урожая отдавал владелец земли в качестве уплаты налога, но это было явно меньше половины урожая, поскольку половину урожая отбирали у тех, кто не платил налога в срок. По некоторым подсчетам в Китае в XI-XIII вв. у собственника земли изымали в качестве поземельного налога около 20% урожая.¹⁷ Возможно, тангутский земледелец платил государству сумму, близкую этой.

1. Измененный и заново утвержденный кодекс [деви́за царствования] Небесное процветание (II49-II69 гг.), гл.ХУ, с.44а-44б. Тангутский фонд ЛО ИВ АН СССР. В дальнейшем: Кодекс.
2. Кодекс, гл.ХУ, с.6а-7а.
3. Там же, с.4а-4б.
4. Там же, с.12а-12б.
5. Там же, с.45а.
6. Там же.
7. Там же, с.35б.
8. Там же, с.2б-5а.
9. Новые законы, гл.ХУ, с.46-47. Тангутский фонд ЛО ИВ АН СССР.
10. Там же, гл.ХУ, с.28-29.
11. Кодекс, гл.ХУ, с.2б-3б.
12. Там же, с.3б-4а.
13. Там же, гл.УП, с.30б, гл.ХУ, с.5б-6а, гл.ХІХ, с.10б.
14. Там же, гл.УП, с.31а.
15. Там же, гл.ХУ, с.38а.
16. Там же, гл.ХУ, с.3а-3б.
17. Г.Я.Смолин, Антифеодальные восстания в Китае, М., "Наука", 1974,

К.Г.Маранджан

О ВЛИЯНИИ УЧЕНИЯ СЮНЬ-ЦЗЫ НА ЯПОНСКОГО МЫСЛИТЕЛЯ ОГЇ СОРАЙ

Японский мыслитель Огѳ Сорай (1666–1728) основал и возглавил школу "когакуха" (школу древнего конфуцианства), находившуюся в оппозиции к неоконфуцианской доктрине и призывавшую вернуться к истинному "учению древних". Круг интересов ученого был чрезвычайно широк, ему принадлежат исследования по философии, филологии, музыке, политике, экономике, военному искусству. Нам бы хотелось на материале трактата "Тайхэйсаку" (Политика умиротворения) показать, к учению какого мыслителя "древней науки" тяготеют идеи Огѳ Сорай.

Ряд исследователей, занимающихся изучением философского наследия японского ученого, считает, что "Тайхэйсаку" являлось подготовительным этапом к созданию трактата "Сэйдан" (Беседы о политике). Но, поскольку "Сэйдан" посвящен изложению и подробному объяснению реформ, необходимых для совершенствования государственной системы, а "Тайхэйсаку" скорее является теоретическим выражением идеологии Огѳ Сорай, мы будем опираться на второе из этих произведений.

"Тайхэйсаку", по словам известного современного ученого Маруяма Масао, "по сегодняшний день вызывает вопросы":¹ до сих пор не установлена точная дата его написания,² существуют различные варианты членения текста.³ По внутренней логике трактат можно разделить на 4 части. В первой дается определение "дао" и содержится критика буддизма, синтоизма и неоконфуцианских взглядов. Центральное место занимает вторая часть (примерно половина всего произведения) – рассуждения о политике и совершенствовании государства. В третьей части Огѳ Сорай вскрывает пороки современного ему японского общества, а четвертая посвящена вопросу о необходимости и важности науки и знаний.

Давая определение ключевому понятию конфуцианской мысли, Огѳ Сорай пишет: "... Дао совершенномудрых – это дао управления государством",⁴ а рассуждая о "глубоком и всеобъемлющем дао", он постоянно апеллирует к дао управления государством. Прослеживается

очевидная связь со словами китайского философа 3 в. до н.э. Сунь-цзы о том, что "дао — это основные принципы правильного управления государством",⁵ хотя Отё Сорай не делает никаких ссылок. Подобное единство в трактовке основного понятия побуждает проследить идейное сходство двух мыслителей и в других вопросах. Размышляя об истории, Отё Сорай вскрывает закономерности, присущие человеческому обществу. Он пишет: "Порядок, смута — [такова] смена Воли Неба"⁶ или "Порядок, смута; процветание, упадок — [это] вечная колея [жизни]".⁷ Интересно, что танский комментатор Ян-Лян, поясняя один из отрывков трактата Сунь-цзы "О небе", в котором речь идет о том, что мир и порядок сменяются бедами и несчастьями, пишет: "Смута издавна непременно приходила на смену порядку — таково постоянное дао древности".⁸ Причем, хотя чередование порядка и смуты — закон, присущий обществу, однако "если нравы (обычаи) нарушаются, роскошь растет, то и верхи, и низы беднеют, богатства иссякают, процветает преступность, распространяется воровство и наступает смута, и [это] вечная колея [жизни]. В общем, дао порядка и смуты [состоит в том, что] когда порядок достигает предела, наступает смута, а когда смута достигает предела, наступает порядок. Хотя [такова] смена Воли Неба, [это] целиком зависит от человеческих деяний".⁹ Сунь-цзы в трактате "О Небе" призывает не роптать на Небо, если беды сменяют мир и порядок, ведь, "это плоды действий самого человека".¹⁰ Вторая закономерность заключается в том, что: "И горни (кит. улунь),¹¹ и разделение на самураев, крестьян, ремесленников и купцов — это не небесное, естественное дао, а дао, установленное совершенными мудрыми, дабы умиротворить народ".¹² Совершенно очевидно, что Отё Сорай почти цитирует Сунь-цзы: "Подобно тому как существуют небо и земля, существуют различия между теми, кто наверху и теми, кто внизу. Как только мудрые ваны вступили на престол и стали управлять государством, они ввели эту систему".¹³

Анализируя причины беспорядка, Отё Сорай большое внимание уделяет возрастанию роскоши и расточительства, которые еще больше отдаляют верхи и низы; истинно же верное правление, политика умиротворения состоит в том, чтобы "народ не страдал от холода и голода", чтобы было пресечено воровство, чтобы было обеспечено "проживание народа", чтобы велась экономная политика, которая являлась бы "благодеянием" для народа. По словам Сунь-цзы "путь к богатству страны состоит в экономном расходовании вещей и обеспечении достатка народу; кроме того нужно уметь сохранять излишки вещей".¹⁴

В число вечных законов, действующих в обществе, Отё Сорай включает и следующее: "В годы процветания мудрые и способные находятся

наверху, а в годы упадка — мудрые и способные находятся внизу...".¹⁵ Когда в верхах много глупцов, тогда наступает время искать "мудрых и способных" внизу. Несомненно, что это положение перекликается с высказыванием китайского философа: "Сравнивают: как осуществлять управление государством? Отвечая: мудрых и способных людей нужно выдвигать на должности независимо от их положения; ленивых и неспособных людей нужно немедленно отстранять от должности".¹⁶ От обобщения основных закономерностей Огэ Сораи переходит к проблеме совершенствования государства и к вопросу о методах управления. По мнению японского мыслителя, изменять систему — значит "создавать основу для справедливого правления", а управлять на этой основе при помощи музыки и норм ритуала — "вот высшее проявление справедливого правления". Нормы ритуала и музыка были введены и установлены совершенномудрыми, а посему их нельзя и не должно самовольно изменять, так как это приведет к появлению волнений и беспорядка. Размышляя о ритуале и музыке, Сюнь-цзы писал: "Музыка должна приводить в порядок все изменения",¹⁷ а нормы ритуала, которым философ уделял очень важное место в своей теории, были созданы из-за того, что "ваны-предки питали отвращение к смутам".¹⁸

Но одних норм ритуала и музыки недостаточно для управления, необходимо также опираться на законы, систему наказаний и поощрений. В то же время если пользоваться только наказаниями и законами, то это не даст желаемых результатов. Сюнь-цзы считает, что: "Если в управлении [государством] прибегать лишь к угрозам, запугиванию и жестокостям и не стремиться великодушно вести за собой людей, низы будут напуганы, не осмелятся сблизиться [с правителем] будут скрытны и не посмеют открыть ему [истинную картину дел в стране]. В этом случае большие дела [в государстве] будут запущены, а малые — погублены",¹⁹ а Огэ Сораи, выстраивая такую же логическую цепочку, приходит к мысли о том, что это не приведет к умиротворению народа. Управление на основе принуждения и силы японский философ уподобляет тому, как если бы на запруженной реке установить плотину, но вода ведь поднимется и обязательно снесет плотину. При управлении страной необходимо просвещать и воспитывать народ, взращивая в его душе чувства сыновьего долга, братской любви и верности, иначе сердца народа наполнятся коварством и "управлять им будет трудно". Аналогичные взгляды присущи и Сюнь-цзы: "Поэтому, если не воспитывать народ, а лишь наказывать его, что хотя наказаний будет и много, они не смогут искоренить порочные поступки; если же только воспитывать народ и не наказывать его,

тогда порочные люди останутся безнаказанными".²⁰

Можно привести огромное количество примеров, свидетельствующих об идейной близости двух мыслителей, очень часто Отō Сорай почти слово в слово повторяет мысли Сунь-цзы. Мы постарались проиллюстрировать сходство идей философов, сравнивая основополагающие моменты их социально-политических доктрин. По всем определяющим проблемам Отō Сорай стоит на тех же позициях, что и китайский мыслитель, расхождения их невелики, взгляды ученых на закономерности человеческого общества, на методы управления идентичны. Чем же вызвана идейная преемственность между китайским мыслителем 3 в. до н.э. и японским философом 18 в.? Естественно, что поскольку Отō Сорай ратовал за возвращение к "древней науке", он должен был ссылаться на авторитеты классического конфуцианства. Однако из всех теорий он отдал предпочтение учению Сунь-цзы. Это можно объяснить тем, что теория Отō Сорай была призвана отвечать потребностям современного ему японского общества. Внутривнутриполитическая обстановка Японии начала 18 в. характеризовалась разложением феодального строя, экономическим упадком. Страну лихорадило, одно за другим вспыхивали крестьянские восстания, II стихийных бедствий за 80 лет сильно подрывали мощь государства. Правительство было вынуждено принимать контрмеры. Хаос и кризисная ситуация, царящие в Японии, с точки зрения конфуцианской мысли, объяснялись тем, что и политика и методы управления были неверны. Поиск оптимального способа правления и стремление достичь гармонии в обществе заставили мыслителей того времени обратиться к учению "древних мудрецов", в число которых входит и Сунь-цзы. Философия Сунь-цзы отличается пристальным интересом к социально-политическим вопросам, ему принадлежит заслуга серьезного теоретического осмысления политической концепции. Его теория "удачно, с точки зрения господствующих классов, дополняла конфуцианские догмы об извечности и неизбежности сословно-классовой дифференциации общества, возглавляемого добродетельным правителем, и подчинении "нижестоящих" "вышестоящим" легистскими положениями о жестком управлении на основе законов и наказаний",²¹ кроме того, социально-экономические сдвиги, характеризующие Китай IV—III вв. привели мыслителя к необходимости пристального изучения процессов, происходящих в обществе, и их философского осмысления, что придало учению Сунь-цзы "реалистическую" окраску. Думается, что подобная реалистичность доктрины, положения о влиянии человеческой деятельности на развитие общества также привлекли Отō Сорай и послужили основой для идейного единства филосо-

фов, разделенных двумя тысячелетиями.

1. Маруяма Масао, Тайхэйсакукō (Комментарии к Тайхэйсаку), в кн. "Огү Сорай", сер. Нихон сисо тайкэй (Японская мысль), т.36, Токио, 1974, с.787.
2. См. подробнее: Olof G.Lidin, "The life of Ogyu Sorai. A Tokugawa Confucian Philosopher.", /Copenhagen/, 1973, p.105-107.
3. Маруяма Масао, ук. соч., с.791-800.
4. Переводы сделаны по тексту книги "Огү Сорай" сер. Нихон сисо тайкэй, (Японская мысль), т.36.
5. В.Ф.Феоктистов, "Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы", М., 1976, с.250.
6. "Огү Сорай", с.453.
7. Там же, с.462.
8. В.Ф.Феоктистов, ук. соч., с.86.
9. "Огү Сорай", с.459.
10. В.Ф.Феоктистов, ук. соч., с.214.
11. Горин (кит. улунь) - нормы пяти основных отношений в конфуцианстве: отношения государя и подданного, отца и сына, мужа и жены, старшего и младшего, друзей.
12. "Огү Сорай", с.467.
13. В.Ф.Феоктистов, ук. соч., с.192.
14. Там же, с.203.
15. "Огү Сорай", с.470.
16. В.Ф.Феоктистов, ук. соч., с.190.
17. Там же, с.227.
18. Там же, с.221.
19. Там же, с.191.
20. Там же, с.212.
21. Там же, с.170.

Ю.Д.Михайлова

СЕМЬЯ КАК ИНСТИТУТ СОЦИАЛИЗАЦИИ ДЕТЕЙ В ЯПОНИИ В ПЕРИОД ТОКУГАВА

Система социализации детей в современной Японии значительно отличается от других развитых капиталистических стран прежде всего большим удельным весом в ней традиций. Несмотря на то, что после второй мировой войны в Японии идет активный процесс модернизации

семейных отношений и системы воспитания, именно в этих сферах сохранилось еще много традиционных элементов. Их влияние сказывается не только во взаимоотношениях внутри семьи, но и в более широких сферах общественной жизни вплоть до политики и экономики. В связи с этим представляется, что изучение социализации детей в японской семье в период Токугава (1603-1867 гг.) имеет актуальное значение.

Главное, что определяло образ жизни и поведение, семейную систему и воспитание детей в токугавской Японии, — было этико-политическое учение Чжу Си, утверждавшее пять добродетелей и пять норм отношений между людьми.¹ Каждый человек должен был занимать определенное, отведенное ему в соответствии с социальным статусом семьи, место. Профессия во многом определялась рождением. Переход из одного социального сословия в другое был почти невозможен. Всегда и во всем японец должен был четко ощущать принадлежность к своей социальной группе, не только сословию, но общине, производственной корпорации, в конечном счете — семье. С другой стороны, считалось, что благополучие индивидуума зависит не только от его индивидуальных способностей, но в значительной мере определяется заботой о нем со стороны группы, к которой он принадлежит, в особенности от старшего в ней по возрасту и по положению. Так, по отношению к родителям у человека всегда должно было существовать сознание "он-гаэси", то есть вечной благодарности за родительские любовь и заботу. В отношении главы своего профессионального объединения человек также должен был чувствовать определенные обязательства — "гиму". Между всеми членами общины, цеха, семьи и т.п. существовали взаимные обязательства, охватываемые термином "гирри".² Таким образом, из пяти добродетелей понятие долг, лояльность были основополагающими для японского общества в период Токугава. В соответствии с этим главная установка традиционной системы воспитания состояла в том, чтобы научить японца не думать о себе как об автономном индивидууме, а всегда ощущать свою принадлежность к группе, ставить групповые интересы выше личных.

В социализации детей в токугавской Японии участвовали семья, школа, община, но особенно большая роль принадлежала семье. Стандартная семья (ие) состояла из мужа, жены и их незамужних детей.³ Два поколения супружеских пар под одной крышей встречались, как правило, только в семьях старших сыновей-наследников, с которыми оставались жить престарелые родители. В Японии существовало право первородства. Старшему сыну переходило основное имущество семьи — земля, мастерская, лавка и т.д. Младший сын либо основывал само-

стоятельную семью, либо шел в зятя-примаки, либо его усыновляла бездетная семья. Дочери уходили, как правило, в семью мужа. Распространение обычаев примачества и усыновления говорит о том, что сохранение имени и статуса семьи имело большее значение, чем кровное родство.

Ряд семей (из), связанных патрилинейно и имеющих общего предка, составляли объединение семей "додзоку". В таком объединении существовала главная семья "хонкэ" (возникшая раньше других и стоявшая ближе к основателю рода) и боковые семьи "бункэ". Они были связаны между собой целой системой обязательств взаимопомощи и поддержки. Так, члены "бункэ" должны были помогать в обработке полей "хонкэ". В свою очередь глава "хонкэ" нес ответственность за всех членов "бункэ" (например, давал рекомендацию и поручительство во при поступлении в услужение, на работу) и имел право решающего голоса во всех делах "бункэ".

Главой японской семьи мог быть только мужчина. На нем лежало исполнение главных инструментальных функций — обеспечение материальных средств существования. Авторитет главы семьи был непоколебим. Причем независимо от поведения отца как индивидуума был очень высок авторитет именно роли и статуса главы семьи. В целом в японском обществе женщина играла подчиненную роль. Ее деятельность ограничивалась ведением домашнего хозяйства и воспитанием детей. Однако именно женщине принадлежало руководство этими сферами внутрисемейной жизни: она распоряжалась кошельком семьи, решала вопрос о выборе супругов для своих детей.

Брак в Японии заключался поговору. Главная их цель состояла в обеспечении возможностей для продолжения рода и наследования профессионального занятия семьи. В традиционной японской семье первостепенное значение имели не супружеские отношения, а отношения между родителями и детьми. Даже для женатого мужчины мнение родителей (не только отца, но и матери) всегда значило больше, чем мнение жены. Так, если молодая невестка не нравилась свекрови, брак мог быть расторгнут.

Воспитание маленьких детей в период Токугава имело свою, чисто японскую специфику, которая существует и в наше время. Японский ребенок в раннем возрасте проводит много времени в непосредственной близости с матерью. Мать спит вместе с ребенком, днем они всегда находятся в одной комнате. Ощущение близости усугубляется обычаем носить маленьких детей на спине. Мать или старшие дети привязывают малыша к себе на спину, выходят так на улицу, занимаются хозяйством, могут даже работать на поле. Взрослые постоянно разгова-

ривает с малышом. На спине матери ребенок получает и первое представление об этикете, склоняясь вместе с ней в приветственных поклонах. Таким образом, японский ребенок никогда не остается один, его не приучают к самостоятельному освоению окружающего мира. Тем самым он постоянно привыкает ощущать свою зависимость от старших, в первую очередь от матери. Социологи заметили, что, если японского ребенка оставляют одного в комнате, он не ощущает никакой радости от свободы, а наоборот, чувствует себя наказанным из-за лишения контактов с другими.⁴

Отношение японцев к маленьким детям в высшей степени терпеливое, их никогда не наказывают и не ругают. Прямой запрет отсутствует. Вместо этого ребенка уговаривают или стараются переключить его внимание на что-либо другое. Считается, что, если детей сурово наказывать, они станут раздражительными, поэтому японцы предпочитают систему поощрений наказаниям. Мать старается выработать у ребенка уступчивость, подчинение желаниям других. Если ей это удастся, то такой ребенок называется "сунао" (прямой, честный, простодушный, послушный). С другой стороны, у японцев уже в раннем детстве появляется потребность в том, чтобы о них заботились, опекали, хвалили. Это называется потребность в "амаэ". Глагол "амаэру" значит "нянчиться, ухаживать", а буквальное значение слова "амаэ" — "ласка, нега, ласковое поглаживание ладошкой". Если потребность ребенка в "амаэ" не удовлетворяется, он чувствует себя обделенным, становится обиженным, раздражительным. Такое часто случалось в японских семьях при воспитании младших сыновей, поскольку все внимание, вся любовь отдавались старшему сыну-наследнику, которому предстояло в будущем нести тяжкое бремя обязанностей главы семьи. В то же время младшим детям предоставляли больше свободы и самостоятельности: в дальнейшем в жизни они должны были большего добиваться сами.

Воспитание в раннем детстве послушания и уступчивости облегчает восприятие ребенком тех строгих требований, которые предъявляются ему в последующие годы в процессе обучения и подготовки ко взрослому состоянию. В Японии детям до 10 лет все прощается, все разрешается, но с 10 лет их приучают вести себя должным образом, согласно существующим понятиям о "гиму", "гири", "он-гаэси". Детям прививают правила взаимоотношений в семье, с соседями, жителями деревни. При этом воспитание всегда направлено на то, чтобы ребенок постоянно ощущал себя представителем своей семьи. Ему внушают, что, если он поступает не в соответствии с требованиями, которые диктуются "гиму", "гири", "он-гаэси", он не в праве рассчитывать

на поддержку и защиту со стороны своей семьи.

Начало привития этих этических понятий соответствует новому этапу в жизни детей. В период Токугава дети в возрасте от 7 до 10 лет посещали начальную школу, где отношение к ним было еще мягкое и снисходительное. В 10 лет дети из самурайских семей поступали учиться в княжеские или частные школы, процесс обучения в которых состоял главным образом в изучении конфуцианских текстов и получении морально-этических наставлений в духе конфуцианства. Для детей купцов, ремесленников, богатых крестьян существовал институт ученичества, заключающийся в том, что детей отдавали в другие семьи с целью овладения профессиональными навыками. Ученичество и обучение в конфуцианских школах продолжалось до 20-25 лет. Это были годы суровых испытаний в жизни подростков, юношей и девушек. Например, ученики исполняли в то же время и обязанности прислуги, плату при этом они не получали, времени и возможностей для собственных удовольствий у них не было. Проявлять самостоятельность в делах ученику позволялось лишь с 18-19 лет. Считалось, что трудности в период ученичества есть достоинство этой системы.⁵ Юноши и девушки не только получали профессиональное обучение, но и становились людьми, приспособленными ко многим превратностям жизни. Выдержать эти тяжкие испытания юношам и девушкам помогало сознание того, что они должны оправдать надежды, которые возлагала на них семья. Иначе их могли отлучить от семьи, лишиться наследства. Р.Балла приводит пример из жизни одного из учеников Ниномия Сантоку.⁶ Когда он покидал свою деревню и отправлялся учиться в Эдо, мать, напутствуя сына, сказала: "Если не добьешься успехов, домой не возвращайся".⁷ Такая постановка вопроса типична для японских семей.

Сознание принадлежности к группе, в данном случае - семье, которая заботится о человеке, поддерживает его, рождает у японцев в свою очередь чувство ответственности за свое поведение, умение, знания, делает его обязанным стремиться к достижению успехов. Это свойственно и современным японским детям. Социологические опросы японских детей, проводимые в сопоставлении с американскими, показывают, что уже в раннем возрасте японцы четко осознают свой долг и обязанности по отношению к родителям. Так, если на вопрос "кем я хочу быть и почему" американские дети как правило отвечали, что та или иная профессия даст им возможность наилучшим образом проявить свои способности, или обеспечит хорошее материальное положение, или просто потому, что "я так хочу", то большинство японских детей мотивировало свой выбор необходимостью отблагодарить родите-

лей и семью за заботу и любовь, обеспечить их старость и даже благополучие и процветание страны.⁸ Характерно, что в Японии менее, чем в других капиталистических странах развита система социального обеспечения на старости лет. И одна из причин этого — неукоснительное соблюдение принципа сыновней почтительности, выраженного в ответственности детей за содержание престарелых родителей.

Воспитание у японцев с детских лет привычки к зависимости от старших, к опеке со стороны коллектива, осознание индивидуумом себя как части группы нашло отражение и в системе "оябун-кобун", распространении принципа патернализма на японских предприятиях и фирмах. "Оябун-кобун" (букв. родители-дети) — это профессиональные объединения созданные по принципу "додзоку", члены которых принимают на себя обязательства взаимопомощи и ответственности, схожие с обязательствами членов "додзоку". Идеологи японского бизнеса умело используют традиционные элементы системы семейных отношений и воспитания в деле наращивания темпов экономического развития и усиления эксплуатации японских трудящихся. Это, например, позволяет им давать более низкую заработную плату японским рабочим и служащим (по сравнению с европейскими и американскими) за счет гарантии обеспечения пожизненной работой на данном предприятии и ряда других привилегий, что в то же время снижает возможности борьбы японских трудящихся.

Перечень примеров, показывающих, насколько велика роль традиций в общественной жизни современной Японии можно продолжить. Хотя сейчас большинство молодежи теоретически считает, что браки должны заключаться по любви, в действительности все еще они заключаются главным образом поговору. Молодежь не склонна принимать самостоятельные решения в таком важном вопросе как выбор профессии и т.д. Таким образом, всестороннее исследование традиционной системы семейных отношений и социализации детей имеет важное значение как для изучения особенностей превращения Японии в развитую капиталистическую страну, так и для анализа широкого круга проблем современной социальной жизни страны.

-
- I. Считалось, что пять конфуцианских добродетелей "току" (гуманность "дзин", долг "ги", этикет "рэй", мудрость "ти", доверие "син") могут реализоваться при правильном соблюдении пяти норм человеческих взаимоотношений (отца-сына, господина-вассала, мужа-жены, старшего и младшего братьев и отношений между друзьями).

2. De Vos, Socialization for Achievement, Berkely, Los Angeles, 1973, p.13.
3. "Household and Family in Past Times", Cambridge, 1972, p.486.
4. De Vos, Op. cit., p.47.
5. R.Dore, Education in Tokugawa Japan, London, 1965, p.267.
6. Ниямия Сантоку (1787-1856) - крестьянский политический деятель, выступал за образование крестьян, пропагандировал учение о "воздаянии за доброту".
7. R.Bellah, Tokugawa Religion, Glencoe, 1957, p.57.
8. M.Goodman, Values, Attitudes and Social Concepts of Japanese and American Children, "American Anthropologist", 1957, V. 59, № 6.

М.Б.Пиотровский

К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИИ ИЗУЧЕНИЯ ИСЛАМА

В связи с наметившейся активизацией исламоведения представляется полезным обратить внимание на некоторые общие проблемы изучения ислама, лежащие между методологией и методикой.

Методология исламоведения, само собой разумеется, идентична общей марксистской методологии исследования религий, исходящей из положения, что религия - одна из форм общественного сознания, искаженное, через представление о неземных силах, отражение господствующих над человеком природных и общественных сил.¹ Религия является частью надстройки, "которая всего дальше отстоит от материальной жизни и кажется наиболее чуждой ей".²

Марксистская наука особое внимание уделяет социальным корням религии; занималось ими и марксистское исламоведение, но, к сожалению оно, не учитывая полностью сложные связи идеологической надстройки и базиса, остается пока в рамках прямолинейного социологизма. Другая важнейшая для марксизма сторона изучения ислама - его гносеологические корни, изучение религии как таковой, и вовсе не получила развития в советской науке. Даже понятие об особой дисциплине - религиоведении - лишь недавно стало у нас принятым; основные методологические приемы неразработаны, терминология часто путается.

Поверхностно изучаются обратные связи между исламом и обществом; по существу мы мало разделяем изучение ислама как религии и изучение мусульманской культуры. В результате именно исследование

религиозной системы ислама оказывается без внимания, ведется без достаточной теоретической образованности, хотя многие общие вопросы теории религий уже достаточно широко изучаются в советской науке.

Недавно стал правильно подчеркиваться двойственный социальный характер ислама, подобно всем религиям содержащего два вида фантазий – идеалов, зовущих вперед, и представлений, уводящих от реальной жизни, расслабляющих общественную энергию и волю.³

Путь научного исламоведения, конечно, лежит через глубокое изучение памятников, текстов. Это изучение является первым и определяющим шагом в "диалоге культур", в "межкультурных контактах", являющихся, во многом, содержанием востоковедения. Тут сразу встает проблема истолкования терминов и понятий мусульманских текстов. При этом надо иметь в виду, что исламский мир не настолько чужд европейскому, как, например, дальневосточный. Ислам – часть средиземноморской культуры и религиозной традиции. Поэтому вопрос о применении привычных нам терминов весьма сложен. Так термин "церковь" для ислама абсолютно неприменим, но термин "духовенство" теоретически и функционально вполне приемлем. Такие же термины как "ортодоксия", "ересь" можно употреблять только в некоторых случаях и со значительными оговорками.

Особый вопрос – понимание многослойных суфийских терминов, употребляющихся то в технически-терминологическом, то в обычном значении. Сложность различения уровней употребления хорошо видна на примере различных истолкований суфийской поэзии, например, стихов Хафиза или Омара Хайяма. Иногда встречается тенденция излишне часто употреблять современные структуралистские и семиотические термины для передачи представлений, вовсе не несущих глубокого философического смысла.

Много недоразумений может вызывать термин "мусульманское право". Фикх – это теория реализации священного закона в жизни людей, а шариат – правила воплощения этого закона в культе, в ритуале, в быту, в экономике и, наконец, в праве. Термин "право" лишает шариат его специфичности, а отказ от него прикрывает реальное наличие у шариата типологической общности с развитием права в христианском мире, общности несомненно существующей, но нуждающейся в точном описании.

Эти вопросы связаны с проблемой правомерности сравнения ислама с христианством и буддизмом, как метода его изучения, имеющего свои положительные и отрицательные стороны. Сочетание такого внеш-

него сравнения со ставшими сейчас популярными исследованиями культуры "изнутри", в ее собственных терминах, видимо, и должно стать главной методической целью исламоведов. Цель эта ясна и понятна, однако в существующих исследованиях она достигается редко, что можно наблюдать, в частности, на характере источниковедческого анализа и последующего использования мусульманских религиозных текстов.

Достижения и методы критики христианских и иудейских священных текстов были широко использованы "гиперкритическим" течением в исламоведении. В свое время И. Гольдциер, например, убедительно показал подложность значительной части хадисов — преданий о речениях и деяниях Мухаммада.⁴ Однако одним из результатов этого явился многолетний отказ ученых от их широкого использования в качестве исторического источника. Лишь сейчас их изучение возобновляется, и в хадисах обнаруживается большое количество важного и достоверного материала как по истории вообще, так и по истории развития религиозного мышления мусульман. Укажу на работу В. Грехема "Божественное и пророческое слово в раннем исламе", содержащую анализ не включенных в Коран "откровений", так называемых "хадис кудся".⁵ "Гиперкритическое" течение однако, продолжает существовать. Оно представлено блестяще эрудированными работами Дж. Вонсборо, утверждающим позднее и внеаравийское происхождение Корана;⁶ или напущеннейшей книгой П. Кроун и М. Кука "Хагаризм", в которой ислам представлен также внеаравийским развитием религиозных воззрений самаритян.⁷

Противоположное явление — слишком доверчивое отношение к источникам тоже продолжает существовать. До сих пор часто истолкование Корана основывается на комментариях-тафсирах, хотя известно, что авторы тафсиров плохо знали арабийскую реальность. Поэтому они помещали в Йемен набатейский храм Ирам,⁸ превращали путевые знаки в пустыне, упоминаемые в Коране в качестве сравнения, в корабли в море и т. д.⁹

В соответствии с мусульманской традицией многие понятия средневекового развитого ислама порой слишком привязываются к толкованию коранических текстов, хотя называемые словами из Корана понятия появились уже после времени Мухаммада. В Коране, например, нет по существу "экономических идей". Однако и мусульмане, и востоковеды часто возводят именно к Корану запрет ростовщического процента, хотя кораническое "риба" — понятие весьма общее, имеющее в виду всякий несправедливый доход.¹⁰ Того же порядка представление о якобы изначальном запрете ислама на изображения живых существ уже благополучно отброшено наукой.¹¹

До сих пор мало учитывается разница между ранним исламом Корана и развитой средневековой исламской идеологией, хотя они достаточно далеки друг от друга. Этой проблеме посвящено достаточно частных работ, однако четкий водораздел не определен до сих пор. В частности, недостаточно выяснена роль, которую сыграли в сложении "развитого" ислама создатели "мазахабов", которые продолжают слишком узко толковаться как сугубо "правовые" школы.

Не стало еще общим методическим правилом разделять "народный" ислам и ислам "богословский", что затрудняется большим схождением этих двух уровней религиозной идеологии в исламе, чем в христианстве. Сессия ленинградских арабистов 1981 г. показала как актуальность, так и весьма незначительную разработанность вопроса о соотношении элитарного и народного слоев в мусульманской культуре в целом.

Перспективы исследования в этом направлении, между тем, — велики. Предстоит по-новому оценить многие памятники мусульманской мысли. В частности, некоторые из классических произведений, считавшиеся обычно образцами "высокого" богословия, как, например, "Воскрешение наук о вере" ал-Газали, могут быть поняты как памятники "средней", "школярской" культуры; потому они могли широко бытовать и читаться без комментариев. Важен вопрос о представительности тех текстов и авторов, по которым мы судим о характере средневекового ислама и связанной с ним культуры. Исламоведение до сих пор недостаточно уделяет внимание текстам, которые более всего были распространены в мусульманской среде, формировали мировоззрение мусульман. Сюда относятся, в частности, "духовные стихи" ("Касидат ал-бурда", мунаджат) и жанр "акаид" — формульных сводов основных догматов.

Для востоковедения характерен крен в сторону изучения тех сторон ислама и мусульманской культуры, которые оказали влияние на Европу — философии, "естественных наук". Однако ислам всегда отводил им обособленное место; они считались чуждым духу религии элементом. Взаимоотношения этих чуждых наук и ислама сложнее, чем просто борьба рационализма с традиционализмом, как это принято считать. В правильной перспективе следует оценивать и то, что называют мусульманским "вольнодумством". Связи и противопоставления тут иные, чем кажется при поверхностном взгляде. "Демократические" идеи нередко бывают устойчиво связанными с реакционной социальной реальностью (хариджизм, ханбалитство), могут менять свое социальное содержание (исмаилизм). Теоретические подходы к этим проблемам достаточно хорошо разработаны вне исламоведения, но

реализация теории в научном анализе течений ислама еще далека от совершенства.

Фундаментальная проблема сочетания социальных и религиозных аспектов в исламе требует подробного теоретического и конкретного анализа. Значение политических тенденций в исламе давно известно; его течения и даже все вероучение правильно называют религиозно-политическими; однако далеко не всегда исследователям удается наглядно показать, как воплощается в жизни глубинный исламский принцип нераздельности светского и духовного. До сих пор в адрес востоковедов раздаются справедливые упреки и в преувеличении роли политических факторов, и в искусственном разделении религии и политики. Характерно, что иранская мусульманская пропаганда, протестуя против запрета саудийских властей вести политическую агитацию во время паломничества в Мекку, называет "учителями" саудовских властей — востоковедов!¹²

Проблема взаимовлияния религии и политики обострена современной политической ролью ислама. В этой связи возникают два вопроса. Один, теоретический — можно ли видеть в сегодняшнем "возрождении ислама" проявление его каких-то фундаментальных особенностей? Видимо — нельзя; усиление политической роли религиозных идеологий — вообще характерная черта 70-х гг. нашего века, оно имеет особые социальные и классовые причины. Другой вопрос, практический — кто должен "переводить" понятия и представления ислама на язык современной культуры и политологии? Опыт показывает, что специалистам по современности в одиночку это делать трудно. Видимо, фундаментальные исследования ислама должны всегда иметь в виду возможные проявления различных сторон традиционной мусульманской идеологии и культуры в современном мире, видеть "сквозную" перспективу каждого исследования конкретных явлений средневекового ислама.

Именно в этой связи возрастает значение тех проблем, на которых здесь заострено внимание. Проблемы эти известны специалистам, многие из них учитываются при исследовании, хотя не всегда и не везде. Однако они до сих пор не вошли в то общее представление об исламе, которое исламоведы передают ученым смежных областей, научному и вообще образованному миру в целом.

Наша задача многослойна. Мы должны понять ислам как социальное и духовное явление "изнутри", затем — оценить это наше понимание в контексте общечеловеческой истории; и, наконец — сделать это понимание частью общечеловеческой культуры. Вот эту последнюю ступень исламоведы часто предоставляют проходить неспециалистам.

Поэтому, наряду с расширением конкретных исследований текстов, актуальной для настоящего времени представляется разработка комплексного подхода, сочетающего все аспекты ислама и несколько возможных уровней его изучения. Наилучшей формой воплощения такого подхода, надо надеяться, будет готовящийся сейчас Группой исламоведения ИО ИВ АН СССР академический энциклопедический справочник "Ислам. Религия, философия, право", предусматривающий сочетание конкретных исследований с их проблемным осмыслением в форме, доступной всякому образованному читателю.

1. Ф.Энгельс, Анти-Дюринг. - К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т.20, с.328-329.
2. Ф.Энгельс, Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. - К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т.21, с.313.
3. См. Е.М.Примаков, Ислам и процессы общественного развития стран зарубежного Востока. - "Вопросы философии", 1980, № 8, с.66-68.
4. I.Goldziher, Ueber die Entwicklung des Hadith - Muhammedanische Studien. II, Halle, 1980, с.3-274; I.Goldziher, Kämpfe um die Stellung des Hadit im Islam - ZDMG, 61 (1907), с.860-872.
5. W.Graham, Divine Word and Prophetic Word in Early Islam. The Hague-Paris, 1977.
6. J.Wansbrough, Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation. Oxford, 1977; J.Wansbrough, The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History. Oxford, 1978.
7. P.Crone, M.Cook, Hagarism. The Making of the Islamic World. Cambridge, 1976; см. рец. - G.Vajda. - Revue de l'histoire des religions, v.193, n 1, (1978), с.108-112.
8. A.Wensink, Iram dhat al-imad. - EI², II, с.554-555.
9. A.Beeston, Ships in a Quranic Simile - Journal of Arabic Literature. V.4, (1973), с.94-96.
10. M.Rodinson, Islam et capitalism. Paris, 1966, с.29-36.

- II. О.Г.Большаков, Ислам и изобразительное искусство. - "Труды Государственного Эрмитажа". Т.10, 1969, с.142-156; R.Paret, Die Entstehungszeit des islamischen Bildverbots - "Kunst des Orients", XI (1977), 1/2, с.159-181.
12. См. журн. "Саут ал-умма", Тегеран, 15-31 октября, 1981, с.33.

В.М.Рыбаков

ПРАВОВЫЕ НОРМЫ, РЕГУЛИРОВАВШИЕ ПОЛЬЗОВАНИЕ ГОСУДАРСТВЕННЫМИ
ПОЧТОВЫМИ КОММУНИКАЦИЯМИ ПРИ ТАН
(по материалам Тан люй шу и).

При весьма значительных территориях, которые контролировал Танский Китай, эффективное управление страной из единого центра - то, к чему стремились все китайские императоры - не могло быть реально осуществлено без хорошо налаженной системы коммуникаций. Роль такой системы выполняли почтовые тракты (и лу 驿路), вдоль которых на расстоянии тридцати ли друг от друга располагались почтовые станции.¹ Организационно они были подчинены транспортно-почтовому ведомству Военной палаты. Оно заведовало конюшнями и выпасом коней, колесницами, а также правительственной почтой и ее экипажами. Согласно "Тан лю дян", на территории империи в общей сложности находилось тысяча шестьсот тридцать девять почтовых станций.²

Правилами внутреннего распорядка различных государственных учреждений был определен круг документов, которые надлежит посылать с гонцами, и которые посылать с гонцами не надлежит. Поэтому за посылку с гонцом документа, который не следовало посылать, или, наоборот, за непосылку документа, который следовало послать, виновный начальник приговаривался к ста ударам толстыми палками. Отклонение в обе стороны от нормы, предусмотренной Высочайше утвержденными правилами, будь то преступное действие или преступное недействие, наказывалось одинаково.

Определив наказание за посылку или непосылку гонцов, основное

внимание кодекс уделяет поведению гонца в дороге. Для гонца существовал определенный норматив скорости движения (синчэн 行程). Несколько раньше, в другом разделе кодекса, указываются нормативы движения по суше вообще — для конного семьдесят ли в день, для идущего пешком или едущего на муле пятьдесят ли в день, для едущего на телеге тридцать ли в день, причем при совместном передвижении нескольких видов транспорта норматив определялся по самому медленному из них.³ Однако, возможно, для гонцов и вообще для едущих на почтовых норматив был иным, тем более, что, как указывает Ротур, едущий по почтовым коммуникациям обязан был в день проезжать шесть почтовых станций, то есть делать по меньшей мере сто пятьдесят ли в день.⁴ В соответствующей статье кодекса нет прямого указания. Там говорится лишь, что в документе, который получал гонец и который давал ему право на передвижение по почтовому тракту (чжуань фу 傳符) указывалось количество пересадок на станциях, на протяжении всего пути, и соответственно этому количеству вычислялся норматив движения. Задержка в пути относительно норматива строго наказывалась. При делах обычного свойства за один день задержки (под днями имеются в виду сутки) гонец наказывался восемьюдесятью ударами толстыми палками, и затем по прошествии каждого двух последующих дней наказание возрастало на одну степень: за три полных дня задержки девяносто ударов, за пять дней — сто ударов, за семь дней — один год каторги, за девять дней — полтора года каторги и за одиннадцать дней — два года каторги. Двумя годами наказание в данном случае ограничивалось, то есть как бы ни возрастала задержка свыше одиннадцати дней, наказание не увеличивалось. Однако в случае, если гонец без сообщения о срочных военных делах, наказание возрастало на три степени, то есть за один день задержки — год каторги, за одиннадцать и более дней — ссылка на две тысячи ли. Такой приговор выносился, если, несмотря на важность сообщения, опоздание гонца не имело никаких последствий. Если же результатом задержки оказывались упущения и провалы, то есть нарушалось управление, опаздывало сообщение о внезапном ударе, действовали совсем иные правила. За первый же полный день опоздания следовала ссылка с дополнительными работами (цзя и лю 加役流) — то есть особая ссылка на три тысячи ли, включавшая не один год принудительных работ, как обычная, а три года; кроме того, для чиновников, имеющих ранги, она всегда сопровождалась разжалованием — смещением со всех должностей и лишением всех титулов знатности. Если же результатом задержки гонца были потери среди населения, а также среди войск и гарнизонов, от одного человека и более, то за

день задержки полагалось удушение.

Все гонцы, беспричинно передававшие вверенные им документы другим людям с тем, чтобы те доставили их по назначению, наказывались одним годом каторги; такое же наказание получал и тот человек, который соглашался взять на себя это поручение. Уважительной причиной, оправдывавшей передачу, считались лишь болезнь, травма, а также сообщение о смерти родителей. Наказание, равное одному году, получали гонец и его посланец лишь в том случае, если посланный документ в срок передавался адресату, или если после передачи другому лицу следовала задержка в доставке, наказуемая менее чем одним годом каторги. Если же посланец гонца допускал задержку относительно норматива настолько большую, что наказание за нее превышало год каторги, то есть истекало девять дней с момента нормативного срока прибытия, оба получали наказание соответственно шкале задержек, причем главным преступником считалось то лицо, которому гонец передал документ, а сам гонец — лишь сообщником, следовательно, наказывался на одну степень легче. Однако если результатом задержки явились упущения и провалы, а тем более потери среди населения и личного состава войск, главным преступником рассматривался гонец, а сообщником — его посланец. Гонец, таким образом, получал за задержку на один день, приведшую к упущениям, ссылку с дополнительными работами, а сообщник — ссылку на две с половиной тысячи ли; за задержку, приведшую к потерям, гонец получал удушение, а его посланец — ссылку на три тысячи ли. Только если гонец не был послан специально из-за переданного документа, а по какой-то другой причине, и документ этот был лишь придан ему, ни гонец, ни его посланец ответственности за передачу не несли.

За доставку документа не по адресу гонец наказывался сравнительно мягко — высчитывалась задержка, которая произошла вследствие неправильной доставки, и соответственно ей определялось наказание, на две степени меньшее чем за фактическую задержку. Это значит, что за один день задержки, происшедшей из-за доставки не по адресу, гонец наказывался шестьюдесятью ударами толстыми палками, а за одиннадцать дней и более — одним годом каторги. При срочных военных делах, как и прежде, наказание повышалось на три степени; при упущениях и провалах вследствие задержки гонец наказывался двумя с половиной годами каторги, и при потерях — тремя. При этом, если неправильная доставка произошла не по вине гонца, а по вине того, кто отправлял данный документ с гонцом, наказывался именно он. Кодекс гласит: "Тот, кто должен запечатать пакет и подписать его, полностью разъясняет, в какой округ и учреждение документ ад-

ресован... Если причиной явилась ошибка в написании адресата... тогда вина возлагается на того, кто надписывал пакет..."⁵

Юридически регламентировалась и оптимальность избранного пути, и количество груза, который дозволено было перевозить. Гонец ни в коем случае не должен был уклоняться с почтового тракта. За одно ли лишней дороги по причине уклонения гонец получал сто ударов толстыми палками; затем каждые пять ли увеличивали наказание на одну степень, причем ограничение наступало при двух годах каторги, то есть при шестнадцати ли лишнего пути. Проехавший далее места назначения получал, также согласно расстоянию лишнего пути, на одну степень больше, чем за простое уклонение, то есть за одно ли — один год каторги, за шестнадцать ли и более — два с половиной года. Предполагалось, что, несмотря на уклонение, гонец прибыл вовремя. Наконец, не сменивший лошадей на очередной станции гонец наказывался восемьдесятю ударами толстыми палками, а в случае смерти уставшего животного возмещал казне его стоимость. Только если на станции не было сменных лошадей, проезд на уставших лошадях дальше станции не считался преступлением. Кодекс гласит: "Закон, трактующий об отклонениях в пути, главным образом тревожится о затратах энергии лошадьми, а также опасается задержек в пути".⁶

Эти же мотивы привели к жесткому ограничению веса личных вещей, которые дозволялось провозить на почтовых лошадях. В число этих вещей не включались уже надетая одежда и положенное данному человеку по его положению оружие. За этими исключениями вес имевшихся при себе личных вещей не должен был превышать одного цзиня. Если он достигал этого предела или превышал его, виновный наказывался шестьдесятю ударами толстыми палками; затем каждые последующие десять цзиней увеличивали наказание на одну степень, причем наказание ограничивалось одним годом каторги, которым наказывался провоз груза в пятьдесят один цзинь.

В случае, если власти — в первую очередь имеются в виду, очевидно, начальники почтовых станций, а также, возможно, отправлявшие гонца чиновники — знали о нарушении пути гонцом, о провозе лишнего груза, и не вмешались, они получали одинаковое наказание с преступником.

Наконец, было строго регламентировано количество лошадей, которое пользующиеся почтовыми коммуникациями люди различного социального статуса могли требовать. Чиновники, занимающие служебные должности третьей категории ранга и выше, а также ваны, имели право на четыре лошади. Чиновники четвертой категории ранга, а также те, кто имел титулы знатности соответствующих рангов, то есть сыван, цзинь-

ван и гогуи, имели право на три лошади. Чиновники пятой категории ранга, а также сяньхоу, сяньгуны и цзюньгуны имели право на две лошади. Те, кто имел только наградные должности соответствующих рангов, а также ушедшие в отставку с должностей упомянутых рангов чиновники получали на одну лошадь меньше, чем служащие чиновники или знать этих рангов, то есть соответственно три, две и одну. Также только на одну лошадь имели право чиновники, занимающие служебные должности с шестой по девятую категорий ранга, а также те, кто должен был передвигаться на почтовых, но не имел рангов. Те, кто брал больше положенного, за одну лишнюю лошадь наказывались одним годом каторги, за двух - полутора годами, и за трех - двумя годами. Кроме того, существовала регламентированная разница; кто должен передвигаться на лошади, а кто на осле. Если вместо осла или ослы, положенных ему по положению или по ситуации, некто брал лошадь или лошадей, то, даже если количество их было некриминальным, он получал наказание, на одну степень меньше, чем за увеличение числа лошадей сверх дозволенного, то есть за одну лошадь - сто ударов толстыми палками, и так далее. В этом случае власти, знающие о допущенном беззаконии, также наказывались одинаково с преступником; не знающие, как и раньше, наказания не получали. Ослабление любого из всех вышеперечисленных наказаний на одну степень, если едущий при помощи почтовых коммуникаций пользуется не лошадью, а ослы, действовало и во всех предыдущих случаях.

Таким образом, мы видим, что, во-первых, государственная почтовая служба была предназначена, главным образом, для срочной передачи информации, особенно оборонного характера, и, кроме того, для быстрого и беспрепятственного проезда должностных лиц и высокопоставленной знати. Во главу угла при организации почтовой службы ставилось обеспечение ее эффективности и экономичности, поэтому комфорт проезжающих сводился до приличествующего социальному статусу каждого лица разумного минимума, какое бы положение в обществе проезжающие не занимали; а темп и ненакладность для государства их проезда были максимально возможными. Обеспечению этой двуединой задачи и были посвящены юридические нормы, регулировавшие пользование почтовыми коммуникациями. Система нормативов давала возможность точно знать, когда прибывает по назначению отправленная документация. Любое нарушение правил пользования почтой, в том числе и нарушение нормативов, рассматривалось как уголовное преступление, и наказывалось достаточно строго. В тех случаях, когда злоупотребление могло быть пресечено воздействием извне, и не было пресечено, повинные в этом люди считались равно ответственными, и получали то

же наказание, что и преступник. Лицо, имеющее возможность предотвратить преступление, и не делающее этого, особенно должностное лицо, имеющее для подобного предотвращения все полномочия, оказывалось виновным наравне с преступником, поскольку, с точки зрения таинского права, злой умысел или злостное небрежение своими обязанностями в данном случае оказывались равными злему умыслу самого преступника.

-
1. Rotours, Robert des, *Traité des fonctionnaires et traité de l'artmeé*; V.1, Leide, Brill., 1947, p.93.
 2. Ibid., p.111.
 3. Тан лой шу и, цзюань 3; раздел I, статья 25, § I; цит. по изданию "Цуншу цзичэн", Шанхай, 1939, с.60. В дальнейшем нумерация страниц дается по этому изданию.
 4. Rotours, Robert des, *Traité des fonctionnaires et traité de l'artmeé*; V.1, Leide, Brill., 1947, p.112.
 5. Тан лой шу и, цзюань 10; p.3, ст.36, § I; с.227.
 6. Тан лой шу и, цзюань 10; p.3, ст.38, § I; с.229.

Т.Д.Скрынникова

ЛАМАИЗМ В МОНГОЛЬСКОМ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВЕ XVI–XVII вв.

Монгольское законодательство, закреплявшее складывавшиеся общественно-экономические отношения, отразило также и этапы распространения буддизма в Монголии.

В данной работе использованы "18 законов", опубликованных Х. Пэрлэа (перевод наш – Т.С.) и монголо-ойратские законы в переводе К.Ф.Голстунского.

Все исследователи единодушно признают, что широкое распространение буддизма в Монголии началось с момента встречи Алтан-хана тумэцкого и Содном-джамцо. В "Белой истории" – первом документе, появившемся в монгольской среде одновременно с официальным принятием буддизма Алтан-ханом, – был законодательно оформлен союз церкви и государства, а именно, тибетской церкви и монгольского государства, имевший давнюю традицию со времен Каньской династии, причем, "вла-

дыкой учения" мог считаться "тот, кто может заставить протекать четыре великие реки Абишеки^х во имя хагана, Владыки государства".¹ То есть теоретическое положение, определявшее равную необходимость существования хана и учителя для нормального функционирования государства ("Без религиозного закона живые существа попадут в ад, без царского закона народы и племена гибнут"²), решается фактически в пользу примата ханской власти, тогда как церковь призвана выполнять служебную функцию по отношению к государству. Именно возрождение идеи союза церкви и государства определило практически взаимоотношения Тибета и Монголии и способствовало распространению буддизма.

Большое значение для дальнейшего успешного распространения буддизма имела борьба с шаманской обрядностью и культом: за-прещалось поклонение и жертвоприношение онгонам, кровавые жертвоприношения, захоронение с умершим жены, слуг, скота и т.д.

Одним из достижений той эпохи была и попытка иерархического соотношения духовных титулов и степеней со светскими.

Наша задача — проследить, как воплотилась идея союза монгольских князей с буддийской церковью и сотрудничества на территории Северной Монголии. Первыми законодательными актами являются "18 законов", составленные в Халхе в период II пол. XVI в. — 1639 г., которые наряду с различными вопросами общественной жизни Халхи отражают и отношение монгольских князей к буддизму.

Если попытаться систематизировать основные законоположения, которыми монгольские феодалы стремились оказать покровительство буддизму в Халхе, то можно выделить несколько направлений. Прежде всего — покровительство ламе-учителю, распространителю учения, что выражалось:

1) в содействии ламам в их укоренении в Монголии.

§ 59. "Доставлять (сопровождать) лам (lam-a), прибывших в наши шесть хошунов, к нойонам, [к которым они] направляются". (II половина XVI в.).³

2) в обеспечении духовных лиц, находящихся в разъездах транспортом и продовольствием.

§ 38. "Когда [у посланного] ламой (lam-a) или нойоном закончится продовольствие и понадобится подвода, предоставить". (II половина XVI в.).⁴

^х абишиг — освящение, омовение святой водой, которое прин-мали цари до восшествия на престол.

§ 5. Ламе (lam-a) едущему по приглашению, выдавать три подводы". (1604 г.)⁵

§ 6. "Банди, едущему по приглашению, выдавать две подводы. Если иочует, выдавать суточное продовольствие. (1604 г.)⁶

3) в защите от посяганий на личность учителя.

§ 37. "Если простолюдин изобьет банди (bandi) чем-нибудь острым, [взять с него] верблюда. Взять коня, если изобьет без применения [чего-либо острого]". (П половина XVI в.)⁷

§ 39. "Если [кто-либо] посягнет чем-нибудь острым на учителя (baγsi),⁸ взять с него три девятка^X и один лишек^{XX}". (П половина XVI в.)⁸

§ 44. "С человека, не данного подводу и продовольствие Чин Дзорикту Давачи Дархан сацэн багши, ^{XXX} обратившему в буддизм Ному джирухэн Вачир хана, взыскать пяток^{XXXX} и 50 голов скота". (П половина XVI в.)⁹

§ 43. "Кто посягнет на учителя (baγsi), штрафуются на 3 девятка". (П половина XVI в.)¹⁰

Во-вторых, позже, когда миссионерская деятельность лам и покровительство феодалов привели к появлению и более широкому распространению на территории Монголии культовых зданий и предметов, возникла необходимость их защиты, что тоже зафиксировано в этом своде законов.

§ 10. "Если кто прикоснется к бурхану в Ом-а-хунг сумэ, наказывать как ламу". (1603 г.)¹¹

§ 1. "Если человек ханского достоинства посягнет на монастырь, его будут преследовать в семи хошунах. Если посягнет простолюдин, то он будет умерщвлен, его имущество конфисковано". (1617 г.)¹²

§ 4. "Жизни человека, нанесшего вред этому Эрдэни-тибын сумэ, [угрожает] несчастье. Жизнь совершившего добро продлевается. Да будет так!" (1617 г.)¹³

^X Штрафной девяток скота состоит из двух лошадей, двух быков взрослых, двух коров, двух трехлетних бычков и одного двухлетнего. (Н.Я. Бичурин, "Записки о Монголии", с.326).

^{XX} Лишек — единица штрафа скотом, точных размеров которого у нас нет. Иногда он равен одному барану ("Халха Джирум", с.107).

^{XXX} Олет, плененный Абатаем в войне с ойратами и высланный в восточный аймак. Пердээ, с.129.

^{XXXX} Пяток — бык, корова, один трехлетний и два двухлетних бычка.

Если в первых законодательных актах монгольских князей при упоминании о духовенстве употреблялись лишь наиболее общие термины: багши, лама и банди, то в 20-е годы XVII в. мы сталкиваемся уже на практике с "табелю о рангах", что свидетельствует не просто о росте ламства, но и о дифференциации его функций. Не случайно были изданы специальные законы: в 1617 г. в защиту сумэ-чинов (лам, живущих в кумирнях); в 20-е годы XVII в. тайджи четырех хошунов во главе с Тулэту-ханом составили религиозный закон, посвященный банди.

§ I. "Если Банди посягнет на цорджи, то он варит манцу ча и штрафует на один девяток, включающий лошадь. Если посягнет на умцада или гескуя, каждому подносит по куску шелка".¹⁴

Интересно в этом своде законов то, что они, в отличие от законов Южной Монголии, не были направлены непосредственно против шаманизма, а содержали лишь меры, благоприятствующие буддизму. В законе 1620 г. предпринята даже попытка преподать один из законов учения:

§ 61. "Взыскивать коня с тех, кто убьет змею, черепаху, антира, жаворонка, собаку, идущих добродетельным путем буддизма".¹⁵

Важным для понимания значения буддизма в Халхе во II половине XVI – I половине XVII вв. является не только основная часть этих законов, но и вступительная, в которой содержатся сведения общего характера; кто участвовал в составлении закона, где и когда он составлен. Из восьми названных мест, где приняты законы, четыре являются кумирнями, причем, три принадлежали князьям: Очир сайн хаганы сумэ (Сайн хаганы сумэ),^x Хундулэн Цуухэр нойоны сумэ,^{xx} и сумэ, принадлежавшее Хотатур хатан и Далай Сэцэнхунтайджи;^{xxx} а четвертая находилась около целебного источника. То есть можно говорить, что уже к началу XVII в. князья, возглавлявшие монгольские аймаки, имели у себя кумирни. Кроме того, нам известно, что сыновья многих из них принимали буддийские обеты, например, четыре

^x Сайн-хаган, Очир Сайн хаган – Абатай-хан.

^{xx} Хундулэн Цуухур нойон – феодал, получивший от далайламы за покровительство желтошапочникам титул "сайн-нойон". Его потомки получили в 1725 г. от маньчжуров титул "сайн-нойон-ханов" и право на управление аймаком.

^{xxx} Хотатур хатан и Далай Сэцэн-хунтайджи – жена и сын Мууру Буйма, носившего титул Сэцэн-хана.

сына Хундулэн цуухура приняли обеты и получили звание убаши или тойна, что давало некоторые преимущества, так как "тойн имеет право на две подводы и две нормы продовольствия. Если превысит норму продовольствия, штрафовать на одного коня и стегно". (20-е годы ХУП в., § 5)¹⁶

Последним сводом законов, составленных монгольскими князьями в доманьчжурский период, являются "Монголо-ойратские законы 1640 г.". Мы встречаем здесь имена тех, кто участвовал в работе предыдущих менее представительных собраний, но прибавилось и много новых. О цели съезда — объединении монгольских и ойратских князей перед лицом усилившейся опасности — много писали и мы повторяться не будем, выделим только параграфы, посвященные вопросам религии.

Прежде всего, впервые в работе съезда принимают участие и духовные лица. Кроме того, духовенство освобождается от уртонной повинности: "Кто возьмет подводы у лам и банди, с того взять одну корову; кто возьмет в подводы лошадь, посвященную буддам, с того взять лошадь; если дал [такую лошадь] подводчик — взять с подводчика, если сел посланный — взять с посланного; если же сел [на такую лошадь] по неведению, то привести к присяге",¹⁷ и в свою очередь пользуется подводами наряду с послами по делам государства: "Непреренно должно давать три законные подводы. Должно различать обязанности посланного, отправляющегося по делам веры и правления".¹⁸

К 1640 г. имущественное положение духовенства усилилось. И если прежними законами защищалась только личность монаха, то в этом законе ограждалось от посяганий его имущество: "Кто противно религии, побьет [людей] и разграбит аймак, принадлежащий духовенству, с того взять сто панцирей, сто верблюдов и тысячу табуна; только за некоторое [взятое] взять небольшой штраф"¹⁹ и определялось возмещение его: "Знатный и близкий родственник, находящийся в руках духовенства, выкупается пятью [скотинами], а низкого звания — выкупается двумя [скотинами] или одной ценной вещью".²⁰

Оформилось и зафиксировалось наметившееся в законах халхаских хошунов дифференцированное отношение к духовенству.²¹

Ойратские и халхаские князья, покровительствующие новому учению, видят уже возможность бороться с шаманизмом. "Кто пригласит к себе шамана или шаманку, то с пригласившего человека взять его лошадь и с прибывшей шаманки взять ее лошадь; буде кто увидит и не возьмет [по лошади у них], то и с того взять лошадь. Кто увидит онгона, тот должен его взять, а если владеющий онгоном вступит в спор и не отдаст, то взять с него лошадь".²²

Распространение буддизма в Халхе – длительный процесс, развитию которого способствовало стремление крупнейших феодалов утвердить новое учение в своих владениях. В XVI–XVII вв. от отдельных лам, появляющихся в стране, и княжеских кумирен к 1640 г. буддизм получил широкое распространение, что выражалось и в увеличении количества монастырей, их размеров, количества служителей в них, и в зарождении экономического могущества духовенства, и в способности его в союзе со светской властью бороться с шаманизмом. Но в этих сводах законов еще отсутствуют данные о какой-либо организации духовенства или о признании сына Тушету-хана главой церкви.

1. Ш.Бира, Монгольская историография XIII–XVII вв., М., 1978, с.96.
2. Sagaster K. Die Weisse Geschichte, Eine mongolische Quelle zur Lehre von den Beiden Ordnungen Religion und Staat in Tibet und der Mongolei. Wiesbaden, 1976, с.94, 141.
3. Х.Пэрлээ, Халхын шинэ олдсон цааз эрхэмийн дурсгалт бичиг. В кн.: Монголь ба Тов Азийн орнуудын соёлн туухэнд холбогдох хоёр сурвалж бичиг. Улаанбаатар., 1974, с.21, 82.
4. Там же, с.18, 81.
5. Там же, с.30, 86.
6. Там же, с.30, 86.
7. Там же, с.18, 81.
8. Там же, с.18, 81.
9. Там же, с.18, 81.
10. Там же, с.18, 81.
11. Там же, с.28, 80.
12. Там же, с.56, 98.
13. Там же, с.56, 98.
14. Там же, с.57, 99.
15. Там же, с. 71, 103.
16. Там же, с.57, 99.
17. 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.39.
18. Там же, с.39.
19. Там же, с.36–37.
20. Там же, с.37.
21. Там же, с.39.
22. Там же, с.55–56.

М.А.Болдырева

ДВА СТИХОТВОРЕНИЯ СОВРЕМЕННЫХ ИНДОНЕЗИЙСКИХ ПОЭТОВ:
СИТОРА СИТУМОРАНГА И ГУНАВАНА МОХАМАДА.

Ситор Ситуморанг – выдающийся индонезийский поэт 50-х годов, последователь "Поколения 45-го года". Его поэзия является плодом противоречивости, раздвоенности сознания между миром западной цивилизации – Франции, где он провел несколько лет, и "патриархальность" родных мест; в этом смысле Ситора называют "поэтом между двумя мирами".

Гунаван Мохамад – известный поэт, эссеист и литературный критик 60-х годов. Большая часть его стихов относится к лирике философского характера.

Нам представляется интересным сравнить два стихотворения этих поэтов, имеющие сходную тематику, чтобы выяснить как индивидуальную манеру каждого поэта, так и общие тенденции развития художественно-образительных средств индонезийской поэзии в настоящее время.

Стихотворение Ситора Ситуморанга "Гондо I" из книги стихов "Безымянный лик":

/...../

Вперед стремится время, и вот уж снег
Падает, и голод любви растет.

Два рассказа бестелесных

В присутствии друг друга обретают суть.

"О, если б умереть сейчас", – так шепчет темнота
В экстазе наслажденья, до рассвета.

Лежу в объятьях у ночи. "Ты весь мой",
Тяжелое дыхание секунд стремится в поцелуе,
Неистовые губы ловят время,
Оно, ступаясь, телом женщины явиться хочет.

Стремится время, близится к рассвету,
Окно открыто, снег тихо падает.

Стихотворение Гунавана Мохамата "Свадебное ложе, Копенгаген"
из книги стихов "Париксит":

Снег все идет. Скоро утро.
Твое тело возникает из страсти.
Ветер подул. Снова улегся.
Твое дыхание в холоде. Идет меня.

Жары экватора, гамелана¹ нашей женитьбы
нет больше во мне.
Ты это знаешь?

Только желание, только молчание, только одиночество
там, где ты.
Только холод. Туман. И сопливость
без тебя.

Стихотворение Ситора Ситуморанга написано во время пребывания поэта во Франции; стихотворение Гунавана Мохамата было написано в результате пребывания в Копенгагене. Этим объясняется, во-первых, наличие ряда общих моментов плана содержания этих двух стихотворений, их "западный" колорит. Кроме того, на стихотворение Гунавана Мохамата могло оказать непосредственное влияние стихотворение Ситора — в отношении выбора тематики.

При сравнении этих двух стихотворений бросаются в глаза такие общие моменты: падающий снег, фиксированное время (предутреннее — у Гунавана и предрассветное — у Ситора) — это фон, любовная страсть на этом фоне.

В стихотворении Ситора — любовь воображаемая, она изображена в тесной связи со стремящимся временем и падающим снегом.

В стихотворении Гунавана — любовь в воспоминании; герой на чужбине в холодной комнате, за окном которой идет снег, думает о своей жене. Здесь падающий снег соответствует наступившему охлаждению чувства: "Жары экватора /Гамелана нашей женитьбы/ нет больше во мне", где "жара экватора" соответствует, очевидно, силе прошлого чувства.

В стихотворении Ситора можно уловить специфическую связь падающего снега со стремящимся временем, мигот, мимолетность, являющаяся выражением экзистенциалистского понимания Бытия:² образ падающего снега является зримым и осязаемым образом мига времени и пространства, которому противопоставляется неизменно стремящееся

время, вечность. Любовь в этом стихотворении тесно связана со временем: стремление удержать уходящее время – ускользающие мгновения в любви. Стремление остановить мгновение выражается в наделении времени несуществующей способностью материализоваться в женском теле: "Нехотевные губы ловят время / Оно, ступаясь, телом женщины явиться хочет". Стремление к недостижимому выражается также в попытках преодолеть пустоту одиночества: "Два рассказа бестелесных/в присутствии друг друга обретают суть". Это сознание невозможности подлинных контактов между людьми – также типично для экзистенциализма. Таким образом, в стихотворении Ситора Ситуморанга наблюдается особый круг ассоциаций: падающий снег – стремящееся время – стремление к недостижимому (в связи времени и любви), имеющий экзистенциалистский характер.

В третьей строфе стихотворения Гунавана Мохамата мы также находим сознание человеческой неконтактности – непреодоленного одиночества вдвоем. Об экзистенциалистской окраске этого стихотворения можно говорить с тем большим основанием, что при сопоставлении его со стихотворением Ситора наличие общих для этих двух стихотворений моментов (падающий снег, время рассвета, любовная тема), входящих в круг ассоциаций стихотворения Ситора, проецирует экзистенциалистский смысл стихотворения Ситора на стихотворение Гунавана Мохамата.

В плане выражения сравниваемые стихотворения сильно отличаются одно от другого. У Ситора Ситуморанга любовь, время представлены в метафорических образах; абстрактные существительные (темнота, ночь), наделяются способностями живых существ; стремление к преодолению тщетности попыток к близости – в образе двух рассказов, в присутствии друг друга обретающих суть. Такая интенсивная метафоризация, изощренная метафорическая образность свойственна поэтике символизма, оказавшего несомненное влияние на творчество Ситора Ситуморанга.

В стихотворении Гунавана Мохамата можно наблюдать простоту и сдержанность языка, лаконичную конкретность описания, подчеркнутое отсутствие образной выразительности.

Стихотворение Ситора представляет интонационно-фразовый верлибр с ярко-выраженной разговорной, свободной интонацией, с переносами из строки в строку, подчеркивающими эту интонационную свободу. Стихотворение рифмовано, но рифма выдержана не всегда.

Стихотворение Гунавана Мохамата является также интонационно-фразовым верлибром, но тяготеющим – в первой и второй строфе – к устоявшейся стихотворной структуре. Во всех трех строфах строго

выдержана рифма (рифмовка первой и второй строк подлинника по способу АААА, третьей – по способу АВАВ). Первая строфа имеет внутреннюю рифму, ассонанс – в I-ом и 3-ем стихах. Семантико-синтаксические параллелизмы третьей строфы, поддержанные также и на фонологическом уровне (построение, аналогичное построению первой строфы, плюс варьирующийся повтор второго стиха в последнем стихе), передают одинаковость ощущений лирического героя – “меня” с “тобой” и без “тебя”.

Таким образом, многократно повторяющиеся элементы синтаксико-фонологического уровня (тщательно продуманная внешняя и внутренняя рифма, повторы и параллелизмы) превращают стихотворение в упорядоченную стихотворную структуру.

Но: главным изобразительным средством здесь является смена интонаций. В первой строфе, представляющей видение, возникшее в воображении, в сдержанной манере отрывистых предложений (точка внутри I-го и 3-го стихов), выражено большое внутреннее напряжение. Во второй строфе интонация резко меняется: эта строфа – воспоминание, грустное размышление, движение стиха здесь плавное, мелодичное (поддержанное переносами в трех первых стихах), заканчивающееся мягким вопросом в четвертом стихе. Третья строфа представляет заключение столь же личного, сколь общего характера: здесь содержится мысль об извечной людской неконтактности. Интонация этой строфы возобновляет интонацию первой строфы: простого, лаконичного описания воображаемого – в первой строфе, констатации фактов происходящего – здесь.

Таким образом, существенная роль интонации как средства художественной выразительности в этом стихотворении, явственная дифференциация интонаций придают характер интонационно-фразового верлибра этой – по остальным признакам – упорядоченной стихотворной структуре.

Интонация и фоника являются единственными художественно-изобразительными средствами этого стихотворения, роль металогии здесь равна нулю.

В стихотворении Ситора Ситуморанга металогии, напротив, принадлежит, безусловно, первое место как средству художественной выразительности.

Таким образом, можно сказать, что в стихотворении Гунавана Мохамата наблюдается общая тенденция к прозаизации языка, лаконичной конкретности описания, приходящая на смену образной выразительности Ситора, достигаемой интенсивной метафоризацией.

Интонация, наряду с фоникой, становится главным выразительным средством — на смену металогии.

Тенденцию к упрощению поэтического языка, к нарочитой прозаичности его, где главным художественным средством становится интонация, можно считать вообще свойственной стихам некоторых индонезийских поэтов наших дней (например, лучшим стихам Субагио Састровардойо периода его творческой зрелости).

1. Гамелан — яванский национальный оркестр, состоящий, главным образом, из ударных инструментов.
2. В стихах Ситора Ситуморанта впервые проявилось влияние экзистенциалистической философии, оказавшей позже (в стихах Субагио Састровардойо) сильнейшее влияние на индонезийскую поэзию.

А.Д.Бурман

К ВОПРОСУ О СООТНОШЕНИИ ДРАМЫ И РИТУАЛА В БИРМЕ

Известно, что драма — один из видов искусства, по своему происхождению наиболее связанных с ритуально-мифологической традицией. Остаточные явления этой традиции прослеживаются во многих театрах мира. Что касается бирманской драмы, то нам представляется, что даже в конце XIX — начале XX века, когда драма была развитым театральным жанром, она все еще сохраняла некоторые черты архаического обрядового действия.

В добуддийский период в Бирме были широко распространены анимистические верования (сохраняющиеся и до нашего времени). По представлениям бирманцев, духи-наты обитали в деревьях, озерах, горах; существовали наты-хранители дома, деревни, области. После введения буддизма, наиболее почитаемые духи были объединены в пантеон из 37 натов под началом буддийского короля богов Сакки. В Бирме до сих пор существует представление "напвэ", где женщины "накадо" (символические супруги натов) исполняют ритуальные танцы натов под определенную, предназначенную для каждого ната мелодию, а затем входят в транс и "пророчат судьбу" всем желающим.

По мнению известного бирманского литературоведа доктора Тхин Ауна, а также некоторых европейских исследователей (например, Риджвэя), актеры бирманского театра вышли из среды профессиональных "заклинателей духов" /6,18/.

В бирманской театральной практике до сих пор сохраняется такой обычай — перед началом представления на сцену ставится корзинка с

подношениями для ната, и женщины-актрисы исполняют несколько ритуальных танцев натов. Тхин Аун считает, что актеры исполняют этот пролог во-первых потому, что зрители любят танцы (хотя представление и так в достаточной степени насыщено танцевальными вставками), а, во-вторых, оттого, что они не забывают о своем происхождении от заклинателей духов /6,18/. Это объяснение представляется нам поверхностным. Как сообщают информанты, актеры совершают обряд почитания духов, чтобы представление прошло успешно и сборы были полными. То есть перед нами типичный обряд умилостивления духов, а не застывшая традиция, первоначальное значение которой утеряно.¹

Бирманский театр генетически связан не только с анимистическим обрядовым действием. Бирма с XI века н.э. является буддийской страной, где буддизм Тхеравады занимает господствующее положение. Прежде чем в Бирме появилась структурно оформленная литературная драма, в течение веков ставились театральные представления "запва" (букв. - "джатака, представленная на сцене"), во время которых разыгрывались сюжеты из джатак. Обычно сюжетами пьес были джатаки из "Маханипатн" - собрания десяти наиболее крупных джатак, повествующих о последних перерождениях Будды перед достижением им нирваны. Зрители, смотревшие спектакль, где демонстрировались добрые дела будущего Будды, совершали "кутоу" - "благочестивое деяние" и тем самым улучшали свою карму. Это убеждение и сейчас сохраняется у простых бирманцев. И хотя ортодоксальный буддизм всегда неодобрительно относился к театру, тем не менее он вынужден был считаться с постановкой джатак как ритуальным актом, и еще в начале XX века монахи окропляли святой водой зрителей "запва" /7,517/.

В бирманском театре до сих пор сохраняются условности, соблюдаемые артистами при постановке спектаклей на темы джатак. Например, актер, играющий бодхисаттву, должен поститься в течение определенного времени перед спектаклем. На эту роль обычно избирается лишь достойный человек, известный своей высокой нравственностью и пользующийся уважением окружающих.

Постановка пьес на сюжеты джатак была неизменным компонентом всех буддийских праздников в Бирме. Известно, что в Таиланде во время важнейших буддийских праздников на театре ставилась джатака "Вессантара", повествующая о последнем перерождении Будды перед достижением им нирваны, что рассматривалось как подношение Будде. Думается, что постановка джатак в Бирме во время буддийских праздников выполняла ту же функцию.

Хочется остановиться и на такой особенности бирманской драмы, как отражение в текстах пьес и в оформлении сцены индуистско-буд-

дийских космологических представлений, наложившихся на местные архаические верования. Изучение стандартных формул и стереотипных описаний, занимающих огромный удельный вес в драматургии XIX века, позволяет нам представить себе взгляды бирманцев на строение космоса. Мир — это особым образом организованное пространство, представляющее собой вселенную "мандата" (пал. — "мандала"), функционально соответствующую острову Замбудипа. Ее центр последовательно соотносится с горой Меру, столицей государства, дворцом и тронном, на котором восседает государь, в свою очередь отождествляющийся с "axis mundi", неколебимым столпом в центре мира, мировым деревом. Находясь в центральной точке вселенной, государь осуществляет непосредственный контакт с миром богов и, тем самым, поддерживает равновесие и порядок во вселенной /1,91-93/.

Любопытно, что и сами эти пьесы вплоть до начала XX века² ставились на круглой утоптанной площадке земли, в центре которой укреплялось дерево (либо пальмовый ствол или куст). Сами бирманцы сообщали, что дерево символически обозначает лес, так как большинство сцен в пьесах происходит в лесу. Однако это объяснение кажется недостаточным, так как во многих пьесах действие происходит во дворце или на берегу моря. Согласно сведениям бирманского ученого У Пхайна, с древних времен в Бирме существовало представление "мьейвайнга" ("представление на круглом участке земли"). Обычно на земле очерчивали "мандату" (мандалу, круг), а в центре ее устанавливали дерево или столб "мандатайн" (букв. — "столб в центре круга").³ Когда-то вокруг этого дерева плясали мужчины и женщины, а, впоследствии, артист и артистка стали исполнять песенно-танцевальные номера /3,7-8/. Можно предположить, что круглая площадка земли в сознании бирманцев представляла собой мандалу — символическое обозначение вселенной в горизонтальном срезе, а дерево в центре мандалы — мировое дерево. Очевидно, пляски вокруг дерева имели ритуальное значение.⁴

Впоследствии, на этой площадке стали устраиваться театральные представления, которые, возможно, символизировали деятельность человечества во вселенной.⁵

Изучение бирманской драмы, в которой ярко выразился космоцентрический взгляд на мир, где особая роль отводится королю, как блюстителю мировой гармонии, подводит нас к мысли об особой политической миссии бирманской драмы. О том, насколько важное значение придавалось драме, говорит тот факт, что в начале XIX века Бирма была единственной страной в мире, создавшей министерство театра. Его цели были многочисленны: контролировать театральные группы

страны, удостоверяться, что театр уважает святость буддийской религии и представляет королевский двор с надлежащей пышностью, проводить через театр политическую линию короля /6,41/.

Бирманская драматургия развивалась в русле традиционной литературы, где функции художественных и документальных жанров еще не дифференцировались окончательно. Об этом говорит с одной стороны, общность художественных средств, применявшихся в художественных и документальных жанрах (использование единых литературных трюфаретов и ситуативных описаний, насыщенность мифом и преданием) и с другой: стороны, многофункциональность литературных жанров, имевших помимо эстетических, политические, религиозные, идеологические цели.

В этом смысле функции драматургии в какой-то степени совпадали с теми, которые осуществляли летописи, генеалогии и исторические хроники Бирмы. По мнению Дж. ван дер Крофа, исследовавшего политические аспекты королевской власти в Юго-восточной Азии, "генеалогии, летописи и дворцовые хроники были призваны показать непрерывную традицию королевского правления ... в символах ее универсальных атрибутов. Это был акт освящения, равный формальному признанию короля богами..." /5,78/.

Следовательно, эти жанры, фиксируя в слове сакральность королевской власти, сами по себе носили ритуальный характер и, очевидно, должны были, по мнению их авторов и читателей, оказывать магическое воздействие на существующий порядок вещей. Возможно, этим объясняется то исключительное значение, которое бирманское общество XIX века придавало пьесам, написанным "по случаю". Бирманские ученые приводят сохранившиеся в устной традиции примеры того, как придворные сановники заказывали драматургам пьесы на определенный сюжет, преследуя какие-либо политические или частные цели. Например, пьеса У Поун Ня "Визая" была, по преданию, написана с целью оправдать принца Мьингондайна, сына короля Миндона, который готовил заговор против своего отца. Пьеса "Ейде" ("Водонос") была заказана У Поун Ня по случаю примирения короля Миндона с братом, наследным принцем Канаунгом. Пьеса У Чин У "Дэйвагоунбан" была посвящена принцу Таравади как раз в тот момент, когда обострилась борьба между ним и королевой Май Ну. Опасаясь ареста Таравади, его тетка якобы отдала У Чин У свои драгоценности, с тем, чтобы он оправдал принца Таравади перед королем Баджидо. Ожидалось, что посмотрев представление, король убедится в невинности принца /3,22/. Такие примеры можно продолжить.

Отсюда можно предположить, что современники знаменитых драматургов еще верили в то, что магическое воздействие записанного или сказанного со сцены поэтического слова может каким-то образом изменить действительность в нужном им направлении. Следовательно, помимо эстетической, политической, религиозной, драма, возможно, выполняла и магическую функцию.

1. В китайской "кантонской опере" до сих пор перед представлением разыгрывается сцена "успокоения белого тигра", которая является ни чем иным, как обрядом экзорцизма - "изгнания злого духа", с тем, чтобы он не причинил вреда актерам и зрителям /9,30-31/.
2. В настоящее время, когда появилась театральная сцена, заимствованная у европейцев, дерево обычно рисуют на заднике.
3. Согласно словарю Джайсона, это слово также обозначает "дерево Бодхи" (то есть дерево, под которым Будда достиг просветления - А.Б.), находящееся в центре мира".
4. Этот обряд, возможно, близок к весенним празднествам мяо-яно-китайских племен, граничащих с Бирмой и частично обитающих в самой Бирме, - "Весною в поле ставят дерево, называют его "шест духов", мужчины и женщины кружатся вокруг него и скачут, потом выбирают себе пару и умикают ее"/цит. по 2,37/.
5. Известно, что в яванском театре марионеток "ваанг кулит", генетически и типологически близком бирманскому театру (как и другим театрам Юго-восточной Азии), на символическом уровне каждый элемент представления имеет свой смысл - экран символизирует небеса; сцена - землю; куклы - людей; кукловод - бога, который своей мистической властью вдыхает жизнь в людей. Кстати, на экране присутствует и стилизованное изображение мирового дерева, которое здесь называют "деревом жизни" /4,35; 8,56/.

Литература

1. А.Д.Бурман, Две классические бирманские пьесы на сюжет джатаки "Маха-умматта" (в рук.).
2. Б.Б.Вахтин, Юй тай синь юн - памятник китайской средневековой лирики (в рук.).
3. У Пхьян, Бирманский театр. - У Поун Ня, Ейде пьяза (пьеса "Водонос").
4. J.K.Brandon, Theatre in South-East Asia, Harvard, 1967.
5. Kroef van der J.M. Kingship and Political Legitimacy in South-East Asia, - Asiatische Studien, XXII, 1968.
6. Maung Htin Aung, Burmese Drama, Oxford, 1957.

7. J.Stewart, Burmese Drama, - Journal of Burma Research Society, Fiftieth anniversary publications, no.2, Rangoon, 1960.
8. J.J.Ras, Function and background of Indonesian Panji stories,- XXIX congrés international des orientalistes, Resumés des Communications, sections 8-10, Paris, 1973.
9. B.E.Ward, Not merely players: Drama, Art and Ritual in Traditional China,- Man, Journal of Royal Anthropological Studies, vol.14, number I, March, 1979.

Т.Ю.Ельцова

**"ШАСТРА < БУКЕТ БЕЛЫХ ЛОТОСОВ > - ПРЕКРАСНОЕ УЧЕНИЕ,
ИССЛЕДУЮЩЕЕ МУДРОСТЬ И ГЛУПОСТЬ" - МОНГОЛЬСКИЙ
ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПАМЯТНИК XIX ВЕКА.**

В период утверждения в Тибете новой "желтошапочной" секты Гелут-па северного буддизма, возглавленной Дзонхавой, и ее острой борьбы за мирскую и духовную власть, было написано немало сочинений, которые выражали идеологию новой секты, а так же помогали усилить ее влияние на верующих. К их числу принадлежит появившаяся в XVI веке шастра "Букет белых лотосов" (padma dkar-po'i chun-po) - сочинение Соднам-датцы (1478-1554), пятнадцатого настоятеля монастыря Галдан, учителя третьего Далай-ламы. Шастра состояла из догматических изречений, излагавших морально-этические нормы секты Кадам-па, и стихотворных пояснений, доступных пониманию не слишком просвещенных в религии мирян. Шастра получила некоторую известность в литературе северного буддизма, но не приобрела подлинной популярности в тибетской литературе.¹

Лишь в 1853 году шастра была дополнена комментарием под названием "Луч солнца" (mkhas-pa dang blun-po brtag-pa'i bstan bcos dge-ldan legs-bshad padma dkar-po'i chun-po'i 'grel-pa nyi-ma'i 'od-zer zhes bya-ba bzhugs -so), написанным тибетским вероучителем Янджин Гави-лодоем, о чем свидетельствует колофон.² "Луч солнца" вошел в собрание сочинений этого писателя, прославившегося под именем Аджа Ёнцзин.³

Уже вскоре после появления тибетского комментария, шастра, вместе с этим комментарием, появилась в своей монгольской версии и быстро завоевала одно из ведущих по популярности мест в монгольской буддийской литературе. В рукописных хранилищах имеется значительное количество списков и ксилографических изданий монгольском

перевода шастры и комментария. Так, в библиотеке восточного факультета ЛГУ их 13, а в фонде Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР – 29. Большая часть списков и ксилографов датируется XIX веком, что делает очевидным сравнительно быстрое распространение шастры в разных частях Монголии и большой спрос на нее среди монгольских читателей.

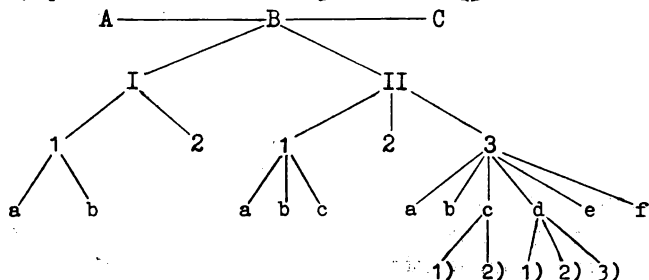
Монгольским переводчиком и толкователем шастры и комментария к ней был Агван Лувсан Галсан Джамба – бурятский лама монастыря Онон Цуугал. Дважды он возвращался к своей работе и создал две редакции перевода. В соответствии с колофоном первой редакции, инициатором перевода был лама Лувсан Лхундов (1778–1859), настоятель монастыря Онон Цуугал.⁴

В первой редакции автор оставил композицию "Луча солнца" без изменений. В начале комментария дается своеобразное оглавление, указывающее на наличие в нем трех основных частей:

- А/ "разъяснение названия";
- В/ "разъяснение содержания";
- С/ "выводы".⁵

Затем каждая из частей рассматривается в отдельности.

Основой сочинения является часть В, состоящая из нравоучений и сказок. Она расчленена на два больших раздела (условно обозначим их римскими цифрами I и II), каждый из которых распадается соответственно на два и три подраздела (обозначим их арабскими цифрами 1, 2 и 1, 2, 3). В свою очередь первый подраздел первого раздела состоит из двух пунктов, первый подраздел второго раздела из трех пунктов, а третий подраздел второго раздела из шести пунктов. Если пункты условно обозначить буквами латинского алфавита a, b, c, d, e, f, то пункты "с" и "d" третьего подраздела делятся соответственно на два и три подпункта (обозначим их арабскими цифрами со скобками).



Композиция осложнена еще и тем, что автор на протяжении всего повествования придерживается вышеуказанной системы своеобразных оглавлений в начале каждого из разделов, подразделов, пунктов и под-

пунктов, т.е. прежде перечисляет их, а затем уже поясняет каждый в отдельности, но не повторяет названия.

Имея столь сложную организацию, сочинение, вероятно, было трудным для восприятия не искушенным в буддийских философских тонкостях читателем. Это обстоятельство, очевидно, было ясно осознано Агван Лувсан Галсан Джамбой и привело к созданию новой редакции шастры и комментария, рассчитанной на популяризацию текста.

Во второй редакции сочинения (в соответствии с кодофоном, работа началась в 1867 году, а закончилась в 1868 году)⁶ автор перестроил его композицию, значительно сократив догматическую часть; он разделил повествование на восемь глав и оформил каждую главу в виде самостоятельной книги. В свою очередь, каждую из глав разделил на семь параграфов, связывающих порядковыми номерами главы между собой (т.е., вслед за седьмым параграфом первой главы идет восьмой параграф второй главы и т.д., всего 56 параграфов).

Каждый из параграфов представляет собой краткое догматическое изречение, иллюстрируемое двумя четверостишиями, которые в свою очередь поясняются притчами, раскрывающими смысл четверостишья. Например, восьмой параграф:

"Демонстрация различия измены и верности взаимной любви".

Первое четверостишие гласит:

"После того, как восторжествует великая мудрость,

Любовь никогда не иссякнет.

Познайте, как бодисатва-спаситель

Избавил множество обезьян".

И далее следует притча об обезьяне-бодисатве: в глухом лесу на берегу реки возле фруктового дерева собрались обезьяны, среди которых была обезьяна-бодисатва. Один плод с дерева упал в реку, попал в руки хана и прельсился ему по вкусу. Хан с войском явился в лес и рассвирепел, увидев, что обезьяны едят плоды. Он повелел убить их. Тогда обезьяна-бодисатва, перекинув свое тело в виде моста через реку, дала возможность спастись своим товарищам. Но, убегая, они топтали ее тело и сильно покалечили его. Когда потерявшую сознание обезьяну-бодисатву привели в чувство и спросили, почему она, не жалея себя, спасла остальных, она ответила: "Покалечив других, исполнила товарищеский долг", - и испустила дух.

Второе четверостишие гласит:

"После того, как восторжествует безмерная глупость,

Происходит предательство из-за пустяка.

Познайте, как плохой лев

Предал добродетельного дятла".

Примером к этому стихотворению является история о том, как лев подавился костью, а дятел эту кость вытащил, выручив льва из беды. Когда же несчастный дятел был голоден и обратился ко льву, поедавшему мясо, с мольбой о помощи, тот прогнал птицу, забыв о ее прежнем благодеянии.⁷ Подобным образом в каждом параграфе путем противопоставления раскрываются дурные и хорошие качества и поступки живых существ.

Способ толкования догматического изречения примером-сказкой довольно широко использовался в индийской, тибетской, монгольской литературах. Такая модель восходит к широко известной "Панчатантре", к комментариям к "Субашиду", "Капле Рашияны", причем некоторые сказочные сюжеты из последних включены в шастру "Букет белых лотосов": "Лягушка-путешественница", "Лиса, упавшая в синюю краску", "О том, как Гарди стал для Вишну конем", "Ведьмы морского полуострова", "Про лису, которая погибла, попав между рогами двух баранов", "Как заяц сбросил льва в колодезь", "Хан и мясник с пестрыми ногами", "О том, как продали сандал, превращенный в уголь", "Как поссорились филин и ворон", "Как лиса нагроутила мясо на льва, а сама шла следом и охала". Тесное переплетение индийских, монгольских тибетских сюжетов характерно для буддийских, а по существу фольклорных сборников жанра "тайлбури" (т. наз. "комментарий"), к которому относится исследуемое сочинение.

Но помимо сказок смешанного происхождения, в "Букете белых лотосов" встречаются исконно индийские сюжеты, например, сказка, передающая краткое содержание "Махабхараты". Есть в рассматриваемом сочинении и легендарные сюжеты чисто тибетского происхождения: "Легенда о том, как хан Сронцзан-Гамбо послал чиновника Уран за китайской принцессой", "О том, как хан Дитум-Дзамбо потерял государство и оно досталось чиновнику Ло-Ам", "О том, как победили Ландарму". Как сюжет используется история монгольских ханов, заимствованная из "Голубых анналов" – тибетского историографического сочинения второй половины XV века.⁸

Цель сочинений, известных в истории монгольской литературы, как "тайлбури" состояла в изложении отдельных догм буддизма в наглядной, увлекательной, приспособленной к народной специфике форме, доступной мирянам. По художественным представлениям того времени считалось: чем более известные произведения, вернее – сюжеты из них, использовал автор для разъяснения поучений, тем выше оценивался его труд.

Как очевидно, литературная работа, проделанная Агван Лувсан Галсан Дзамбой имела успех, о чем свидетельствует быстрое распро-

странение списков сочинения среди монгольских читателей. В известной мере монгольская версия шастры "Букет белых лотосов", это новое литературное явление в северном буддизме, сопоставимое по своей значимости со столь популярными сборниками, как "Панчтантра" и "Волшебный мертвец", как тайлбури к "Субашиду" и "Капле Рашияны".⁹ Именно поэтому "Шастра «Букет белых лотосов» – прекрасное учение, исследующее мудрость и глупость" может быть распечатаана как типическое явление в жизни интеллектуальной монгольской среды своей эпохи, важность которого заключается прежде всего в его морально-этическом звучании, в проповеди определенных нравственных идеалов, выраженных в приемлемой и привычной форме сказок, притч, изречений.

1. Первоначальный тибетский текст шастры "Букет белых лотосов" до сих пор не введен в научный оборот. По устному свидетельству тибетского ученого Л.С.Дагьяба (Университет г.Бонна, ФРГ), шастра сохранилась в собрании сочинений Соднам-дагпин, которое находится в центре тибетской эмиграции Дхармасале (Индия).
2. mkhas-pa dang blun-po brtag-pa'i bstan bcos dge-ldan legs-bshad padma dkar-po'i chun-po'i 'grel-pa nyi-ma'i 'od-zer zhes bya-ba bzhugs-so, ксилограф, Тиб.фонд ЛО ИВ АН СССР, коллекция Цыбикова, № 72, т.1, л.102а.
3. акуа yongs-'dzin. Собрание сочинений в Тиб.фонде ЛО ИВ АН СССР, коллекция Цыбикова, № 72, т.1 (423 л.), т.2 (417 л.).
4. mergen kiged teneg-i šinžilekū tegūs buyan-tu sayin nomlal šayan lingqus-un baylay-a kemegekū šastir-un tayilburi naran-u gerel neretū orošiba, ксилограф, Монг.фонд библиотеки восточного ф-та ЛГУ, Д-315, л.122в.
5. Там же, л.2а.
6. mergen teneg-i šinžilekū sayin nomlal šayan lingqus-un baylay-a kemegekū šastir-ača naiman būlūg orošiba, ксилограф, Монг. фонд ЛО ИВ АН СССР, Н-54, Ех.1, л.16а.
7. Там же, qoyadugar būlūg, л.1в-4в.
8. Д.Ёндон, Цагаан лянхуан баглаа – в сб. Монголын уран зохиолын тойм II. Улаанбаатар, 1977, с.568.
9. Владимирцов Б.Я., Монгольский сборник рассказов из Pañcatantra. Петроград, 1921, с.16.
Ц.Д.Жамцарано, Образцы народной словесности монгольских племен, т.1. Произведения народной словесности бурят, Петроград, 1918, с.Х1.

ТОЛСТОВСТВО НАКАДЗАТО КАЙДЗАН

Известно, что через увлечение Толстым прошли выдающиеся японские писатели нового времени — Токутоми Рока, Мусьякодзи Санэацу, Арисима Такэо, Симадзакэ Тосон.¹ На первом этапе знакомства с Толстым преобладало воздействие не художественных, а религиозно-нравственных его сочинений. Среди прочих обстоятельств этому способствовало то, что первым очагом изучения русской литературы явилась Духовная семинария при православной миссии в Токио. В 80-90-е годы прошлого века там были переведены "Краткое Евангелие", "Чем люди живы", "Много ли человеку земли надо" и др. "христианские" произведения.

В девятисотные годы, когда в Японии укреплялся империализм, когда она вставала на курс милитаристской экспансии, японская интеллигенция переживала духовный кризис. В толстовстве она увидела спасительный выход. Идеи пацифизма, самосовершенствования, святого труда на земле казались в ту пору противоядием против всех зол.

Среди увлеченных толстовцев был Накадзато Кайдзан (1885-1944) — поэт и прозаик, чье творчество пока не исследовалось в нашем японоведении. Кайдзан² появился в печати в годы русско-японской войны. Его стихи публиковались в периодических изданиях: "Хэймин симбун", "Тёкутэн", "Кабэн". Именно в газете "Хэймин симбун" был переведен и напечатан трактат Толстого "Одумайтесь", где страстно говорилось о том, что народам России и Японии нет резона поливать своей кровью поля Маньчжурии.³

Вскоре поэт Исикава Такубоку написал эпитафию на гибель адмирала Макарова в гавани Порт-Артура,⁴ а Накадзато Кайдзан сложил стихи в честь художника Верещагина, также погибшего в Порт-Артуре на крейсере "Петропавловск".

В другом стихотворении Кайдзан выразил чувства простого японского крестьянина, мобилизованного на фронт.

Прощай возделанное поле, где столько слез и пота лил.
Прощай, река, где я мотыгу после трудов тяжелых мыл.
Кричать "бандзай" мне вслед не надо, не провожайте, земляки.
Ведь кличи лишь тревожат горы, лишь баламутят гладь реки.
За родину, за государя уйду на бой — возврата нет.
Тому, кого на смерть увозят, нелепо ведь желать "сто лет!".⁵

В 1906 г. под впечатлением толстовского "Ивана-дурака" (в переводе Утида Роан) Кайдзан заявил: "До сих пор я легко соблазнялся

всяческими "измами". Больше не обманываюсь. Отныне я не верю проповедям тех, у кого на руках нет мозолей, я их не слушаю.⁶ Перечитав все, что к тому времени было переведено, Кайдзан уверовал в "русского старца" как в бога. Наибольшее восхищение вызвала "Исповедь" и "В чем моя вера?" (1884 г.), последнее произведение он называл "Лотосовой сутрой" Толстого.

Л. Толстого до "Исповеди" Кайдзан считал "равным Данте, Шекспиру, Гюго", после же — ставил "рядом с Христом, Сахьямуни и Магометом".⁷

Главным делом жизни Кайдзана явился чрезвычайно пространный историко-приключенческий роман о самураях "Перевал Большого бодхисаттвы" (Дайбосацу тоге). Первые части этой прозаической эпопеи начали печататься в 1913 г., последние публиковались в 1941 г. Роман получил широкое признание читателей, был экранизирован (под названием "Рюноске"), инсценировался, переведен на английский язык.

Сам автор определял жанр "Перевала" как "дайдзё сёсэцу", т.е. роман в духе Махаяны — одной из двух главных ветвей буддизма. Заглавие "Перевал Большого бодхисаттвы" дано по реально существующему географическому названию,⁸ кроме того, оно понимается и в переносном смысле. Речь идет о промежуточном состоянии, этапе между "миром людей" и идеальным "миром Будды", человек проходит через этот "перевал" на пути к совершенству. Самурай Рюноске и другие персонажи отягощены предрассудками и страстями; фигурируют такие понятия как духовный мрак (мумё), воздаяние за грехи (инга), вечное переселение душ (риннэ). Постепенно из темного мира страстей герои выходят к свету религии и гуманизма. Кайдзан показывает их очищение, приближение к состоянию бодхисаттвы.

Наряду с буддизмом критики усматривают в романе влияние Толстого, в особенности его идеи самосовершенствования.⁹

Толстовство Кайдзана проявилось и в повести "Цветы во льду" (Кори-но хана, 1909-10 гг.). Сюжет традиционен, с этой точки зрения повесть больше похожа на произведение XIX, нежели XX века. Действие разворачивается в годы Тэмпо (30-40-е гг. XIX в.), известные в истории как голодные и смутные. У богатого рисоторговца Сандзаяо-на служит сирота — приказчик Токити. Мужественный юноша хорошо владеет мечом, похоже, что он происходил из самураев. Токити любил хозяйскую дочь — красавицу О-Тё, но, зная крутой нрав хозяина, не мог надеяться на женитьбу. Помогло несчастье. В городе случился голодный бунт, толпа разгромила лавку и подожгла рисовые склады. Девушку похитили злоумышленники. Токити сумел отыскать О-Тё и выволить из всех бед. Его самоотверженная преданность смягчила жесто-

косердного отца, он согласился на соединение влюбленных.

Внутреннее преображение богача Сандзаэмона простирается так далеко, что он прислушивается к проповеди Ниномия Сонтoku¹⁰ и раздаёт все свое состояние беднякам. "Благодаря человеческим чувствам в толще льда, померзшей на тысячу сяку,¹¹ расцвели цветы" - заключает Кайдзан.

Любовь, таким образом, преодолевает все зло в этом мире.

Цветы расцвели во льду благодаря тому, что "любовь" соответствовала "нравственности". В повествование введено имя Ниномия Сонтoku, которого называли "японским Толстым". Еще в начале XIX в. он учил: праздная жизнь аморальна, призывал отказаться от богатства и роскоши, называл крестьянина главной опорой государства.

Знаменательны в повести слова разбойника: "Украл каштан - ты наказан, украл страну - стал князь. Тоётоми украл государство у Ода, Токугава - у Тоётоми.¹² Торговец извлекает прибыль из голода, помещик выжимает подати, притесняя слабых. Лишь простой бедный люд, терзаемый грабителями, ничего не крадет в этом мире".¹³

В "Рассказе крестьянина Юносэ" (Хякусэ Юносэ-но ханаси, 1911) Кайдзан вспоминает обличителя феодального абсолютизма Андо Сёэки (1700-1763), который излагал свои взгляды в трактатах на религиозные темы. Идеалом Андо Сёэки также был крестьянин, возделывающий рис; тому, кто не работает, он отказывал в праве на существование.

Так, в очень национальном преломлении, в воспоминаниях об отечественных мыслителях, которые издавна осуждали эксплуататоров чужого труда и утверждали святость крестьянской жизни, предстают у Накадзато Кайдзана идеи вдохновлявшего его Л.Толстого.

1. Н.И.Конрад, Толстой в Японии. В кн. Японская литература. М., Наука, 1974, с.461-475.
2. Кайдзан - псевдоним писателя, его личное имя было Юносэ.
3. Впервые опубликован по условиям цензуры в Лондоне (1904 г.). В России увидел свет лишь в 1906 г., в изд. "Обновление".
4. Друзья и недруги, отбросьте прочь мечи,
Не наносите яростных ударов,
Замрите со склоненной головой
При звуках имени его: Макаров!
(сб. Японская поэзия. М., ГИХЛ, 1954, с.234, перевод с японского В.Н. Марковой).
5. См. Таракида Родзэн, Накадзато Кайдзан дэн. (Жизнь Накадзато Кайдзана), Токио, Ёкури симбунся, 1972, с.83.

6. Цит. по Мацумото Канъити, Накадзато Кайдзан. Токио, Асахи сим-бунся, 1978, с.120.
7. Цит. по Таракида Рюдзэн, с.235.
8. Горный перевал Дайбосапу находится к западу от Токио на старинном тракте Эдо - Кофу.
9. См. Таракида Рюдзэн, с.241.
10. Нинюмия Сонтoku (1787-1856) - мыслитель позднего средневековья, известный также по прозвищу Хотoku-сэнсэй. Проповетывал обязательный для всех труд, искренность помислов. Пользовался большим моральным влиянием в эпоху Бакумапу - накануне незавершенной буржуазной революции 1868 г.
11. Сяку - мера длины, равная 30,3 см.
12. Перечисляются имена феодальных правителей, сменявших один другого в результате междоусобной борьбы.
13. Цит. по Мацумото Канъити, с.131.

И. В. Кульганек

О ПЕРЕДАЧЕ АЛЛИТЕРАЦИИ МОНГОЛЬСКОГО СТИХА В РУССКОМ ПЕРЕВОДЕ

Аллитерация выступает в подавляющем большинстве монгольских стихов как доминирующее средство метрической организации стиха. Это признается всеми монголоведами, хотя целиком проблема о характере монгольского стихосложения окончательно не решена.¹

Монгольская аллитерация анафористическая, она часто не ограничивается зрительным и слуховым сходством начальных согласных звуков, а охватывает гласный звук, как самый главный в слогe, поскольку он несет большую часть смысловой нагрузки слова. Как указывал В.М. Хирмунский: "Начальный слог в тюркских языках всегда корневой, является прочным структурно-семантическим ядром слова."² Это правомерно и для монгольской группы языков.

В монгольском стихе существует несколько видов аллитерации: полная, охватывающая весь слог:

Хадтай Тоомы нь мартав чиг

Хайрын зангийн нь мартахгүй,

неполная, когда совпадает лишь один звук, гласный или согласный:

Уянгаа яруу эгшигтэй

Уртынхаа сайхан друг,

и довольно редкая - внутренняя или межстиховая аллитерация:

Хөлбээгэл хаядаг хөлс нь
Хөөтөн хармайн хагдаа ль.³

В советской переводной поэзии уже делались попытки передачи формы монгольского стиха и ранее.⁴

Ни один из типов выше приведенных аллитераций не является организующей формой русского стиха. Однако, в советской переводной поэзии есть традиция переводить греческих и римских поэтов специальным античными метрами, не отвечающими системе русского стихосложения. Нам представляется возможным переводить монгольские стихи не обычным русским рифмованным стихом, а нерифмованным дольником, силлабическим стихом с анафорической аллитерацией, естественно, вольно выбирая начальные созвучия. Нам представляется, что подобная форма – ближайшая из возможных к форме монгольского стиха.

Полную аллитерацию, возможно, лучше всего передать на русский язык аллитерацией, охватывающей по мере возможности полно первый слог и обязательно гласный ударного слога. Как один из вариантов перевода можно предложить следующий:

Хачуун салхи салхилав

Хаа газар гэсэж

Харьсан шувуу ирэгч

Хавар цагийг дохио.

Ветер горячий стонет

Ветки оттают скоро

Верные птицы вернулись

Вешний это признак.

Неполная аллитерация может соответствовать при переводе повтору гласного звука, обязательно ударного в обрамлении сходных согласных:

Өврийн одны сайнгт

Уерхдэг найзын ханштайг нь

Рассветной звезды красоту

Со сверстником другом сравню.⁵

Исходя из избранного принципа перевода, автором сделана попытка передать особенности монгольской аллитерации в переводах, предлагаемых ниже.

Нами взяты образцы дархатской песенной поэзии,⁶ записанные московским монголоведом К.Н.Яцковской от певца импровизатора Хуб-сутульского аймака Д.Даваджия и песни Пятого нойона хутухты Дулдуйн Дамбиравжи или Д.Равжи,⁷ которые воспринимались как народные. Дархатские песни отличает лаконичность, яркость и выразительность языка. Для них характерна анафора и вертикальная аллитерация.

Мы надеемся, что предлагаемый принцип передачи аллитерации даст возможность лучше передать систему стихосложения, а также поэтику монгольских стихов.

Монгольские народные песни

Друга быстрого — коня	По среднему Тому ⁸ спешит буланый
Дружбу плеткой испытаю.	Последний луч солнца упал.
Двух влюбленных неразлучных	Почтенный седок качается пьяно
Души ложью испытаю.	Парчовая шапка съезжает набок.
Друга чалого — коня	По скалистому Тому спешит буланый
Дружбу плеткой я проверю.	Покатилась по небу звезда.
Двух людей любовь и верность	Покосилась фигура почтенного
До разлуки не проверить.	Парчовая шапка в грязи.

х-х-х

Рассветной звезды красоту	Как воды источника Улан ⁹
Со сверстником другом сравню.	Каждый верит, что напьется непременно.
Вечерней звезды красоту	Как с подружками из местности Ушгай
Ни с кем, только с милой	Каждый верит, повстречается,
сравню.	наверное.

х-х-х

Средний Том уж давно позабыт-позабыт
 Сердца трепет никак не забыть!
 Скалы Тома совсем позабыл-позабыл
 Сладкую песню твою не забыть!
 Северный Том я успел позабыть-позабыть
 Серую дель мне твою никогда не забыть!

х-х-х

Подгонял-подгонял-подгонял
 коня Дод-гуай¹⁰
 А земля, а земля, а земля
 и леса все те же.
 Мчал коня, мчал коня, мчал коня
 быстрее Дод-гуай
 А качалась, качалась, качалась
 у ног его степь все та же.

х-х-х

Чиста и ароматна Шижит река¹¹
 Проста и безмятежна здесь жизнь моя
 Звонка и мелодична птиц переключка
 Когда они купаются в тихих заводях.

Д.Равжа
Пять примет¹²

Ветер горячий стонет
Ветки оттают скоро
Верные птицы вернулись
Ветерный это признак.
Осень ветер дует
Острые ветки хухнут
Обод солнца все ниже
Осень это признак,
Серые горы Хангая¹³
Северный снег покрыл
Зелень земли под снегом
Зимний это признак.

Летнее солнце светит
Ливни прошли степные
Листья и травы тронулись
Летний это признак.
Стынет вечернее оолнце
Стаей птиц время несется
Стала седой голова
Старости это признак.
Песнь называется эта
Пять признаков – пять пц
Пел ее в старое время
Первый монах и поэт.

х-х-х

Д.Равжа
О стыдно... о стыдно!
отрывок

Гор в мире много
Много деревьев
Много животных
Птиц в мире много

- высоких как Хангас¹⁴ мало.
- но пахнут сандалом мало.
- могучих как барс мало.
- павлинов у нас мало.

Камней драгоценных много
Ума в голове много
Таун лошадей полон
Заморских лекарств много

- нефрит среди них редок.
- душевный порыв редок.
- хороший скакун редок.
- арунамжил¹⁵ у нас редок.

Удивляет людей Хангас
Ароматно пахнет сандал
Считается сильным барс
Нефрит сияет ясно

- Сумэру гора выше.
- запах женьшеня тоньше.
- лев, однако, сильнее.
- камень желаний ярче.

Есть на свете царей много
Голосистых людей много
Красок ярких на свете много -
Звезд прозрачных на небе много

- с чакравартой царей мало.
- с голосами как гром мало.
- но таких как у радуги мало.
- но подобных луне мало.

С чакравартой цари грозны

- Хормуста остается выше.

Ужасают раскаты грома — голос Брахмы среди них слышен.
 Как ни яростен камень желаний — но желание знаний лучше.
 Наших знаний в пяти областях — чище чувство стыда человека.

....

0 стыдно быть старцем	— не творящим благое дело!
0 стыдно быть юным	— растрачивать свое сердце!
0 стыдно быть женщиной	— чтящей мужчин больше матери!
0 стыдно слыть мудрым	— не связывать мысль с делами!
0 стыдно быть князем	— своих не жалеющим подданных!
0 стыдно быть ханом	— о власти своей всем трубящим!
0 стыдно быть банди ¹⁶	— в пирах прожигающим жизнь!
0 стыдно быть йогом	— не верящим в созерцание!
0 стыдно быть шави ¹⁷	— с утра помолившись, есть ночью!
0 стыдно быть знахарем	— и думать только о прибыли!
0 стыдно мужчине	— чужие огрехи подсчитывать!
0 стыдно багше ¹⁸ днем учить	— по ночам быть небрежным к науке!
0 стыдно быть мужем	— с другой развлекаясь, жену проклиная!

И таких грехов я стыжусь один!
 Почему не стыдитесь вы?!

1. См. Ц.Дамдинсурэн, "Монгол хал бичгийн тухай", Улаанбаатар, 1957; М.Гаадамба, "Утга зохиолын онолын товч", У-р, 1958; Б.Я.Владимирцов, "Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халх. наречия". Л., 1929; А.М.Позднеев, "Образцы народной литературы монгольских племен". СПб., 1880; Г.Д.Санжеев, "Песнопения аларских бурят". Л., 1927; Л.К.Герасимович, "Монгольское стихосложение". Л., 1975; Б.Лауфер, "Очерк монгольской литературы". Л., 1927. Gabelenz H.C. "Einiges über der mongolische Poesie", Göttingen, 1837; Poucha P. "Zur Entwicklung des mongolischen Verses", Praha, 1956.

2. В.М.Жирмунский, "Ритмико-синтаксический параллелизм как основа древнетюркского народного эпического стиха". ж. "Вопросы языкознания", 1964, № 4, с. 24; цит. по книге Л.К.Герасимович, "Монгольское стихосложение". Л., 1975.

3. Примеры взяты из сб. "Яргуй", Улаанбаатар, 1978 и из книги К.Н. Яцковской, "100 песен дархата Г.Даваджия". М., 1978)

4. См. сб. "Монгольская поэзия", М., 1957, "Мелодии Монголии", М., 1970.

5. Примеры взяты из книги Яцковской К.Н. цит. соч.

6. О дархатской песенной поэзии см. Г.Д.Санжеев, "Дархатский говор и фольклор", Материалы комиссии по исследованию Монголии, Танну-Тувинской Народной Республики и Бурят-Монгольской АССР, вып. 15, Л., 1931.
7. Д.Равжа был одним из самых значительных поэтов Монголии своего времени, оставившим большое наследие на монгольском и тибетском языках, основателем монгольской драматургии, образованным человеком тогдашней Монголии. Советскому читателю Д.Равжа совершенно неизвестен. О нем см. Heissig W. "Geschichte der mongolischen Literatur", Leipzig, 1970.
8. монг. Тоом - название местности.
9. монг. Улаан-уул - название сомона.
10. монг. дод-гуай - почтенный, обращение к младшим друзьям.
11. монг. Шиггад-река, протекает по дархатскому краю.
12. Д.Равжа, "Тувар зохиол", У., 1961.
13. монг. Хангай - название гористой местности.
14. монг. Хангас - название горы.
15. монг. арунамжил - название лекарственного растения.
16. монг. банди - один из нижних чинов в ламаистском монастыре.
17. монг. шавь - ученик при монастыре.
18. монг. багша - учитель.

Ж.С.Мусаэлян

КУРДСКОЕ НАРОДНОЕ СКАЗАНИЕ "ШОР МАХМУД И МАРЗИНГАН"

В январе 1970 г. факультет литературы и гуманитарных наук института истории и культуры Ирана в Тебризе впервые опубликовал курдское народное романтическое сказание "Шор Махмуд и Марзинган".¹ Запись курдского текста на диалекте мукри, перевод на персидский язык и примечания осуществил Кадыр Фаттах Кази. Издатель записал предание от сказителя Мама Ахмеда Лутфи, который в свою очередь услышал это повествование от трех разных сказителей, рассказывавших свои варианты с добавленными от себя эпизодами.

Содержание опубликованного сказания сводится к следующему. Были два брата - Мамараш и Джангир-бек. Оба они возглавляли курдское племя и пользовались уважением среди своих соплеменников. У Мамараша была дочь по имени Марзинган, а у его брата сын - Шор Махмуд. Еще колибели дети были обручены. Когда Шор Махмуду исполнилось семь лет, отец его умер. Дядя невзлюбил племянника. "Силы из рук моих отнимаю"

ет, права забирает", — говорил он. Но вот Шор Махмуд стал взрослым. Он был настолько храбр, что никто не осмеливался выступить против него, что касается Марзинган, никто не мог сравниться с ней по красоте. Однажды Шор Махмуд потребовал у дяди в жены его дочь. Созвал Мамараш старост племени и спросил у них совета: как избавиться от племянника. Старосты предложили послать Шор Махмуда с войском отвоевать некогда находившиеся в их подчинении земли ту-рок и туркмен.

Шор Махмуд нежно прощается со своей возлюбленной. "Ты мусульманка, помолись за меня", — просит он.

"Я горжусь, что ты пришел ко мне проститься, —
говорит девушка,

Пока не умру, за тебя молиться буду,
Только ты принадлежать мне будешь,
После тебя никого другого у меня не будет,
Пусть на пути твоём трудностей не будет,
Пусть минуют тебя печали!
Пока не вернешься, буду ожидать тебя в печали,
У бога прошу, чтобы путешествие твоё счастливым было".

"Да будет оказана мне милость, девушка, —
отвечает Шор Махмуд,
С тобой я прощаюсь, с несметным богатством,
с процветающим домом,

Не знаю, придет ли мне смерть или бог пошлет мне удачу".

Шор Махмуд с воинами отправляется на битву с врагами. Тем временем Мамараш молит бога, чтобы послал он смерть племяннику.

"О боже, ты создатель земли и неба,
Когда же увижу, что гроб Шор Махмуда несут в могилу,
Когда наступит время, что дочь моя нежная от цепей
освободится".

Шор Махмуд одерживает победу, возвращает земли. Узнав об этом, Мамараш срочно собирается и вместе с семьей отправляется в Балх и Бухару. Они достигают лужайки, где протекала бурная река, через которую был перекинут мост. Здесь Мамараш и расположился на один день. Мамараш приказал охраннику моста: "Когда придет сюда Шор Махмуд, скажи ему: "Здесь проходил большой караван, вместе с караваном была девушка Марзинган. После ухода каравана она возвратилась и бросилась с моста в воду и никого не было, чтобы ее спасти". После этого караван Мамараша отправился в дальнейший путь.

Спустя несколько дней 900 всадников, возглавляемые прекрасным юношей, остановились на лужайке. Охранник моста поспешил им навст-

речу и со слезами рассказал Шор Махмуду все, как велел ему Мамараш. От неожиданности услышанного Шор Махмуд лишился рассудка, выхватил кинжал, пронзил им охранника моста, а затем взомел на мост, обратился с монологом к Марзинган и бросился в волны реки.

Марзинган, ничего не зная о победе Шор Махмуда и о его возвращении, словно почувствовав недоброе, возвращается на лужайку. Узнает о случившемся, с моста она долго смотрит на бушующие волны, куда бросился Шор Махмуд. Произносит страстный монолог и тоже бросается в реку. Мамараш, узнав о смерти дочери, возвращается к мосту. Всадники в отместку за гибель Шор Махмуда и Марзинган бросают его в реку. Приносят барабаны и под их удары вытаскивают на берег соединенные в объятиях безжизненные тела Шор Махмуда и Марзинган. Так их и хоронят.

Трудно определить, когда это сказание было создано. По-видимому, оно сложилось в давние времена и, как полагает издатель, древнее широкоизвестного сказания "Сиабанд и Хадже". Тем не менее, по наблюдению Кадыр Фаттах Казии, оно не пользуется в районе Мукри в Иране столь большой популярностью, как "Сиабанд и Хадже". Это обстоятельство он объясняет двумя причинами: 1) события сказания "Шор Махмуд и Марзинган" происходят в иракском районе Бинар, далеко от района Мукри, в то время, как события в "Сиабанд и Хадже" разворачиваются в Мукринском районе. Эти обстоятельства впечатляют и рассказчиков и слушателей и свое отношение и чувства сказители неизбежно переносят на дастан. К тому же в прошлом между различными районами не было прочных связей, что помешало широкому проникновению предания о Шор Махмуде и Марзинган в район Мукри; 2) при появлении новых сказаний старые мало по малу вытеснялись из памяти народа и постепенно умирали, уступая место другим, завоевавшим популярность, напр., "Сиабанд и Хадже", занимающему особое место среди фольклорных произведений как зарубежных курдов, так и курдов Советской Армении. Нет курдской семьи, где бы не слышали о нем или не знали наизусть несколько бейтов. Однако, представляется, причины неизвестности сказания "Шор Махмуд и Марзинган" следует искать в другом. Выяснение происхождения сюжета повествования — задача будущих исследователей. Заслуживает внимания, что Кадыр Фаттах Казии свое издание предпринял впервые, ни у нас, ни за рубежом варианты этого сказания не публиковались и у курдов Советской Армении оно не получило распространения.

Для курдских сказаний типичны сюжеты, в которых действуют лица разнообразных характеров и где повествование движется изображением контрастных чувств, переживаемых выступающими в них персонажами.

Течение рассказа отличается в них постоянной сменой внезапных событий — то горестных, то приносящих радость, завершающихся часто печальным исходом ("Мам и Зин", "Сиабанд и Хадже", "Шор Махмуд и Марзинган").

В составе сказаний "Шор Махмуд и Марзинган" и "Сиабанд и Хадже" можно отметить некоторые общие моменты: невозможность для героев соединить свою судьбу, несправедливое преследование, которому подвергаются герои, их гибель (Хадже бросается со скалы, Марзинган бросается в воду). Основная идея сказания "Шор Махмуд и Марзинган" лежит в области морали, в изображении стойкости чувств героев, в показе идеализированной картины их взаимной глубокой и чистой любви.

Сказание "Шор Махмуд и Марзинган" — стихотворно-прозаическое, что является традиционным для многих курдских народных произведений. В основе сказания лежат стихи. Как стихотворные, так и прозаические части органично связаны между собой, дополняют друг друга, составляют два нераздельных элемента. Значительное место занимают стихотворные диалоги и монологи героев, где наиболее полно и ярко раскрываются нравственные убеждения героев, их духовный мир, их чувства и переживания. Иногда диалоги и монологи прерываются прозаическими вставками, которые описывают события, дополняют и расширяют повествование. Небольшие прозаические ремарки поясняют фабульную ситуацию и не повторяют содержание предшествующей или последующей строфы.

Для прозы сказания "Шор Махмуд и Марзинган" характерна несложность языка, простота синтаксических оборотов, лаконизм изложения, чисто народная разговорная речь. В стихотворных частях выявляются чувства и настроения героев, раскрывается их эмоциональная жизнь. Именно стихотворные части сказания являются носителями художественности, в них содержатся все виды выразительных средств (особенно эпитеты и метафоры): "сердце мое словно туча на небе", "мое сердце словно бушующее море, столько в нем горестей и печали" и т.д.

Все словесно-изобразительные средства, привлеченные для раскрытия внешнего облика героя и героини, характерны для романтического эпоса. Они не воссоздают индивидуализированного портрета Шор Махмуда и Марзинган. В этих статичных образах выражен идеал человеческой красоты, издавна утвердившийся в общелитературной традиции на Ближнем Востоке и сохранившийся в стиле народного творчества: "на щеки мои не смотри, они как дни, прихваченные осенним холодом", "черные локоны твои словно черный рейхан ночью у воды", "щеки твои подобны горным цветам, как бутоны только что раскрывшиеся", "стан

твой как чинара" и т.д. Однако по мере развертывания событий герои становятся все более жизненными. Марзинган, также как и героиня сказания "Сиабанд и Хадже", любит и до последнего момента ждет своего избранника, она любит свободу и никогда не согласится быть покоренной. "Умереть свободной лучше, чем жить покоренной", - говорит она.

На протяжении всего сказания мастерски применяются метафоры и гиперболические выражения. Метафоризация строится на основе сходства или же контраста, на основе сопоставления внутренних сходных явлений и предметов действительности, природы и окружающей человека среды.

Малоизвестное сказание "Шор Махмуд и Марзинган" никогда не подвергалось исследованию и представляет определенный интерес для курдоведения и фольклористики. В будущем, несомненно, будут обнаружены другие варианты повествования, которые дадут новый материал для его изучения.

شور محمود و مرزینگان (متن کردی و ترجمه فارسی) I.
تأليف و توضیح از قادر فتحی قاضی، تبریز، ۱۳۴۸

Э. С. Русинова

"МИФОЛОГИЗМ" В АНГЛОЯЗЫЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ИНДИИ

При знакомстве с англоязычной литературой современной Индии невозможно не обратить внимание на обилие фольклорно-мифологических мотивов. Данная статья не претендует на полную охвата материала и ограничивает свою задачу лишь попыткой выделить различные виды "мифологизации" в индийской литературе на английском языке, определить специфику мифологических аллюзий и обратить внимание на характер использования традиционных мифологических мотивов.

В литературоведческих работах отмечалось сознательное обращение писателей XX века к мифу, как к способу особой организации материала и средству выражения "вечных" психологических начал, свойственных определенным национально-культурным общностям.

Это в полной мере относится и к индийской культуре, где мифы и смыкающиеся с ними мотивы эпических поэм "Махабхараты" и "Рамаяны" поныне остаются важным слагаемым духовной культуры народа, своеобразным компонентом художественного видения индийцев. Один

из крупнейших современных англоязычных писателей Индии Р.К.Нарайан во вступлении к своей книге "Боги, демоны и другие", являющейся пересказом древнеиндийских мифологических преданий, писал, что и по сей день для рассказчика и его слушателей "мифы - это не столько литературные памятники минувших времен, сколько сказания о жизни их отдаленных предков... /4, с. II-12, 15/.

Неудивительно поэтому, что "мифологичность" пропитаны многие литературные произведения наших дней.

Обратимся к творчеству самого Нарайана, которому, по его словам, не чуждо отношение к мифу, как к реальной действительности, к двум его романам "Людоед в Мальгуди" (The Man-Eater of Malgudi, 1961) и "Гид" (The Guide, 1958, в русском переводе - "Святой Раджу"). Известный санскритолог Эдвин Героу одним из первых обратил внимание на то, что роман Нарайана "Людоед в Мальгуди" построен по классическим канонам памятников древнеиндийской литературы. Действительно, роман и структурно, и тематически ориентирован на миф. Две силы сталкиваются в этом произведении: силы зла и разрушения и силы добра и справедливости. Силы зла в какой-то момент одерживают победу, но, как это и свойственно классической индийской мифологической традиции, зло, таящее в себе силы саморазрушения, готовит свой неизбежный конец. Доброе начало торжествует. Представителем лагеря праведных и справедливых выступает владелец крошечной типографии Натарадж, порядочный, общительный и деликатный человек. Ему противостоит Васу, "магистр и чучельных дел мастер", ворвавшийся извне в тихий мир провинциального городка Мальгуди. Роман достигает кульминации, когда Васу, проповедующий, что "действие, направленное на достижение собственной пользы, - благо", решает уничтожить обожаемого жителями Мальгуди храмового слона Кумара. Один из персонажей романа называет Васу "ракшасой", прямо отождествляя этого наглого "человека действия" с его прототипом, носителем злого начала, представителем своевольного и дерзкого племени демонов-людоедов, противостоящего божественному началу и порядку.

Конец Васу предreshен потому, что все общество городка, безопасности которого угрожал Васу, поняло, что больше терпеть творимое им зло нельзя. Это объяснение возникает при рассмотрении романа в реалистическом плане, но конец Васу имеет еще и другой смысл, восходящий к мифологическому архетипу. Зло - самоуничтожимо. Эта установка идет от национальной жизненной модели. Таинственные обстоятельства смерти Васу позволяют предположить факт самоубийства, т.е. Васу сам себя уничтожает. Он считал себя непобедимым, думал, что может безжалостно попираť все законы, а в результате - перешел

границы дозволенного, что и обусловило его гибель. Если исходить из "мифологичности" романа "Лидоед в Мальгуди", то можно считать, что здесь соблюдена мифологическая цикличность "порядок — отсутствие порядка — восстановленный порядок", т.е. силы зла, в лице Васу грозившие природе, уничтожены.

Нарайан использует в своих произведениях и другой архетип — мотив искупительной жертвы с целью умиротворения верховных сил. В романе "Гид" мы встречаем предприимчивого индусу Раджу в разные моменты его жизни: он помогает отцу в торговле на привокзальной площади, развлекает и "просвещает" туристов в качестве гида, становится антрепренером танцовщицы, и, наконец, за свои злоупотребления попадает в тюрьму. Эти метания объясняются тем, что герой постоянно испытывает неудовлетворенность, хотя он отзывчив, готов помогать людям, всегда рад устроить чужие дела. Именно эти черты его характера и обуславливают последний этап его жизненного пути. Принятый простодушными крестьянами за "саду", святого отшельника, Раджу во имя их благополучия идет на серьезную жертву. Жители деревни, на окраине которой в заброшенном храме поселился Раджу, верят, что спасти поля от засухи могут только пост и молитва, а осуществить это должен Раджу. Он сам рассказывал им о посте, о том, как он проводится и чего позволяет добиться. "Сведения, которые он им преподавал... были частично позаимствованы из старинных сказаний, которые он слышал от матери" /5, III/. Таким образом, традиционные мифологемы искупительной жертвы и смерти во имя нового рождения приобретают в романе особое значение. Жизнь Раджу обретает смысл лишь после того, как он решается пойти на необходимое испытание и выдерживает его. "Если отказываясь от пищи, я могу помочь деревьям цвести, а траве зеленеть, почему бы не отнестись к делу добросовестно?" /5, 223/ — так впервые в жизни герой познает радость самопожертвования во имя счастья других людей. Этот драматический сюжет можно трактовать и как параллель аграрному культовому мифу. Древняя мифологическая праснова, пропущенная через авторское сознание, позволяет идти к значительным обобщениям гуманистического характера.

Сходная мифологема искупительной жертвы приобретает иной оттенок в романе Бхабани Бхаттачарии "Богиня по имени Золото" (The Goddess Named Gold, 1960). Деревенская девушка Мира, которая ради своих суеверных односельчан готова не только пойти на любовь жертвы, но и многократно их совершает, подчас рискуя жизнью, в конце концов отказывается от подобных "подвигов", т.е. понимает, что реальная, подлинная жизнь — много сложнее ее представления. В этом

романе ориентация на миф и чудесное начало соединены с проблематикой социального романа.

У известного англоязычного писателя Индии Раджи Рао форма его раннего романа "Кантапура" (Kanthapura, 1938), повествующего о жизни деревни в годы борьбы за национальную независимость, создана по типу древнейших жанров повествовательной литературы. Старая женщина неторопливо рассказывает о событиях, связанных с движением гражданского неповиновения. Автор сознательно избрал такой прием. В предисловии к роману он пишет, что пытался максимально приблизить форму "Кантапуры" к тому, как рассказываются в Индии местные предания, *sthala-purana*. Таким образом, в данном случае форма повествования служит средством метафорического описания современной исторической ситуации. По мнению индийской исследовательницы англоязычной литературы Индии Минакши Мукерджи, в сознании простых индийцев, которых изобразил Раджа Рао в романе, "миф и факт не столь уж четко разграничены" /7, 141/. Герой книги Мурти воспринимается односельчанами как аватара Ганди, а Ганди в свою очередь — аватара божества. Деятельность Ганди для них повторение подвигов Кришны, победившего змея Калию, которому уподоблены здесь поработители-англичане. Битва Рамы и Раваны находит в романе сюжетную параллель. Эпизоды современности, таким образом, сочетаются в книге с фольклорно-мифологическими мотивами, что придает всей книге романтическую приподнятость, свойственную многим произведениям, посвященным борьбе за национальную независимость.

Столь же "мифологизированы" и два других романа Р.Рао "Змея и веревка" (The Serpent and the Rope, 1960) и "Кошка и Шекспир" (The Cat and Shakespeare, 1964). (На вопросе о "мифологизме" в романе "Кошка и Шекспир" мы не будем останавливаться — тема эта достаточно подробно проанализирована, как в зарубежном литературоведении, так и в статьях советской исследовательницы Е.А.Калининковой /1; 2/). Романы Р.Рао не ясны, "не читаются" вне мифологического и религиозно-философского подтекста, скрытого в его книгах. Выявление мифологем-шифров ведет в область мировоззренческих взглядов автора, помогает уяснить "язык", на котором общается с читателями Рао. Так, смысл обряда, совершаемого возлюбленной героя романа "Змея и веревка" Савитри, может быть понят читателем только, если "расшифровать" отношения протагонистов как повторенный в современной ситуации миф о Кришне и Радхе. Последние страницы романа "Змея и веревка" описывают коронацию английской королевы в 50-е годы XX века. Автор рассматривает этот исторический эпизод как победу "женского начала", связанного с мифологией Парвати, богини-

матери, супруги Шивы, ставшей затем объектом почитания шактов /6/. Королева Англии воспринимается героем как воплощение принципа "женского начала", движущего мир. Рассказ о реальных событиях, таким образом, имеет подтекст, понятный лишь тому, кто знаком с идеями вишишты-адвайты. Произведения Рао, строящиеся на мифологической традиции, создают не столько картину действительности, сколько отражают мировоззренческую и эстетическую позицию их автора. Введение сложной религиозно-философской проблематики свидетельствует о специфической мировоззренческой окраске "мифологизма" в творчестве Р.Рао.

Иное использование мифа мы находим у прогрессивного писателя Индии Мулка Раджа Ананда, отстаивавшего принципы гуманизма. Обращение к мифу в творчестве Ананда, например, в его романе "Старуха и корова" (The Old Woman and the Cow, 1960) имеет совершенно определенную цель. Сюжет романа строится на ситуации, подобной мифу о Раме и Сите. Как и Сита, героиня романа Гаури, покидает дом мужа и живет в другом городе, так же, как Сита, она считается верной мужу, и как Ситу, ее подвергают испытанию. Но Ананд следует мифу только до определенного предела, чтобы подчеркнуть, что подобная ситуация в наши дни невозможна /ср. 7, 133/. Используя хорошо знакомый любому читателю в Индии миф, М.Р.Ананд как бы заостряет внимание на заключительных эпизодах романа, где Гаури перестает быть символом долготерпения и жертвенности. Соотнесение содержания романа и мифа подчеркивает несходство изображаемого.

Мы ограничились рассмотрением лишь нескольких примеров, количество которых можно было бы значительно расширить. В современной индийской литературе на английском языке "мифологизм" играет заметную роль, различные методы использования традиционных мифологических мотивов мы и пытались показать. Сказанное нами не расходится с положением, высказанным Е.М.Мелетинским, исследовавшим вопрос о "мифологизме" в литературе XX века: для афро-азиатских писателей "мифологические традиции еще являются живой подпочвой национального сознания и даже многократное повторение тех же мифологических мотивов символизирует в первую очередь стойкость национальных традиций, национальной жизненной модели". /3, 298/.

И. Е.Я.Калинникова, Древнеиндийская философия и творчество Раджи Рао. - Литературы Индии. М., 1979, с.206-213.

2. Е.Я.Калинникова, Роман-миф, роман-символ. - Идеологическая борьба и современные литературы Зарубежного Востока. М., 1977, с.119-134.
3. Е.М.Мелетинский, Поэтика мифа. М., 1976.
4. Р.К.Нарайан, Боги, демоны и другие. М., 1974.
5. Р.К.Нарайан, Святой Раджу. М., 1961.
6. У.Норман Браун, Индийская мифология, - Мифологии древнего мира. М., 1977, с.283-336.
7. Mukherjee Meenakshi, The Twice Born Fiction. New Delhi, 1974.

А. Л. Вассоевич

К РЕКОНСТРУКЦИИ СИСТЕМЫ ЕГИПЕТСКОГО ВОКАЛИЗМА

(о редукции гласных в египетском языке VII века до нашей эры).*

Древнеегипетская фонетико-идеографическая система письма фиксировала лишь согласный костяк слова. По этой причине количество и качество гласных по данным иероглифики, кроме некоторых редких случаев, остается нам неизвестным. Но и правописание согласного костяка зачастую весьма существенно отличается от реального произношения согласных в эпохи, следовавшие за Старым царством, т.к. оно было обусловлено традиционной орфографией.

Характерными примерами такого рода могут служить выписывания архаических родовых окончаний, хотя окончание женского рода .t перестало произноситься, очевидно, уже в начале Среднего царства.¹ Что же касается мужского окончания .w, то есть все основания считать, что оно также перестало произноситься довольно рано. (О том, что в древнейшую эпоху существительные мужского рода имели окончание .w, говорит не только наличие множества написаний слов с конечным .w, но и тот факт, что у всех существительных мужского рода в двойственном числе это .w всплывает формантом двойственного числа. j).

Но если о расхождениях между правописанием и реальным произношением согласных можно в какой-то степени судить по самим иероглифическим текстам, когда в них опускаются обычно выписывающиеся фонетические знаки, то основой для вокализации египетских слов продолжают служить данные коптского языка — последней ступени развития египетского, использовавшего греческий алфавит, и греческие и клинописные передачи отдельных египетских слов, большей частью имен собственных.

* Автор выражает глубокую признательность Р. А. Грибову, И. М. Дьяконову, Ю. Я. Перепелкину и Н. С. Петровскому за ряд ценных замечаний по тексту статьи.

Ценнейшим источником для изучения фонетики и фонологии египетского языка II в. до н.э. являются клинописные передачи египетских имен и географических названий, содержащиеся в победных надписях ассирийских царей, повествующих о событиях ассиро-египетских войн. Но прежде, чем перейти к рассмотрению некоторых из этих клинописных передач, позволяющих, на наш взгляд, сделать некоторые выводы относительно количественной характеристики египетских гласных, хотелось бы напомнить уже установленные наукой правила египетского слогаобразования в тесной связи с которыми находится вопрос о количестве гласных.

Правила эти в общих чертах впервые были выведены К.Зете,² а затем критиковались и уточнялись целым рядом ученых, среди которых были такие авторитеты как Э.Х.Гардинер,³ Ф.Олбрайт,⁴ В.Эджертон.⁵ Поэтому мы приведем максимально осторожные формулировки с учетом высказывавшихся критических замечаний.

Правило первое. заключается в том, что слог обычно не может начинаться или оканчиваться двумя согласными. Если в начале слова сталкиваются два согласных звука, то перед ними в большинстве случаев появляется редуцированный *Vorschlagsvokal*.⁶

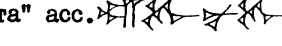
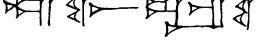
Правило второе. В открытом слоге возможен только долгий гласный, в закрытом — краткий. При этом не составляет труда установить обратную закономерность: если мы встречаем долгий гласный, то это гласный открытого слога.

И, наконец, третье правило. Ударным в слове обычно является последний или предпоследний слог. В безударных слогах гласные имеют тенденцию редуцироваться.⁷

Правила эти выведены на основе законов коптской фонологии, но им, как мы увидим, не противоречат данные значительно более древних, чем коптский язык, ассирийских клинописных передач отдельных египетских слов. Более того, эти правила помогут, как нам кажется, сделать одно наблюдение относительно редуцированного гласного, которым оканчивались многие египетские слова в II в. до н.э.⁸ и который позднее в целом ряде случаев отпал.

⁸ В ноябре 1976 г. в докладе, прочитанном на Восточном факультете ЛГУ, мы сформулировали следующее примечание к третьему правилу К.Зете: "В сложных словах, в том числе и в составных именах собственных, в связи с принципом экономии речевых усилий, может появиться второе вспомогательное ударение, которое падает на один из первых слогов".⁶

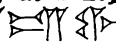
⁸ Данный вывод тем более можно сделать анализируя клинописные передачи египетских слов, относящиеся к касситскому времени.

Начиная рассматривать проблему, необходимо подчеркнуть, что имеются клинописные передачи, наглядно показывающие наличие редуцированных гласных в египетском языке. Например, ассирийские клинописные передачи египетских географических названий, содержащих слово *pr* "дом"  *Pr-nb*, т.е. "Дом золота" асс. 
^{al} *Pu-nu-bu*⁷ (ср. коптское ΠΙΝΟΥΒ).
 *Pr-Spd.w*, т.е. "Дом Сопта" асс. 
^{al} *Pi-sap-tu*⁸

Мы видим, что иногда египетское слово "дом" передается в ассирийской клинописи как *pu-*, а иногда как *pi-*. И это уже является свидетельством того, что в именах собственных, начинающихся со слова "дом", гласный, стоявший после *p* произносился весьма неопределенно, т.е. был редуцированным.

То же самое можно сказать о гласном определенного артикля *p'*

Артикль этот образовался из древнего указательного местоимения и употреблялся когда речь шла об известном предмете и лице. Неудивительно, что он входил в состав множества египетских имен, из которых некоторые сохранились в клинописных передачах. Например:

 *P'-qrr* асс.  ^m*Pa-aq-ru-ru*⁹
 огласовка артикля, а. В передаче египетского имени  *Ns-p'-md.w* асс.  ^m*Is-pi-ma-a-tu*,¹⁰ т.е. "Обладающий речью" огласовка артикля, находящегося в срединной позиции ⁱ

Количество подобных примеров можно было бы увеличить.

Подобная беспорядочность в огласовке одной и той же грамматической формы одного слова не характерны для клинописных транскрипций ударных слогов. Поэтому чередования типа *pu-/pi-*, *pa-/pi-* для безударных слогов являются наилучшим доказательством того, что мы имеем дело с редуцированными гласными, столь хорошо известными из коптского языка. В научной литературе факт этот получил известное освещение.

Между тем, если мы начнем рассматривать все обилие ассирийских клинописных транскрипций египетских имен собственных, то заметим, что подавляющее большинство из них оканчивается на гласные *a, i, e, u* вне какой-либо системы. Разумеется, это не могло ускользнуть от внимания исследователей, которые занимались клинописными передачами. Однако, и Г.Штайндорф, занимавшийся ассирийскими клинописными передачами египетских имен в 1890 году,^{II} и Г.Фехт, опубликовавший свое исследование в 1958 году, зачастую реконструируя произношение египетских имен, отбрасывают конечный гласный, и, тем самым, приближают свои реконструкции к коптскому языку. Объяснение

наличествующему на конце клинописных передач гласному, современный исследователь Г.Фехт дал следующее: "Причиной этого явления, в конечном счете, является отпадение падежных окончаний в разгворном ассирийском, которое приводит к путанице и необоснованной постановке гласных на конце слова, которые сохранялись по образцу исторических написаний".¹²

Таким образом гласный на конце ассирийских передач египетских имен собственных, по мысли Г.Фехта, есть ни что иное, как беспорядочная дань традиции, и гласный этот не произносился самими ассирийцами. Неудивительно, что Г.Фехт называет конечный гласный "bedeutungsloses Auslautende",—"не имеющий значения конечный звук". Однако, в своем рассуждении об ассирийском диалекте Г.Фехт допускает неточность.

"В новоассирийском диалекте конечные гласные не полностью отпали, но были редуцированы, однако сохранялось различие между (палатализованными?) окончанием родительного падежа (графически -i) и окончанием именительного и винительного падежа (графически по большей части -u)".¹³ И мы видим как будто некоторые клинописные передачи египетских имен собственных подчиняются этим правилам. В этом отношении показательна одна из наиболее распространенных клинописных передач — передача египетского наименования Эфиопии —



К'šj¹⁴ в именительно-винительном падеже как māṭ^tKu-u/ú-vu и в родительном падеже как māṭ^tKu-u/ú-si. В текстах Ашшурбани-апли нам известно 19 случаев употребления формы родительного падежа и 3 случая употребления формы именительного-винительного падежа.¹⁵ Казалось бы примеры с клинописной передачей слова К'šj значительно более убедительно, чем рассуждения Г.Фехта, говорят в пользу того, что конечный гласный не был присущ египетской форме, а является следствием частичного сохранения падежных окончаний в новоассирийском диалекте. Однако другие примеры никак не вяжутся с подобной "падежной" теорией. Достаточно взять знаменитый список египетских правителей и городов, которыми они управляли (призма Рассамы I, 90-109), построенный по модели: имя правителя + сущ.

šarri и название города в сопряженном состоянии. Казалось бы, имя правителя находится в именительном падеже и должно иметь окончание -u, в то время как название города явно должно стоять в родительном падеже и иметь окончание -i. Фактически же мы видим отсутствие какой-либо системы и самое произвольное чередование окончаний -u, -i, -e, -a.

Какое же объяснение можно дать этим фактам? Думается, здесь следует вспомнить приводившиеся выше правила К.Зете и то, что когда-то египетские существительные имели родовые окончания .w и .t.

Возьмем лишь один пример. Имя египетского бога  Hr звучит в коптском языке in statu absoluto как ϩⲱⲣ. Омега, употребленная для передачи о, указывает, что следовавший после h гласный был долгим. Зная консерватизм египетского языка в области сохранения долготы гласных, мы можем не сомневаться, что и первый гласный в ассирийской передаче ^mhu-u-ru был долгим. Но долгий гласный по правилам К.Зете является гласным открытого слова. Стало быть r является первым согласным последующего слова, некогда заканчивавшегося архаическим окончанием мужского рода .w. Затем произошло, как нам хорошо известно, отпадение конечного .w и имя египетского бога должно было оказаться оканчивающимся на гласный, некогда закрытого и безударного слога, т.е. на гласный редуцированный. И не может быть сомнения, что ассирийские клинописные передачи фиксируют именно эту стадию развития фонологической системы египетского языка.

Аналогичные явления происходили и после отпадения родового окончания у существительных ж.р. Но у них конечный гласный зачастую сохранялся вплоть до коптских времен и поэтому ничто не вызвало сомнений у исследователей.

В заключении приведем несколько примеров слогового деления существительных мужского рода, передачи которых сохранились в ассирийской клинописи:

nubu	"золото";	$\begin{array}{c} \text{n}\acute{\text{u}} \\ \text{b}^{\text{u}} \end{array} < \begin{array}{c} \text{n}^{\text{c}} \\ \text{b}^{\text{a}}(\text{w}) \end{array}$
-uṣīru	"усире";	$\begin{array}{c} \text{u} \\ \text{s}\acute{\text{i}} \end{array} \begin{array}{c} \text{r}^{\text{u}} \end{array} < \begin{array}{c} \text{a}\text{w} \\ \text{s}^{\text{c}} \end{array} \begin{array}{c} \text{r}^{\text{a}} \end{array} (\text{w})$
-amūnu	"Амун";	$\begin{array}{c} \text{a} \\ \text{m}\acute{\text{u}} \end{array} \begin{array}{c} \text{n}^{\text{u}} \end{array} < \begin{array}{c} \text{a}\text{j} \\ \text{m}^{\text{c}} \end{array} \begin{array}{c} \text{n}^{\text{a}} \end{array} (\text{w})$
būku	"слуга, раб";	$\begin{array}{c} \text{b}\acute{\text{u}} \\ \text{k}^{\text{u}} \end{array} < \begin{array}{c} \text{b}^{\text{c}} \\ \text{k}^{\text{a}} \end{array} (\text{w})$
kūsu	"Кош";	$\begin{array}{c} \text{k}\acute{\text{u}} \\ \text{s}^{\text{u}} \end{array} < \begin{array}{c} \text{k}^{\text{c}} \\ \text{s}^{\text{a}} \end{array} (\text{w})$

Таким образом зафиксированный клинописными передачами гласный на конце египетских существительных мужского рода не является, как то полагает Г.Фехт, "bedeutungsloses Auslautende" "непроизносившихся" ассирийских падежей, а есть ни что иное, как египетский Murmelvokal, т.е. редуцированный гласный.

1. A.Gardiner: Egyptian Grammar, 3-d ed., Oxford, 1957, § 25.
2. K.Sethe, Das ägyptische Verbum im Altägyptischen, Neuägyptischen und Koptischen, Bd.1-3, Leipzig, 1899-1902; K.Sethe, Die Vokalisation des ägyptischen, - ZDMG, Bd.77, 1923, S.194-196.

3. A.Gardiner, *Egyptian Grammar*, 3-d ed., Oxford, 1957, p.429.
4. F.Albright, *Cuneiform material for Egyptian prosographi*, - JNES, vol.5, 1946, p.7-25.
5. W.E.Edgerton, *Stress, vowel, quantity and syllabic division in Egyptian*, - JNES, vol.6, 1947, p.17.
6. А.Л.Вассоевич, Загадка Амонрасонтара или примечание к третьему правилу Курта Зете, - ВДИ, 1981, № 3, с.115.
7. H.Ranke, *Keilschriftliches Material zur altägyptische Vocalisation*, Berlin, 1910, S.32.
8. Там же, с.32.
9. Там же, с.31.
10. Там же, с.29.
11. G.Steindorff, *Die keilinschriftliche Widergabe ägyptischer Eigennamen*, - "Beiträge zur Assyriologie", Bd.I, Leipzig, 1890, S.330-361 und 393-612.
12. G.Fecht, *Zu den Namen ägyptischer Fürsten und Städte in den Annalen des Assurbanipal und der Chronik Asarhaddon*, - "Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts. Abteilung Kairo" 16, 1958, 16, 1958, S.113.
13. И.М.Дьяконов, *Языки древней Передней Азии*. М., 1967, с.317.
14. A.Erman, H.Grapow, *Wörterbuch der aegyptischen Sprache*, Bd. V, Berlin, 1955, S.109.
15. M.Streck, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Nineveh's*, 3. Teil: Register. Leipzig, 1916.

И.Т. Зограф

О МОНГОЛЬСКИХ ЗАИМСТВОВАНИЯХ В КИТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ

Многие исследователи китайской литературы ваньского (монгольского) времени не раз отмечали то обстоятельство, что письменный язык байхуа этой эпохи испытал серьезное влияние монгольского и этим вызваны трудности чтения и понимания текстов.¹

Существует мнение, что поскольку китайские транскрипции иностранных слов, включая многие административные и технические термины (порой искаженные до неузнаваемости) встречаются не только в официальных документах эпохи Вань, но и в ваньских пьесах и романах, для историка языка было бы интересной задачей собрать и изучить этот круг лексики, чтобы проследить происхождение многочисленных "варваризмов", проникших в литературу на байхуа, и оценить, в ка-

кой мере они повлияли на современный китайский.²

Какова же была мера влияния монгольского языка на китайский? Ради ответа на этот вопрос сравним две группы текстов эпохи Юань: китайские документы, переведенные с монгольского, и оригинальные произведения художественной литературы.

Что касается документов, то они действительно испытали серьезное влияние монгольского языка, которое сказалось не только в лексике, вообще наиболее проницаемой для внешних воздействий, но и в грамматике. Лексическая интерференция, обусловленная в конечном счете социальным престижем монгольского языка, была достаточно широкой. Проведенный нами анализ индекса к книге П. Рачневского³ показал, что в китайских документах представлены все три основных типа заимствований: 1) прямые лексические заимствования, 2) кальки, 3) семантическое заимствование. Первый тип заимствований, естественно, наиболее распространен. Заимствованные слова адаптируются грамматически; в частности, они принимают показатель множественности 每 май, оформляются послелогом 根底 / 的 гэньди / ди. Встречаются и гибридные лексические образования, в которых один элемент заимствован, а другой принадлежит китайскому языку. Например, наряду с аолу 奧魯 = a'ulug "низовой / основной / стан" встречаются:

аолу гуань 奧魯官 "чиновник низового / основного / стана",

аолу ваньху 府 奧魯萬戶府 "управление десяти тысяч станов".

Семантический круг заимствований виден из приводимых ниже примеров (фонетическое воспроизведение монголизмов в китайском нередко отклоняется от оригинального их звучания):

целимачи 法里馬赤 = kelimeči "переводчик", "истолкователь",

цесе 怯薛 = kešig "императорская гвардия",

бичача 必徹徹 = bičeči "писарь", "секретарь",

далухуачи 達魯花赤 = daruɣači "правитель", "губернатор",

чялухучи 扎魯忽赤 = ɟaruɣuči "судья",

улачи 兀剌赤 = ulači "почтовый служащий".

Число калек, представленных в индексе П. Рачневского, меньше числа прямых заимствований, но сам их список убедительно свидетельствует, что этот способ пополнения лексики официальных документов использовался далеко не случайно. В числе грамматических и лексических калек можно назвать следующие:

мадо 麼道 мадао "так говорить", означает конец цитаты или конец прямой речи (монг. kemen),

чжаньиньгуань 掌印官 "чиновник, который держит печать" (монг. daruɣači),

城子裏官人 чэнцзы-ли гуаньжэнь "правитель города" (монг.
balaqad-un datuqa),
斷事官 дуаньшигуань "чиновник, разрешающий дело"
(монг. ᠳᠠᠷᠠᠭᠤᠰᠢ),
有來 у-лай – конечная модальная частица (монг.
bülü'e).

В качестве примеров семантического заимствования, используемого в документах, можно привести глаголы 別 де "нарушать" и 有 д "пребывать", "быть", послелог 裏 ли "в", используемый во вступительной формуле, и др.

В отношении оригинальной китайской литературы, можно говорить, по-видимому, только о лексической интерференции, и вопрос сводится к тому, насколько существенный характер она здесь носила. В этом плане китайская литература ваньской эпохи достаточно однородна, хотя на общем фоне наблюдаются исключения.

Таким исключением служат обнаруженные А. Вэйли гибридные китайско-монгольские тексты, среди которых выделяется анонимный сборник песен "Охота" (14 в.?), включенный в поэтическую антологию 詞林摘艷 Цы линь чжэ янь "Самые прекрасные из леса цы". Как отмечает А. Вэйли, в ряде мест этот сборник содержит так много монгольских слов, что их изобилие мешает воспринять структуру китайской фразы и понять содержание.⁴

Напротив, многочисленные драматические произведения, создававшиеся в то же самое время и, по-видимому, адресовавшиеся в какой-то мере монгольским правителям, хотя и могли впитать определенное количество монголизмов, в целом дают совсем иную картину. Просмотр под этим углом зрения издания ваньских пьес 元人雜劇選 Вань жэнь цзацзюй спань "Избранные ваньские цзацзюй" (более 500 страниц) позволил выявить менее десятка монгольских слов. Вряд ли их более чем скромное место здесь объясняется (как то предлагает А. Вэйли) тем, что мы располагаем сравнительно поздним изданием пьес, относящимся к концу минского времени, то есть к эпохе, когда монголизмы давно уже не были больше в ходу, утратили общепонятность, а потому могли сознательно заменяться китайскими словами.⁵

Проведенное сравнение минской редакции ряда пьес с недавно ставшей доступной исследователям их ваньской редакцией (кстати, это сравнение позволяет предположить, что обе редакции дают нам разные версии одновременно существовавших ваньских текстов) показало, что лексических различий такого рода между ними не наблюдается.⁶ Скорее всего, сдержанное отношение китайских драматургов к монголизмам носило изначальный характер и может быть истолковано

как проявление "языковой лояльности", возникающей при угрозе интерференции. Как реакция на интерференцию она превращает стандартизованный вариант языка в символ и общее дело.

Таким образом о влиянии монгольского языка на китайский правомерно говорить лишь в отношении текстов, переведенных с монгольского. В китайской оригинальной литературе (по крайней мере в основной ее массе) такое влияние ощущается практически в очень малой мере. Что касается "гибридных" произведений, о которых пишет А. Вэйли, то их авторы, по-видимому, выполняли определенный социальный заказ.

1. В противовес этому мнению Л.Н.Меньшиков справедливо считает, что трудности понимания ваньских пьес обусловлены в первую очередь высоким содержанием в них "простонародных" лексических элементов, не зафиксированных в "классических" словарях (Л.Н. Меньшиков, О новейших изданиях пьесы "Западный флигель". - НАА, 1961, № 6, с.166).
2. Igor de Rachewiltz, Some Remarks on the Language Problem in Yüan China. - The Journal of the Oriental Society of Australia, vol.5, nos. 1-2, p.80.
3. Paul Ratchnevsky, Un Code des Yuan, Tome troisieme. Index par Paul Ratchnevsky et Françoise Aubin. Paris, 1977.
4. Arthur Waley, Chinese- Mongol hybrid Songs, BSOAS, vol. XX, 1957, p.581-584.
5. Op. cit.
6. В.Ф.Сорокин, Китайская классическая драма XIII-XIV вв. М., 1979, с.79-80; ср. И.Т.Зотграф, О лингвистической достоверности минских изданий ваньских пьес. ШИПИКНВ, XV. М., 1981, с.61-65.
7. У.Вайнрайх, Языковые контакты. Киев, 1979, с.166.

К.Б.Кепинг

СЧЕТНЫЕ СЛОВА В ТАНГУТСКОМ ЯЗЫКЕ

Во многих языках китайско-тибетской семьи числительное не может непосредственно сочетаться с существительным, для этой цели существуют классификаторы, свои для каждого отдельного разряда существительных. Общие черты с классификаторами имеют также названия мер и названия десятичных разрядов числительных. Эти три категории слов мы далее будем объединять под общим термином "счетные слова".

Проблема классификаторов совершенно не разработана для тангутского языка – у исследователей нет единого мнения даже по вопросу наличия классификаторов в тангутском языке. Одни исследователи считают, что в тангутском языке так же, как и в тибетском, классификаторов нет (Нисида Тацуо),¹ однако другие (М.В. Софронов)² признают существование классификаторов в тангутском языке.

В исследованных нами текстах в сочетаниях числительных с существительными классификатор чаще всего отсутствует и числительное стоит непосредственно перед существительным, например: 𐄂𐄂𐄂𐄂³ а¹ жие¹ "одни штаны", 𐄂𐄂𐄂𐄂¹ ние¹ ндзиво² "два человека", 𐄂𐄂𐄂𐄂¹ со¹ мбие¹ "три дочери", 𐄂𐄂𐄂𐄂¹ лдие¹ чхива¹ "четыре добродетели", 𐄂𐄂𐄂𐄂¹ нгвэ¹ чиа¹ "пять дорог", 𐄂𐄂𐄂𐄂¹ а² ние¹ нджко² "двенадцать отверстий", 𐄂𐄂𐄂𐄂¹ ние¹ а² лдие¹ ндзиво² "двадцать четыре человека", 𐄂𐄂𐄂𐄂¹ ние¹ а² шива¹ "двадцать семь дней", 𐄂𐄂𐄂𐄂¹ лдие¹ а² на¹ нди² "сорок восемь иероглифов".

Все же в каких-то случаях классификатор ставится, однако это бывает редко: так, например, из 25 случаев сочетания числительного 𐄂𐄂¹ ние¹ "два" с существительными только в двух случаях оно сочетается с существительным с помощью классификаторов (см. примеры № 3 и № 12).

Следует отметить, что в исследованных нами текстах не встречаются классификаторы для одушевленных существительных (для названий людей, животных, птиц и т.п.).

Дж. Гринбергом установлено, что конструкции с классификаторами, употребляемыми для поштучного счета, моделируются в языке по образцу его конструкций с названиями мер,⁴ т.е. это значит, что в диахроническом плане конструкции с мерами предшествуют конструкциям с классификаторами.

Тангутский язык не представляет исключения в этом отношении: конструкции с классификаторами действительно построены так же, как конструкции с названиями мер. Кроме того, здесь названия десятичных разрядов "работают" так же, как классификаторы и названия мер.

Счетные слова⁵ имеют в тангутском языке следующие общие черты: 1) числительное (Num) стоит непосредственно перед счетным словом (C1) – Num C1; 2) счетный комплекс (Num C1) может стоять как перед существительным (Num C1 N), так и после него (N Num C1) (за одним исключением, см. ниже пункт 3); 3) сочетание числительного "один" со счетным словом всегда стоит после существительного; 3а) в качестве числительного "один" при счетных словах употребляется слово 𐄂𐄂¹ а¹ "один" (это обстоятельство следует иметь в виду

потому, что в тангутском языке имеются четыре числительных со значением "один"; 4) счетный комплекс может отделяться от существительного другими, относящимися к этому существительному словами (например, 花 羽 箭 一 斤 $\hat{en}^2 n\hat{a}^2 a^1$ лян - "прекрасная яшма", букв. яшма хорошая одна штука).

Система классификаторов может быть заимствована из другого языка под влиянием языковых контактов.⁶ Существует мнение, что в тех языках, где имеются классификаторы-повторы (их еще называют "эхо-классификаторы"), система классификаторов не является заимствованной, так как именно такие конструкции считаются исходными.⁷ Классификаторов-повторов в тангутском языке нет, во всяком случае нам такие конструкции не встретились. Кроме того, считается, что если в конструкции с классификаторами могут участвовать указательные местоимения (ср. кит. 這兩條狗 "эти две собаки"), то система классификаторов в языке не является заимствованной.⁸ Тангутский язык не допускает таких сочетаний.

Учитывая отсутствие классификаторов-повторов и неспособность классификаторов сочетаться с указательными местоимениями, а также то обстоятельство, что классификатор в тангутском языке - явление редкое, можно предположить, что для тангутского языка система классификаторов является заимствованием. Скорее всего классификаторы появились здесь под влиянием языковых контактов с Китаем. В пользу этого говорит тот факт, что первоначально конструкция с классификаторами в китайском языке имела порядок слов N Num Cl, тогда как в настоящее время порядок слов в этой конструкции Num Cl N (в таком виде конструкция стала преобладающей в период династий Тан (618-907) и Сун (960-1279)?).⁹ В предшествующий же период употреблялись как конструкция N Num Cl, так и конструкция Num Cl N,¹⁰ т.е. те же конструкции, что характерны и для тангутского языка.

Название мер. Среди названий мер мы различаем названия точных мер (меры длины, веса, объема и т.п.) и названия "неточных" мер (чашка (чая), кусок (ткани), мешок (песка)), в функции последних могут употребляться и обычные существительные.

Следует отметить, что названия мер преимущественно употребляются в составе конструкции Num Cl N.

Классификаторы. В исследованных нами текстах нам встретились следующие классификаторы: 一 尺 pa^2 - для длинных предметов (ножи, палки, дороги, струны, кисти, стрелы и т.п.), 一 斤 pa^2 - для колесниц, 一 斤 pa^2 - для деревьев, 一 句 pa^2 - для стихотворений, 一 句 pa^2 - для сочинений, текстов, 一 句 pa^2 - для слов,

лвон² - для круглых яшм, тве² - для парных предметов. Возможно, к классификаторам следует отнести и морфему ^{лв}нгн² - для небольших плодов (буквально означает "капля", "пилюля"), однако эта морфема нам встретилась только один раз в сочетании со словом "финиг".

Кроме того, как уже отмечалось выше, к классификаторам мы относим названия десятичных разрядов: 十 'a² "десять", 百 'ne² "сто", 千 tu¹ "тысяча" (возможно, что здесь следовало бы указать и названия более крупных разрядов, однако они нам не встретились в позиции после существительного).

Приведем примеры¹² на счетные слова (названия мер, классификаторы, названия десятичных разрядов) в конструкции N Num Cl:

(I) 移 利 設 便 稅 I3

кей^Iнэ^I, а²нгвэ^Iливу²

Пятнадцать ланов золота

(2) 媿 姦 駭 悅 凝 撫 祿 儉 需 羣 羣 羣

лу¹ндзвын¹ми¹ни¹уо¹тха¹си²,и²н¹,иэ²ва²,иэ²но²кхион¹

Правитель [царства] Лу, услышав [об этом], подарил женщине сто кусков шелка.

(3) 飛 羽 龍 蝦 蝦 蝦 蝦 蝦 C I4B-76

тха¹у²лие¹шиэ¹тней¹ча¹ниэ¹пай²вией²

Имелись две дороги (букв. дороги две штуки), ведущих к Улину.

(4) 蕤 𦉰 薺 蓀 藎 蔴 蕞 郚 婦 嫫 倮 瓠 菲 儋 駝 藐 詭 JK VI

ко¹ нгу², ие² нгу² лдиз¹ со¹, ие² нджы¹ моиэ¹, иу² нгвэ¹ ту¹ но², иэ² нин²
чхией¹ пхи¹

Дун Чжо повелел отправить в подарок женщине сто колесниц (букв.: колесниц сто штук), триста слуг, пять тысяч кусков шелка.

(5) 該 姓 戶 口 該 姓 數

ду^Iшие^Iх^{I4} цин^Iнги^I, ие²ка^I

«Бэй Ши» выделил себе сотню баранов (букв.: баранов одну сотню).

(6) 變 般 佞 效 詭 孽 毆

нджа ндзай нгвэ ту жие риз шо

Полководец вел около пяти тысяч пехотинцев и всадников (букв.: пехотинцев всадников пять тысяч около).

Приведем примеры на конструкцию Num Cl N:

(7) 姻 設 校 裁 裁 廢 廢 JK IV

3. После тангутского иероглифа приводится русская транслитерация его латинской транскрипции, предложенной М.В.Софроновым (см. М.В.Софронов, Грамматика тангутского языка, М., 1968, т.II, с.274-403). Система русской транслитерации разработана доц. С.Е.Яхонтовым (ЛГУ). Она несколько упрощает реконструкцию М.В.Софронова, а именно: 1) "и" передает $i, \frac{i}{\cdot}, \frac{i}{\cdot}$; 2) "ин" передает ɪ ; 3) "в" передает v и w ; 4) "х" передает x и h (знак придыхания в сочетаниях ph, th и т.п.).
4. Joseph H.Greenberg, Numeral classifiers and substantival number: problems in the genesis of a linguistic type(preprint) далее Дж.Гринберг, Счетные классификаторы... .
5. Пункты 3) и 3а) не относятся к названиям десятичных разрядов.
6. Дж.Гринберг, Счетные классификаторы..., с.I.
7. Mantaro J.Nashimoto, The genealogy and the role of classifiers in Sino-Tibetan. - Computational Analyses of Asian and African Languages, Tokyo, March 1977, number 7, p.71.
8. Там же, с. 76.
9. Там же, с.75.
10. Обе конструкции сосуществовали уже в языке III-V вв., см. И.С.Гуревич, Очерк грамматики китайского языка III-V вв. М., 1974, с.181.
11. Звездочкой^X отмечены классификаторы, определенные М.В.Софроновым.
12. Примеры даются из тангутских переводов следующих китайских сочинений: 1) "Лес категорий" - ЛК с указанием порядкового номера цзэцзи; 2) "Вновь собранные записки о родственной любви" - Записки; 3) Трактат Сунь цзы о военном искусстве - С с указанием листа факсимиле и строки (см. Сунь цзы в тангутском переводе. Факсимиле ксилографа. Издание текста, перевод, введение, комментарий, грамматический очерк и приложение К.Б.Копинг. М., 1979).
13. Пример взят у Нисида Тацуо, см. 西田龍太郎著 西夏語の研究, с.574.
14. Знак X означает, что чтение тангутского иероглифа неизвестно.
15. Имя <Бэй Ши> нами не отождествлено.

А.В.Парбюк

О СЕМАНТИКЕ СЛОЖНЫХ СУФФИКСОВ -ana И -ittam В КАНОНИЧЕСКОЙ ПАЛИЙСКОЙ АБХИДХАММЕ

В палийских канонических текстах класса Abhidhamma, а точнее - в частях трактата Dhammasaṅgani, носящих у комментаторов

техническое название *niddesavāro*, и в разделе *Khuddakavatthu* трактата *Vibhaṅgo*, даются определения-пояснения терминов, называющих дхармы. Структура этих определений однотипна: почти всегда это просто списки слов в именительном падеже, а назначение их, грубо говоря, в том, чтобы установить, какие слова (они могут, в свою очередь, быть терминами абхидхармы — или не быть ими) употребительны при назывании ситуации из класса ситуаций, называемых термином. Список слов не обязательно исчерпывающий, но он задает "семантическое ядро" и его пополнение всегда очевидно. С лингвистической точки зрения можно выделить такие средства, использовавшиеся авторами данных текстов:

1. Перечисление слов, синонимичных определяемому-поясняемому термину. Например: *Katamo tasmim samaye viññāṇakkhandho hoti? — Yā tasmim samaye cittaṃ, mano, mānasam, hadayaṃ, pandaram, mano,...* (*Dhammasaṅgani*, p.18) и ср. это с группой синонимов в палийском толковом словаре *Abhidhanappadīpikā*: *cittaṃ, ceto, mano, viññāṇaṃ, hadayaṃ, mānasam*.

2. Перечисление (самых ходовых) метафор: при пояснении термина *lobho* (в обычном языке значащего 'жадность') приводятся слова *ogho, yogo, gantho*, означающие буквально 'поводок', 'упряжка' и 'узел', соответственно.

3. Деление объема понятия: то же *lobho* поясняется как *...rūpataphā, ...saddataphā, gandhataphā, rasataphā,...* 'влечение к зримому',... 'влечение к слышимому', 'влечение к обоняемому', 'влечение к вкушаемому' и др.

4. Введение группы однокоренных слов, отличающихся суффиксацией, префиксацией или тем и другим одновременно. Этот последний случай весьма интересен грамматически: зачастую здесь встречаются образования, не зафиксированные более ни в каких палийских текстах и совершенно не укладывающиеся в рамках "нормальной" палийской или санскритской грамматики. Особенно употребительны в списках тройки отглагольных существительных, различающихся только суффиксами (Иногда, впрочем, тройки редуцируются до пар). Первыми членами троек бывают существительные различных словообразовательных моделей, второй член — всегда с суффиксом *-anā*, являющимся сочетанием суффиксов *-ana* и *-ā*, третий — с суффиксом *-itatta = (i)ta + tta* (< скр. *tva*):

<i>alobho</i>	<i>alubbhanā</i>	<i>alubbhitattam</i>
<i>āsa</i>	<i>āsimsanā</i>	<i>asimsitattam</i>
<i>tintinaṃ</i>	<i>tintināyanā</i>	<i>tintināyitattam</i>

phasso	phusanā	/sam/phusitattam
vyāpatti	vyāpajjanā	vyāpajjitattam
thīnam	thīyanā	thīyitattam
usūyā	usūyanā	usūyitattam
paṭipassaddhi	paṭipassambhanā	paṭipassambhitattam

Суффикс *-anā* в пали довольно редок и по значению не отличается от обычного суффикса отглагольных существительных *-āna(m)* в одном из оттенков последнего, модель же на *-itatta(m)* вообще нигде, кроме абхидхармистских текстов, не встречается. Возникает поэтому вопрос о значении этих суффиксов и о характере их противопоставления, если они не синонимичны, или о доказательстве их синонимичности.

Заметим прежде всего, что суффикс *-ana(m)* не употребляется в рассматриваемых нами списках в качестве последнего оформляющего слово элемента и всегда сочетается либо с *ā*, либо с абстрагирующим суффиксом *-tā* — последний, кстати, синонимичен суффиксу *-tta(m)*. Почему это так? Перечислим все суффиксы и сочетания суффиксов, оформляющие слова-элементы списков: *-ti*, *-o*, *-aṇ*, *-ā*, *-anā*, *-anatā*, *-tā*, *-ttam*, *-tattam*.

Как видно, все они либо всегда являются суффиксами абстракции, либо могут иметь такое значение (и фактически имеют его, оформляя слова списков). Тогда введение в список слова, оформленного элементом *-anaṇ*, не могущим иметь значения абстракции, нарушило бы согласование по уровню абстракции слов-элементов списка и было бы логической ошибкой (нельзя же рядопологать, например, слова "цена" и "ценность"). Теперь отбрасываем *-ā* в *-anā* и *-ttam* в *-tattam*. Осталось установить, по какому признаку противопоставляются *-ana* и *-(i)ta* и зачем понадобилось *-i-* в составе суффикса *-(i)ta*: *-ta* служит для образования perfectных причастий, однако рассматриваемые образования на *-tattam* произведены от корней класса *anī* (не принимающих соединительного *i*); имеются и другие отклонения в словообразовательной модели.

В обычном, не профессионально-абхидхармистском, палийском языке имеется ряд конструкций, в которых отглагольное существительное на *-ana* и perfectное причастие на *-ta* противопоставляются по чисто видовому признаку: форме на *-ana* присуще значение процессуальности и незавершенности действия, т.е. несовершенного вида, а причастию — значение совершенного вида, например: *tassa pavisanakāle* 'когда он входил /входит/ будет входить': *tassa pavittḥakāle* 'когда он вошел/войдет'; *tassa pavisanabhāvaṃ ṇatvā* 'появ, что он входит': *tassa pavittḥabhāvaṃ ṇatvā* 'появ, что он во-

шел'; *raṇṇasaññāṃ atikkamanamigo* 'олень, который заходит (сейчас или обычно) за ограждающий знак из листьев' : *raṇṇasaññāṃ atikkantamigo* 'олень, который зашел за ограждающий знак из листьев', и некоторые родственные конструкции. В полной мере видовое противопоставление реализуется только в переходных глаголах; в переходных ситуациях осложняется тем, что перфектное причастие получает пассивное значение. Поскольку словообразовательная модель на *-ta* (+ *ttam*) явно родственна модели образования перфектного причастия, разумно предположить, что авторы абхидхармистских текстов специально создали (искусственную) модель на *-i-ta*, в форме которой сохраняется оттенок перфектности, совершенности, но которая свободна от передачи залоговых значений (тем более что суффиксом *-i-* часто характеризуются перфектные причастия от каузативных глаголов, а характерная для образований слабая форма глагольного корня — *phusaṇā*, *phusitattam* и пр. — ассоциируется скорее с первообразным, некаузативным глаголом. Такое совмещение признаков каузатива и некаузатива оставляет впечатление чего-то вроде рефлексива от каузатива, т.е. дает активное значение, которое и требуется).

Итак, можно считать, что в тройках вида *phasso* : *phusaṇā* : *phusitattam* второй элемент подчеркивает процессуальность действия или проявления признака, третий — завершенность, данность его как факта, а первый семантически нейтрален к выражению процесса/результата. Очень близкую аналогию дает немецкий язык в таких формах, как *Gang* : *das Gehen* : *das Gehen* sein.

При таком понимании использование суффиксов оказывается одним из вариантов упомянутого выше определения через деление объема понятия. В приведенном примере понятие аффекта *lobho* делится по объектам, использование *-ana* и *-ita* дает деление по видовременным характеристикам; употребление приставок связано чаще всего с делением по признаку большей или меньшей интенсивности.

А.С. Четверухин

ОДНА СПОРНАЯ ЛОГИКО-ГРАММАТИЧЕСКАЯ КОНСТРУКЦИЯ СТАРОЕТИПЕТ- СКОГО ИМЕННОГО ПРЕДЛОЖЕНИЯ (РГ 34 с, d)

Среди разнообразных моделей именного предложения Текстов пирамид встречается одна, весьма простая для понимания и перевода, но сложная в плане теории логико-грамматического членения, т.к. она

ТЕКСТ, ТРАНСЛИТЕРАЦИЯ, КОММЕНТАРИЙ И ПЕРЕВОД

Издания текстов: K.Sethe, Die Altägyptischen Pyramidentexte, Bd.I-IV, Lpz., 1908-1922; A.Plankoff, The Pyramid on Unas, Princeton, 1968 /-PPU/; G.Jéquier, Le Monument funéraire de Pepi II, t.1, Le Caire, 1936; id., Les Pyramides des reines Neit et Apouit, Le Caire, 1933; id., La Pyramide d'Oudjebten, Le Caire, 1928; id., La Pyramide d'Aba, Le Caire, 1935. **Комментарии и общие работы:** L.Speleers, Les Textes des Pyramides Égyptiennes, t.1-2, Bruxelles, 1923-1924 /-STPÉ/; S.Mercer, The Pyramid Texts in Translation and Commentary, N.Y., vol.1-4, 1952 /-MPTTC/; R.O.Faulkner, The Ancient Egyp-

tian Pyramid Texts Translated into English /with Supplement/, Oxford, 1969 /=**FAEPT**/; K.Sethe, Der Nominalsatz im Ägyptischen und Koptischen, Lpz., 1916 /=**SNÄK**/; A.Erman, H.Grapow, Wörterbuch der ägyptischen Sprache, Bd.I-V, Bln., 1955 /=**Wb.**/; C.E.Sander-Hansen, Studien zur Grammatik der Pyramidentexte, København, 1956 /=**SHSGPT**/; E.Edel, Altägyptische Grammatik, Bd.I-II, Roma, 1955, 1964 /=**E.**/; A.H.Gardiner, Egyptian Grammar, 2nd ed., London, 1950 /=**GEG**²/; Н.С.Петровский, Сочетания слов в египетском языке. М., 1970 /=**ПССЕЯ**/.

I Правильное чтение предложено **МРТТС.II.24** и **FAEPT 9**. По **E.I § 639 jn(j.j).t** - перфектное пассивное причастие.

II **SHSGPT 79: m;;.t.k** - активная относительная форма, примерно так же **МРТТС.II.24**. **E.I § 64I-642** и **П. § 950** - имперфектное пассивное причастие.

III **SHSGPT 79: sdm.t.k** - активная относительная форма; **E.I. § 64I-642** - имперфектное пассивное причастие. Относительные формы, несомненно, имеют общее происхождение с пассивными причастиями, об этом много писали, см. **E.I § 654** и **GEG² 380-400 and p.425-426**.

IV Окончание **ж.р.** не выписано, но причастие согласуется по **ж.р.** - стало быть, перед нами элементарная описка.

V **m-b;h** - составной предлог - **E.П. § 780**, лучший русский эквивалент "вперед", см. **ПССЕЯ 139**.

VI **m-ht** - составной предлог - **E.П. § 797**, "позади" - **ПССЕЯ 138**.

VII Форма **hr(j).t** - относительное прилагательное **ж.р.** от предлога **hr** "при, возле, у" - **Wb.III.315**. Его можно было бы рассматривать как субстантивированную форму в значении "Habe, Besitz, Bedarf" - **Wb.III.318-319**.

Это не противоречит смыслу, но автор вслед за Ю.Я.Перепелкиным склонен видеть в этой форме нисбу в ее первоначальном значении, считая данное предложение обобщением предыдущих.

VIII **wq;** - прилагательное "целый, невредимый" - **Wb.I.399-400**. **FAEPT 9** переводит как "свежий" (fresh).

IX Весьма странное написание, читаемое по аналогии с параллельными текстами.

X **Wb.I.298** - "открывать", здесь как раз инфинитив.

XI Читаться могло только так, иначе бессмыслица. Это примечание к магическому ритуалу.

"Жертва - принесенное тебе! Жертва - видимое тобой! Жертва - слышимое тобой!"

Жертва - вперед тебя! Жертва - позади тебя! Жертва - при (буквально: "приенная")* тебе! Оладья** целая (свежая?)./ Nt¹⁰⁹

А Открытие ос...х сторон***. Говорение слов 4 раза: "Для каждого

КА**!" /".

* Относительное прилагательное, образованное от предлога – грамматическое сказуемое – согласуется в роде и числе с существительным – подлежащим. О происхождении этого явления см. Н.С.Петровский, Происхождение структурных типов двусоставных предложений в египетском языке, "Древний Восток", сб. I, М., 1975, с.96–104.

**Перевод "олады" принадлежит Ю.Я.Перепелкину.

***Т.е. развернуть олады и помахать ей.

**КА – одна из "душ" египтянина. У царя их было несколько, возможно, 4.

АНАЛИЗ

Прежде всего следует отметить, что исследование логико-грамматического аспекта староегипетского именного предложения фактически было намечено А.Эрманом (последняя работа – *Ägyptische Grammatik*, Bln., 1928), продолжено в капитальном труде К.Зете (*SNÄK*), отчасти – в работе Э.Гардинера (*GEG*)² и Э.Эделя (Е.), а также затрагивалось в отдельных статьях других авторов. Тем не менее, до сих пор область неизученного резко превалирует. Это в значительной мере объясняется тем, что, во-первых, этой теме уделялось мало внимания, во-вторых, тем, что исследователи почти не интересовались специальной лингвистической литературой, в-третьих, тем, что и само это направление в языковедении стало оформляться, фактически, после войны и продолжает стремительно развиваться. Сейчас этой проблемой на материале староегипетского именного предложения занимается автор данной работы. Здесь он опирается преимущественно на результаты своих еще не опубликованных исследований, построенных на египетском материале: "Именное предложение в системе староегипетского синтаксиса", "Синтаксическая функция указательного местоимения pw в староегипетском именном предложении", "Логико-грамматический предикат в староегипетском именном предложении и категории падежа и детерминации в родственных языках", "Взаимодействие логического ударения и формального логико-грамматического подлежащего в староегипетском именном предложении", "Функция староегипетских указательных местоимений в сочетании pw-p(w)-nn на материале PT 167 а", а также двух опубликованных: "Происхождение египетского именного предложения модели "имя+указательное местоимение" (ШПИКНВ XIII, П, с.175–179) и "О главных членах староегипетского предложения" (ШПИКНВ XIV, П, с.259–265) и на работах по общему языковедению. Ввиду ограниченного объема статьи автор делает минимум ссылок.

Итак, К.Зете в *SNÄK* 34–35 отмечает, что *htp.t*, переводимое им как "Speise", "ist offenbar logisch Prädikat des Satzes".

Да, логический предикат староегипетского именного предложения, как правило, стоит впереди, но если он представлен существительным, а не группой, то непосредственно после него помещается формальный логико-грамматический субъект *rw*, или впереди него — частица *jn* (если второй главный член — активное причастие) — актуализаторы логико-грамматического предиката. Исключение — имя собственное (царя или божества), особенно если логико-грамматическим субъектом выступает группа "его имя". Значит, перед нами еще одно исключение? Это тем более интересно, что логическое ударение в староегипетском (по косвенным данным) носило в целом синтагматический характер при имени и словесный при логическом предикате — независимом личном местоимении. Не исключено и то, что существительное обладало особой морфологией, приуроченной к выражению его функции как логико-грамматического сказуемого, тогда перед нами как раз тот самый случай. Но ни логическое ударение, ни особая морфология не отражены письменностью и потому не могут помочь в анализе этого примера, а отсутствие *rw* затрудняет понимание *hṯp.t* как логико-грамматического предиката, хотя положение этого слова и наводит исследователя именно на такую мысль — *snḥk* 34–35. С другой стороны, если подходить к логико-грамматическому членению с позиций различения "данного" и "нового", то "новым", т.е. логико-грамматическим предикатом, здесь будет не *hṯp.t* "жертва (пищей)", а все остальное — "принесенное...", "видимое..." и т.д. Именно это побудило Л. Спелеерса, в отличие от всех остальных комментаторов и переводчиков, дать такую трактовку: "Une offrande est ce que l'on t'apporte, ce que tu vois, ce que tu entends. Ton offrande est devant toi, derrière toi, autour de toi: gâteau sain". (*STRÉ* .I.5).

И если учесть, что, в конечном счете, не позиция (В.З.Панфилов, *Взаимоотношение языка и мышления*, М., 1971, с.133), а логическое ударение (В.Е.Шевякова, *Современный английский язык*, М., 1980, с.64–65) является релевантным признаком выделения логико-грамматического предиката — при отсутствии иных его актуализаторов —, то проблему приходится признать неразрешимой: с одной стороны — повторение слова "жертва", причем, в позиции, где обычно помещается логико-грамматический предикат, с другой стороны — информативность второго логико-грамматического члена предложения, и, наконец, необычность оформления самой конструкции.

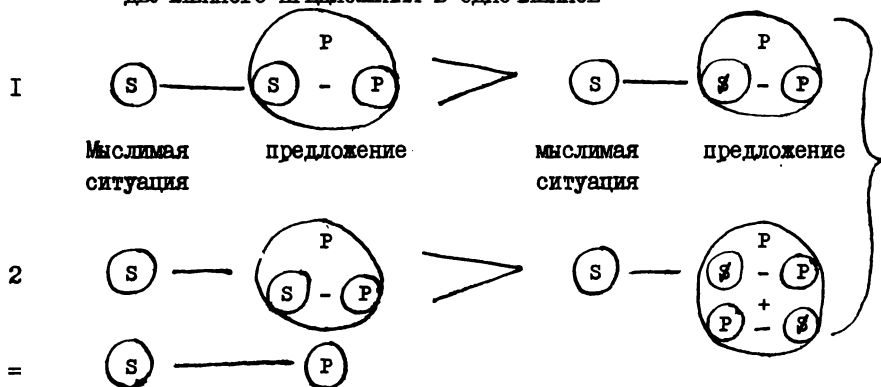
Для того, чтобы разобраться в этом вопросе, надо учесть два обстоятельства. Первое — характер текста. Перед нами магическая формула — заклинание —, смысл которой состоит в том, чтобы усопший царь принял жертвенные дары, гарантирующие ему продолжение за-

гробного существования. Несомненно, и по египетским представлениям, это был совсем не простой процесс. Закливание должно было, чтобы быть действенным, произноситься в экстазе, при этом выбирались наиболее эмоционально насыщенные формы. Перед нами как раз одна из таких конструкций. Второе – современные представления о логической структуре предложения. До недавнего времени считалось, что оно обязательно имеет субъектно-предикатную структуру, за исключением одночленных назывных. Но и одночленные предложения, в конечном счете, объяснимы как эллиптические с эксплицитным логическим предикатом и имплицитным логическим субъектом (А.Л.Пумпянский, Информационная роль порядка слов в научной и технической литературе, М., 1974, с.51–58). С другой стороны, еще ранее Л.В.Щерба выделил предложения, формально обладающие субъектно-предикатной структурой, а фактически ее не имеющие (Л.В.Щерба, Фонетика французского языка, изд. 5-е, М., 1955, с.123–124; к этому см. также В.Г.Гак, Использование лексических средств при синтаксических трансформациях, Филологические науки, № 4, 1965, с.III), которые, как и одночленные предложения, формально нечленные в логическом плане, являются, по существу, логическими предикатами при логическом субъекте, которым является референт, т.е. ситуация, чувственно воспринимаемая, но словесно, не выраженная (П.В.Чесноков, Логическая фраза и предложение, Ростов-на-Дону, 1961, с.71), что в условиях текста дополнительно может объясняться "сверхфразовыми единицами", объединяющими как одночленные, так и вышеупомянутые формально-двучленные предложения с вполне полноценными с точки зрения логического членения предложениями (Общее языкознание. Внутренняя структура языка, М., 1972, с.328). Остается сделать еще один шаг – признать новую разновидность вышеуказанных предложений, которая, с одной стороны, "одночленна" по своему существу, но, с другой стороны, содержит не один, а два логических предиката, т.е. расщепленный логический предикат.

Каким образом это могло произойти? Если в предложении типа "Пришла весна." имело место стирание противопоставления S – P "за счет" S, то здесь произошло наложение двух схем (P – S и S – P) предложений с одним и тем же логическим составом: "ЖЕРТВА – ВИДИМОЕ ТОБОЙ!" и "Жертва – ВИДИМОЕ ТОБОЙ!", в результате возникает в высшей степени эмфатизированное предложение "ЖЕРТВА – ВИДИМОЕ ТОБОЙ!", где оба члена несут одинаково важную информацию, т.е. происходит стирание двух S за счет двух P. В этом нет ничего странного – предложение, включающее в свой состав формальный логико-грамматический субъект, например, "Моя задача – это исследование именного

предложения" возникает из наложения двух схем: "Моя задача - исследование именного предложения" (с нефиксированным логическим предикатом) и "Это - исследование именного предложения" (с почти фиксированным логическим предикатом), в результате возникает новая логическая схема, почти не допускающая недвусмысленности, с группой логического предиката, состоящей из формального логико-грамматического субъекта и логико-грамматического предиката ("это - исследование именного предложения"). Интересно, что сопоставление в высшей степени "обесцвеченного" предложения и в высшей степени эмфатического еще раз демонстрируют истину - диалектическую по своей природе - о том, что крайности сходятся. Сказанное можно продемонстрировать при помощи схемы, которую можно озаглавить так:

**ДВА ЭКСТРЕМАЛЬНЫХ СЛУЧАЯ ЛОГИЧЕСКОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ
ДВУЧЛЕННОГО ПРЕДЛОЖЕНИЯ В ОДНОЧЛЕННОЕ**



И, наконец, если в именном предложении в некоторых случаях допускается иррелевантность различения грамматических субъекта и предиката, то почему не допустить случай иррелевантности его логико-грамматического членения?

З.А. Юсупова

КОНСТРУКЦИИ С ПАСИВНЫМИ ГЛАГОЛАМИ (на материале курдского языка)

В настоящей статье рассматриваются основные модели конструкций образуемых, глаголом в пассиве (показателем которого выступает суффикс -г-), а также значения, заключенные в этих моделях.

Конструкция I. Содержит субъект и объект действия, согласующийся с предикатом. Данная конструкция имеет две разновидности, обусловленные средством выражения субъекта действия – существительным (личным местоимением) или местоименной энклитикой.

Модель I. Субъект действия, выраженный именем (личным местоимением), оформляется предложно-последовательным сочетанием *le layen* ... /ewe/ ‘со стороны’, или орудийным предлогом *be* ‘с’, ‘посредством’: (1) *hendêk le wan le layen dujminanî netewey kurdewe bi law kirawnewe* ‘некоторые из них распространялись врагами курдского народа’; (2) *min be to têr nakrêm* ‘тебе не накормить меня’ (букв. мне тобой не накормиться).

Модель I допускает опущение в контексте объекта действия, обозначенного в глагольной форме: (3) *Suleyman-beg pîşî lê girtin gerçî euzanî le layen usmanîyewe piştgirî ekrên* ‘Сулейман-бек встретил их, хотя знал, что их поддерживают османцы’ (букв. они поддерживаются османцами).

Надо сказать, что использование в языке полной (трехчленной) пассивной конструкции весьма ограничено. Встречается она главным образом в научных трудах и в периодике. В художественной литературе и в произведениях фольклора данная конструкция используется крайне редко.

В смысловом плане рассматриваемая конструкция синонимична активной (также трехчленной) конструкции. Ср. пассив. (4) *wutarî serok le layen doktor Ebdul Setar El-Cewariyewe xwendrayewe* ‘доклад председателя был зачитан доктором Абдул Сатаром Аль-Джавари’ и актив. (5) *wutarî nûseraranî Kerkuk mamosta Osman Mustefa Xosraw xwendîyewe* ‘доклад Союза писателей Керкука зачитал доктор Мустафа Хоснав’, где противоположение между пассивной и активной конструкций выражается разным оформлением субъекта действия и глагола.

Модель 2. Субъект действия (обычно лицо) выражен личным энклитическим местоимением, примыкающим к объекту действия и управляемым (орудийным, направлятельным) предлогом *rê*. Данная структура, зафиксированная преимущественно в фольклорных текстах, отмечена с небольшим кругом глаголов в форме 3-го лица единственного числа настоящего и прошедшего времени: (6) *be xwa hîşim rê nakurê* ‘ей богу, я не могу ничего есть’; (7) *ê rençberim hebû hewêkeyan rê xawên neekrawe* ‘у меня было три работника, но им не очистить было двор’.

Совершенно очевидно, что в приведенных примерах, несмотря на их формально пассивную структуру, действие глагола ориентировано на субъект, точнее – глагол выражает состояние субъекта. Этим по-

видимому, объясняется и тот факт, что во всех зафиксированных нами примерах глагол имеет отрицательную форму и содержит модальные значения невозможности, несостоятельности или нежелательности выполнения действия субъектом.

Особенно отчетливо ориентированность глагола на субъект обнаруживается в структурах с "ложным" объектом: (8) *sualêkî wam lê neka ke rêm ciwab nedrêtewe* 'как бы он не задал мне вопрос, на который я не смогу ответить' (букв. мной ответ не будет дан).

Конструкция 2. В ней отсутствует материально выраженный субъект действия, но присутствует объект, согласующийся в лице и числе с предикатом, употребляющимся в разных временных формах. Как и во многих других языках мира данная конструкция является наиболее распространенной из числа описываемых, что еще раз подтверждает существующее в лингвистике мнение о том, что "самая типичная функция пассива — это обеспечение возможности построения безагентных предложений".¹ Примеры: *kûreleke le naw liqî dareke çarrawetewe* 'кувшин спрятан в ветвях дерева'; (10) *le raça bûkekan le ma le cutyarewe ebrêne malî raça* 'затем невест из крестьянского дома увозят в дом падихаха'.

Выражая несущественность субъекта действия, конструкция 2 нередко выступает грамматическим синонимом неопределенно-личных предложений с активным глаголом в форме 3-го лица множественного числа: Ср.: (11) *şekir le qamîş derehênrê* и (12) *şekir le qamîş derehênin* 'сахар/добывается/добывают из тростника'.

В разбираемой конструкции объект действия, обозначенный в глагольной форме, в широком контексте может быть опущен: (13) *ke xwêndin tewaw ekat ekrê be mela* 'когда он заканчивает учебу, его назначают муллой'; (14) *ne ewende wuşk be bişkêyt, ne ewende teş be biguşêyt* (посл.) 'не будь настолько сухим, чтобы сломаться, и настолько мокрым, чтобы тебя выжимали'. В последнем примере, как видим, пассивный глагол употреблен в одном ряду с активным глаголом.

Конструкция 3. Содержит объект действия и предикат (в форме перфекта 3-го лица единственного числа), выражающий состояние названного объекта.² Поскольку данная конструкция обычно предполагает состояние визуально наблюдаемое, то вводится она обычно "очными" глаголами 'увидел', 'видит', или указательными местоимениями 'этот', 'тот', а также частицами 'вот', 'вон': (15) *temaşay kird takêkî qarîyeke rêwe dirawe, takêkî kirawetewe* 'глянул, одна половина ворот открыта, другая половина прикрыта'; (16) *eme bo kujrawe* 'а этот почему убит'. Заметим однако, что конструкция с "объектным

стативом" формально сходна с конструкцией, имеющей в качестве предиката лексикализованное пассивное причастие со связкой 3-го лица единственного числа; ср.: (17) *tifing u ffrekdanf biray wa heI-wasgawe* 'в[идит] вот висит ружье и патронташ ее брата'; (18) *te-maŋay kird deatesiŋêkî sipî fîŋûdarî heIbeasgawe* 'видит - это белый вязаный платок с бахромой'.

Конструкция 4. Содержит субъект и предикат, выражающий состояние субъекта ("субъектный статив"). Субъектом состояния может выступать как лицо, так и неліцо.

Модель 1. Субъект состояния - лицо. В данной структуре предикат обычно выражен сложным глаголом (в формах простого прошедшего времени) с лексикализованной именной частью, к которой и примыкает энклитическое местоимение, дублирующее субъект, вынесенный в начало предложения. Поэтому данная конструкция формально может быть названа пассивно-поссесивной. Примеры: (19) *min agamîm le biŋa* 'я лишился покоя' (букв. 'я покой мой/у меня отрезался'); (20) *Beŋe zimani bestra* 'у Басе отнялся язык'.

Модель 2. Субъект - неліцо. Глагол зафиксирован в формах настоящего длительного, прошедшего длительного и простого прошедшего времен: (21) *laŋay yek-du gurig le naw befir le xwên sur ekan* 'в снегу от крови краснели трупы нескольких волков'; (22) *geŋay direct be fengêkî zerd daroŋê* 'листья покрываются желтым цветом'.

Конструкция 5. Данная конструкция по своему содержанию соответствует различным типам безличных предложений в русском языке. Отмечена она в следующих структурах:

1. В сложноподчиненных предложениях, где глагол в пассиве, выступающий в функции предикативного наречия, может стоять как в главной, так и в придаточной его части: (23) *beŋam ewende heye ezanŋê ke wêŋey gelî nepûsraw fire u kontire le wêŋey nûsraw*

'однако известно, что народная бесписьменная литература древнее и обширнее письменной литературы'; (24) *wêŋey gelî ew wêŋeye ke danerekey nizanŋê kêye* 'народная литература - это та литература, автор которой неизвестно кто'.

2. В отрицательных предложениях - также в функции безлично-предикативного слова: (25) *cige le tirûskeyekî kizî çiray mizgewtekey gund çî ştek neşînra* 'кроме тусклого света от светильника деревенской мечети ничего не было видно'.

3. В предложениях, где пассивным глаголом управляет модальное слово: (26) *seure heta pertûkîŋ ebê heŋar bîdrêt u biŋarêtewe* 'странно, что даже книги следует прятать и скрывать'; (27) *ewey pêwîste biwutê eweye* 'то, что следует тут сказать, заключает-

ся в следующем...'

4. В составе фразеологизмов: (28) *basî ewe nakrê* 'речь не о том' (букв. не то говорится)'; (29) *şon wa ekrê* 'разве можно так поступать' (букв. как так делается)'.
Заклучая вышеизложенное, можно сказать, что пассивные глаголы помимо образования собственно пассивных конструкций, имеющих в языке весьма ограниченное употребление, служат для образования структур с самыми различными значениями. Иначе говоря, показатель -г-, обычно толкуемый как образующий пассив, соответствует разным категориям в языке, наиболее типичные из которых рассмотрены выше.

И. Дж. Лайонз, Введение в теоретическую лингвистику. М., 1978, с. 403. См. также: Типология пассивных конструкций. - Сборник статей. Л., 1974.

Б И Б Л И О Г Р А Ф И Я

Г.С.Шрон

МАТЕРИАЛЫ К БИБЛИОГРАФИИ РАБОТ СОТРУДНИКОВ ЛО ИВ АН СССР за 1980 г.

1. Акимушкин О.Ф. К биографии поэта Имад ад-Дина Факиха из Кермана. - В кн.: Иран. История и культура в средние века и новое время. /Сб./ М., 1980, с.19-26.

2. Акимушкин О.Ф. К вопросу о роли суфийских орденов в традиционном мусульманском обществе. - В кн.: Ислам и его роль в современной идейно-политической борьбе развивающихся стран Азии и Африки. Материалы координационного совещания. Ташкент, март 1980 г., М.-Ташкент, 1980, с.381-385.

3. Акимушкин О.Ф. О придворном китабхуне сефевидов Тахмасба I в Табризе. - В кн.: Средневековый Восток. История, культура, источниковедение. М., 1980, с.5-19. Библиогр. в примеч. (с.15-19).

4. Амосин И.Д./Пер. и коммент./: Отношения зависимости и рабство в древней Палестине (из Библии). - В кн.: Хрестоматия по истории древнего Востока. Ч.I. М., 1980, с.250-254; 261-262.

Эдикт Кира II о восстановлении Иерусалимского храма. - Там же, ч.2, с.23.

5. Баяевский С.И. Географические названия в ранних персидских толковых словарях (XI-XV вв.) - В кн.: Страны и народы Востока. Вып.22. Средняя и Центр. Азия. География, этнография, история. Кн.2. М., 1980, с.83-89.

6. Бациева С.М. Арабистика (1818-1917). - В кн.: History of Orientalism and Arab and Kurdish studies and the Institute of Oriental studies in Leningrad 1818-1968. Written by a group of soviet, orientologists. Transl. into Arabic with introd. and comment. by dr. Marouf Khaznadar. Baghdad, 1980, p.171-190. (На араб. яз.)

Пер. одноименной статьи из кн.: Азиатский музей - Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972, с.270-280.

7. Бациева С.М. /Пер. с араб./: Нуайме, Михаил. Мои семьдесят лет. М., "Наука", 1980. 237 с., ил.

8. Берлев О.Д. Жертвенник жителя города при пирамиде Сенвосре П. - ШВ 1973. М., 1979, с.5-10. Библиогр. в примеч.: с.8-10.

9. Берлев О.Д. Новое о царе Усеркере (VI династия). - В кн.: Древний Восток, Сб. 2. Памяти акад. Б.А.Тураева. М., 1980, с.56-63. Рез. на франц. яз. (с.208-209).

10. Hodge S.I. and Berlev O.D. A market-scene in the Mastaba of D³d³-m-(nh) (Tr-m-(nh). - "Altorientalische Forschungen", VII. Berlin, 1980, S.31-49; 2 Taf. Bibliogr. in notes.

11. Берлев О.Д. /Пер. и коммент./: Надпись Ити из Гебелейна, - Поучение Ахтоя, сына Дуауфа, своему сыну Пиопи. - Сообщение о восстании в Куше. - Документы из архива Меси. - Положение различных слоев населения Египта по школьным поучениям. - В кн.: Хрестоматия по истории древнего Востока. Ч.I. М., 1980, с.30-31; 39-42; 78-79; 98-96; 104-107.

12. Бертельс Д.Е. История востоковедения в Азиатском музее и Институте востоковедения (1818-1968). - В кн.: History of Orientalism and Arab and Kurdish studies and the Institute of Oriental studies in Leningrad 1818-1968. Written in Russian by a group of soviet orientologists. Transl. into Arabic with introd. and comment. by dr. Marouf Khaznadar. Baghdad, 1980, p.15-169. (На араб. яз.)

Пер. "Введения" из кн.: Азиатский музей - Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972, с.5-80.

13. Bogoslovsky E.S. Egyptology in the USSR. - "Göttinger Miscellen, Beiträge zur ägyptologischen Diskussion", Ht. 35, Göttingen, 1979, p.7-12.

14. Bogoslovsky E.S. Hundred Egyptian draughtsmen. - "Ztschr. für ägyptische Sprache und Altertumskunde", Bd. 107, Berlin, 1980, Ht. 2, S.89-116.

15. Башилов В.А., Большаков О.Г. и Куза А.В. Древнейшие слои хассунского поселения Ярм-тепе I в Северном Ираке. - СА, 1980, № I, с.106-129; ил., табл. Библиогр. в подстр. примеч. Рез. на англ. яз. (с.129).

16. Большаков О.Г. К истории Таласской битвы (751 г.) - В кн.: Страны и народы Востока. Вып.22. Сред. и Центр. Азия. Геогр., этногр., ист. Кн.2. М., 1980, с.132-136.

17. Васильев Г.В. Подневольный труд в царстве Цинь (IV-III вв. до н.э.) - В кн.: XI науч. конфер. "Общество и государство в Китае". Тез. и докл. Ч.I. М., 1980, с.46-54.

18. Васильева Е.И. /Хроникальная заметка о заседании Ученого совета ЛО ИВ АН, посвящ. 70-летию К.К.Курдоева/. - НАА, 1980, № 2, с.170.

19. Васильков Я.В. Земледельческий миф в древнеиндийском эпосе (сказание о Рикьяшринге). - В кн.: Литература и культура древней и средневековой Индии. Сб. статей. М., 1979, с.99-133. Библиогр. в примеч.: с.128-133.

20. Vasilkov Ya. The Mahabharata and the potlatch (the epic story and its ethnographic substratum). - В кн.: Fourth World Sanskrit Conference of J.A.S.S. Weimar/GDR. - May 23-30, 1979. Summaries of papers (rev. ed.)... Berlin, 1979, p.253.

21. Васильков Я.В. /Предисл., примеч. и общ. ред./: Дойель Л. Завещанное временем. Поиски памятников письменности. М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1980. 712 с.; 7 л. ил. (Культура народов Востока). Предисл.: с.5-32.

22. Вахтин Б.Б. и Сорокин Ю.А. Художественный перевод: смысловой и стилистический уровни. - В кн.: Исследование проблем речевого общения. /Сб. статей/. М., 1979, с.178-193.

23. Волкова М.П. Термин "маньчжу" и его значение для понимания истории возникновения государства у маньчжуров. - В кн.: XI науч. конфер. "Общество и государство в Китае". Тез. и докл. Ч.2. М., 1980, с.74-81.

24. Воробьев М.В. О реконструкции уголовного кодекса чжурчженского государства Цзинь. (К историографии вопроса). - В кн.: XI научн. конфер. "Общество и государство в Китае". Тез. и докл. Ч.2. М., 1980, с.36-43.

25. Воробьев М.В. Япония в III-VII вв. Этнос, общество, культура и окружающий мир. М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1980, 344 с. (АН СССР. Ин-т востоковедения, Ленингр. отделение). Библиогр.: с.293-306. Словарь терминов: с.307-311. Указатели: с.312-343.

26. Vorobyova-Desyatovskaya M. Sanskrit manuscripts from the Soviet Central Asia. - В кн.: Fourth World Sanskrit Conference of I.A.S.S. Weimar/GDR. - May 23-30, 1979. Summaries of papers (rev. ed.)... Berlin, 1979, p.120-121.

27. Воробьева-Десятовская М.И. Первое печатное издание санскритского буддийского канона из Центральной Азии. - В кн.: Рериховские чтения. 1979 г. К 50-летию ин-та "Урусвати". Материалы конференции. Новосибирск, 1980, с.217-222.

28. Воробьева-Десятовская М.И. Фрагменты тибетских рукописей на бересте из Тувы. - В кн.: Страны и народы Востока. Вып.22, Средняя и Центральная Азия. География, этнография, история. Кн.2. М.,

1980, с.124-131.

29. Ворожейкина З.Н. "Тухфат ал-мулк" - средневековый свод нравственных заповедей. - ПШВ 1973. М., 1979, с.11-25. Библиогр. в примеч.: с.24-25.

30. Ворожейкина З.Н. Персоязычная художественная литература (X-начало XIII в.). М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1980, 159 с. (Описание персидских и таджикских рукописей Института востоковедения. Вып. 7). Указатели: с.147-158.

31. Горегляд В.Н. Омотокё - "учение великого корня". - "Азия и Африка сегодня", 1980, № 7, с.56-59.

32. Гохман В.И. Некоторые данные к этнической истории сиамцев. - СЭ, 1980, № 4, с.122-126. Библиогр. в подстр. примеч.

33. Гохман В.И. Тайские народы. Перспективы этнического развития. - В кн.: Всесоюзная школа молодых востоковедов. (Тез. докл. и сообщ. молодых ученых). Т.2, ч.2. История. Идеология. Источниковедение. М., 1980, с.101-103.

34. Грязневич П.А. Происхождение ислама. (Состояние и перспективы исследования). - В кн.: Ислам и его роль в современной идейно-политической борьбе развивающихся стран Азии и Африки. Материалы координационного совещания. Ташкент, март 1980 г. М.-Ташкент, 1980, с.441-459. Библиогр.: с.457-459. (28 назв.). См. также № 135.

35. Гуревич И.С. Танские буддийские йому секты чань как источник для изучения разговорного языка. - В кн.: Литературы стран Дальнего Востока. М., 1979, с.11-18. Библиогр.: с.18.

36. Dandamayev M.A. State and temple in Babylonia in the first millennium B.C. - В кн.: State and temple economy in the ancient Near East. II. Ed. by Ed.Lipinski. Leuven, 1979, p.589-596. Bibliogr. in notes. (Orientalia Lovaniensia Analecta.6).

37. Дандамаев М.А. и Луконин В.Т. Культура и экономика древнего Ирана. М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1980, 415 с., ил. Библиогр.: с.352-379. Указатели: с.380-399.

38. Дандамаев М.А. Новая западная литература по иранистике. Acta Iranica. Encyclopédie permanente des études iraniennes. I-XVII. Leiden, 1974-1978. /Обзор/. - ВДИ, 1980, № 1, с.191-201.

39. Dandamayev M.A. About life expectancy in Babylonia in the first millennium B.C. - В кн.: Mesopotamia. Vol.8. Death in Mesopotamia. Papers read at the XXVI^e Rencontre assyriol. intern. Copenhagen, 1980, p.183-186.

40. Дандамаев М.А. /Сост./: Передняя Азия. /Раздел II/. - В кн.: Хрестоматия по истории древнего Востока. Ч.1. М., 1980, с.146-304. (Сост. с С.С.Соловьевой).

/Пер. документов и коммент./: Политическая история нововавилонского царства. — Рабство в Вавилонии в УП—IV вв. до н.э. — Там же, с.219—243.

Создание державы Ахеменидов. Политическая борьба в государстве в 522—521 гг. до н.э. — Социально-экономические отношения в государстве Ахеменидов в конце VI—V в. до н.э. — Там же, ч.2, с.17—23; 32—33; 38—59.

41. Дулина Н.А. Османская империя в международных отношениях (30—40-е гг. XIX в.). М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1980, 189с. (АН СССР. Ин-т востоковед.). Библиогр.: с.173—184 (229 назв.).

42. Дунаевская И.М. О работе А.Камменхубер "Хаттский язык". — В кн.: Древние языки Малой Азии. Сб. статей. М., 1980, с.9—22.

43. Дунаевская И.М. /Пер. с нем./: Камменхубер А. Хаттский язык. — Ларош Э. Очерк лувийского языка. — В кн.: Древние языки Малой Азии. Сб. статей. М., 1980, с.23—98, 218—237.

44. Diakonoff I.M. A cuneiform charter from Western Iran. (The Metropolitan Museum, Rogers Fund 1952, N 52.119.12). — В кн.: Festschrift Lubor Matouš. Budapest, 1978, p.51—68.

45. Дьяконов И.М. Вавилонская филология (III—I тыс. до н.э.) — В кн.: История лингвистических учений. Древний мир. Л., 1980, с.17—37. Библиогр. в подстр. примеч.

46. Дьяконов И.М. /Выступление по дискуссионным проблемам отечественной скифоологии/. — НАА, 1980, № 6, с.91—93.

47. Дьяконов И.М. Примечания /к статье О.Хааза "Памятники фригийского языка"/. — В кн.: Древние языки Малой Азии. Сб. статей. М., 1980, с.408—418.

48. Дьяконов И.М. Фригийский язык. — В кн.: Древние языки Малой Азии. Сб. статей. М., 1980, с.357—377.

49. Дьяконов И.М. Хурритский язык и другие субстратные языки Малой Азии. — В кн.: Древние языки Малой Азии. Сб. статей. М., 1980, с.99—106.

50. Diakonoff I.M. On Cybele and Attis in Phrygia and Lydia. — ААН, t. 25, 1977(1980), fasc. 1—4, p.333—340. Bibliogr. in notes.

51. Diakonoff I.M. Towards the pronunciation of a dead language: Akkadian. — В кн.: Assyriological miscellanies. Vol.1. Copenhagen, 1980, p.7—12.

52. Дьяконов И.М. и Иванов Вяч.Вс. /Ред./: Древние языки Малой Азии. Сб. статей. Пер. с нем., франц. и итал. яз. М., "Прогресс", 1980. 431 с.

Предисл. "От редакторов": с.5—6.

53. Elanskaya A.I. /Рец. на кн./: Plumley I.M. The scrolls of Bishop Timotheos. Two documents from medieval Nubia. London, Egypt Explor. Soc., 1975. VII, 44 p. XXIV pl.h.t. (Texts from excavations, 1st memoir). - "Chronique d'Égypte", t.54, 1979, N 108, p.359-362.

54. Еланская А.И. Сложные существительные с компонентом ^с на коптской стадии древнеегипетского языка. - В кн.: Древний Восток. Сб.2. Памяти акад.Б.А.Тураева. М., 1980, с.98-104. Рец. на франц. яз. (с.210-211).

55. Елисеева Н.В. /Хроникальные заметки о научной жизни ЛО ИВ АН/. - НАА, 1980, № 1, с.164-165; № 3, с.185-186; № 4, с.166-167.

56. Западова Е.А. В стране, где течет Иравади. Очерки культуры современной Бирмы. М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1980, 294 с. с ил. (Культура народов Востока). М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1980, Лит-ра: с.255-267. Указатель имен: с.268-277.

57. Западова Е.А. Об авторе этой книги. /Послесловие/. - В кн.: Мо Мо Инъя. Кто мне поможет? Пер. с бирм. М., 1980, с.141-144.

58. Западова Е.А. /Хроникальные заметки о заседаниях сектора Южной и Юго-Восточной Азии, посвященных годовщинам независимости Бирмы и Индии/. - НАА, 1980, № 1, с.164,165.

59. Зограф Г.А. и Эрман В.Г. /Сост., ред., предисл./: Литература и культура древней и средневековой Индии. Сб. статей. М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1979, 238 с. Предисл. "От редакторов": с.3-5.

60. Zograph G. From comparative grammar to analytic comparison of grammatical structures of Indo-Aryan languages. - В кн.: Fourth World Sanskrit Conference of I.A.S.S. Weimar/GDR. - May 23-30, 1979. Summaries of papers (rev. ed.)... Berlin, 1979, p.156.

61. Zograph G.A. Recent Soviet publications. - В кн.: Early Hindi devotional literature in current research. New Delhi, 1980, p.206-208.

62. Зограф И.Т. Монгольско-китайская языковая интерференция (язык монгольской канцелярии в Китае). - В кн.: Тезисы докладов советской делегации на 2-ой симпозиум ученых социалистических стран на тему "Теоретические проблемы языков Азии и Африки" (Варшава-Крак, 9-16 ноября 1980 г.). М., 1980, с.23-25.

63. Кабанов А.М. Три японских поэта-странника. - ТПИЛДВ, IX. Ч.1. М., 1980, с.86-94. Библиогр.: с.94. (6 назв.).

64. Какабадзе С.С. Некоторые вопросы изучения древнеармянской версии "Картлис Цховреба". - В кн.: Кавказ и Византия. Вып.1. Ереван, 1979, с.73-81. Библиогр. в подстр. примеч.

65. Kalyanov V.I. Reminiscences of dr. P.V.Kane. - В кн.: Memoirs of Dr. P.V.Kane. Bombay, 1980, p.14-21.
66. Канева И.Т. /Пер. и коммент./: Шумерские юридические документы эпохи III Династии Ура. - В кн.: Хрестоматия по истории древнего Востока. Ч.I. М., 1980, с.148-151.
67. Каплан Г.Х. /Пер. и коммент./: Среднеассирийские юридические и хозяйственные документы. - В кн.: Хрестоматия по истории древнего Востока. Ч.I. М., 1980, с.208-211.
68. Kepping K.B. Elements of ergativity and nominativity in Tangut. - В кн.: Ergativity. Towards a theory of grammatical relations. Ed. by Fr.Plank. London-New York- Toronto- Sydney- San Francisco, 1979, p.263-277.
69. Кепинг К.Б. Классификаторы в тангутском языке. - В кн.: Рериховские чтения. 1979 г. К 50-летию ин-та "Урусувати". Материалы конференции. Новосибирск, 1980, с.233-236.
70. Кепинг К.Б. Префиксы-корреляты вида и наклонения в тангутском языке. - В кн.: Тезисы докладов советской делегации на 2-ой симпозиум ученых социалистических стран на тему "Теоретические проблемы языков Азии и Африки (Варшава-Краков, 9-16 ноября 1980 г.). М., 1980, с.28-30.
71. Кляшторный С.Г. Развитие науки и культуры /Казахстана/. (Разд. I, гл.4, § 4). - В кн.: История Казахской ССР с древнейших времен до наших дней. В 5-ти тт. Т.2. Алма-Ата, 1979, с.101-109.
72. Кляшторный С.Г. Версия древнетюркской генеалогической легенды у ал-Бируни. - В кн.: Средневековый Восток. История, культура, источниковедение. М., 1980, с.158-161. Библиогр. в примеч. (с.160-161).
73. Кляшторный С.Г. Древнетюркская надпись на каменном изваянии из Чойрэна. - В кн.: Страны и народы Востока. Вып.22. Средняя и Центр. Азия. Геогр., этногр., ист. Кн.2. М., 1980, с.90-102.
74. Кляшторный С.Г. По поводу башкирской находки. - СТ, 1980, № 2, с.67.
75. Кляшторный С.Г. Современные проблемы исследования памятников древнетюркской письменности. - В кн.: Проблемы современной тюркологии. Материалы II Всесоюз. тюркол. конфер. 27-29 сент. 1976 г. г.Алма-Ата. Алма-Ата, 1980, с.318-324.
76. Кляшторный С.Г. Тержинская надпись. (Предварительная публикация). - СТ, 1980, № 3, с.82-95; ил.
77. Кляшторный С.Г. Эпиграфические работы в Монголии (1979). - В кн.: Археологические открытия 1979 года. М., 1980, с.486-487.

78. Кляшторный С.Г. Эпиграфические работы в Монголии. - В кн.: Археологический суддаль. /Археологич. исследований./. Т.9. Улаанбаатор (Уланбатор), 1980, с.17-33.

79. Кобец В.Н. Просветительство в Японии: сущность, этапы, направления (к постановке задачи). - В кн.: Всесоюзная школа молодых востоковедов. (Тез. докл. и сообщ. молодых ученых). Т.2, ч.2. История, Идеология. Источниковедение. М., 1980, с.104-106.

80. Козина Е.М. Кодекс династии Тан о частных и казенных зависимых в Китае. - В кн.: Всесоюзная школа молодых востоковедов. (Тез. докл. и сообщ. молодых ученых). Т.2, ч.2. История, Идеология. Источниковедение. М., 1980, с.150-152.

81. Козырева Н.В. /Пер. и коммент./: Старовавилонские хозяйственные и юридические документы. - В кн.: Хрестоматия по истории древнего Востока. Ч.1. М., 1980, с.178-183.

82. Кононов А.Н. Грамматика языка тюркских рунических памятников VII-IX вв. Л., "Наука", Ленингр. отделение, 1980. 255 с. (АН СССР. Ин-т востоковед.). Библиогр. в примеч.: с.246-248. Граммат. указ.: с.236-243.

83. Кононов А.Н. Заметки по морфологии турецкого языка. (I. Форма на -sindi, -sinlardi. II. Форма на -(y)indi. III. Модальность на -dir). - СТ, 1980, № 2, с.14-20; № 3, с.3-16.

84. Кононов А.Н. Семантика и функции глагольной связи *turur>* -*turu/-duru>* -*tur/-dur>* -*tu/-du>* -*t/-d*. (Сравнительно-исторический этюд). - СТ, 1980, № 5, с.3-13.

85. Кононов А.Н. Тюркское языкознание в СССР на современном этапе. Итоги и проблемы. - В кн.: Проблемы современной тюркологии. Материалы II Всесоюз. тюркологич. конфер. 27-29 сент. 1976 г. г.Алма-Ата. Алма-Ата, 1980, с.12-23.

Подведение итогов. - Там же, с.391.

См. также № 167.

86. Кравцова М.Е. Поэтический мир Шэнь Юэ. (441-513). - В кн.: Литературы стран Дальнего Востока. М., 1979, с.75-82. Библиогр.: с.82.

87. Кравцова М.Е. Стихотворения - вафу в творчестве Шэнь Юэ (441-513). - ТИИДВ, IX, Ч.1. М., 1980, с.115-123. Библиогр.: с.122-123. (20 назв.).

88. Вяткин Р.В., Делюсин Л.П. и Кроть Ю.Л. Памяти Бориса Ивановича Панкратова, - НАА, 1980, № 3, с.249-250.

89. Кроть Ю.Л. Правовые воззрения ханьских конфуцианцев (по материалам трактата "Лянь те дунь"). - В кн.: XI науч. конфер. "Общество и государство в Китае". Тез. и докл. Ч.1. М., 1980, с.145-155.

90. Кроль Ю.Л. /Рец. на кн./: Лисевич И.С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1979, 266 с. - НАА, 1980, № 5, с.228-235.

91. Kroll Yu.L. K problému kulturního dědictví v současné Číně. Poznámky ke kampani proti Konfuciovi. - "Společenské vědy v SSSR" ("Обществ. науки в СССР"), Praha, 1980, № 4, с.334-348. Библиогр. в примеч.: с.345-348.

Пер. на чеш. яз. статьи: К проблеме культурного наследия в современном Китае. (Заметки об антиконфуцианской кампании). - НАА, 1979, № 2, с.61-75.

92. Кроль Ю.Л. Пространственные представления спорящих сторон в "Рассуждениях о соли и железе" Хуань Куаня (I в. до н.э.) - В кн.: Государство и общество в Китае. М., 1978, с.21-39. Библиогр.: с.38-39.

93. Куликова А.М. К биографии Н.Д. Чубинова (1788-1846). - В кн.: Кавказ и Византия. Вып.2. Ереван, 1980, с.228-241. Библиогр. в подстр. примеч.

94. Курдоев К.К. Курдоведение. - В кн.: History of Orientalism and Arab and Kurdish studies and the Institute of Oriental studies in Leningrad 1818-1968. Written by a group of soviet orientalists. Transl. into Arabic with introd. and comment. by dr. Marouf Khaznadar. Baghdad, 1980, p.237-265. (На араб. яз.).

Пер. одноименной статьи из кн.: Азиатский музей - Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972, с.386-399.

95. Кушев В.В. Афганская рукописная книга. (Очерки афганской письменной культуры). М., "Наука", Гл. ред. вост. лит. 1980, 192 с. (АН СССР. Ин-т востоковед.). Библиогр.: с.140-179. Библиогр. в примеч.: с.8-11. Указ. собств. имен и назв. соч.: с.180-191.

96. Кычанов Е.И. Второй симпозиум памяти Кёреши Чома. - НАА, 1980, № 4, с.168-169.

97. Кычанов Е.И. Монголы в VI-первой половине XII вв. - В кн.: Дальний Восток и соседние территории в средние века. Новосибирск, 1980, с.136-148.

98. Кычанов Е.И. Повествование об ойратском Галдане Бошоткухане. Новосибирск, "Наука", Сиб. отд-ние, 1980. 190 с. с ил. (АН СССР. Сиб. отд-ние. Сер. "Страны и народы"). Библиогр.: с.179-186. Глоссарий: с.187-189.

99. Кычанов Е.И. Правовое регулирование трудовых повинностей в государстве Си Ся (XII-XIII вв.) - В кн.: XI науч. конфер. "Общество и государство в Китае". Тез. и докл. Ч.2. М., 1980, с.31-36.

100. Кычанов Е.И. Тангутский свод законов XII в. об иноплеменниках и иноземцах. - В кн.: Страны и народы Востока. Вып.22. Сред. и Центр. Азия. Геогр., этногр., история. Кн.2. М., 1980, с.137-146.

101. Лившиц В.А. О происхождении древнетюркской рунической письменности. - В кн.: Археологические исследования древнего и средневекового Казахстана. Алма-Ата, 1980, с.3-13.

102. Лившиц В.А. Парфянские остраки из Каша-депе. - СА, 1980, № 4, с.232-243; ил. Библиогр. в подстр. примеч. Рез. на англ. яз. (с.243).

103. Livshits V.A. New Parthian documents from South Turkmenistan. - ААН, t.25, 1977 (1980), fasc. 1-4, p.157-185.

104. Лившиц В.А. /Отв. ред./: Грюнберг А.Л. Язык кати. М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1980. 295 с. (Языки Восточного Гиндукуша).

См. также № 153.

105. Лужецкая Н.Л. Антиколониальное восстание 1880 г. в Восточном Гиндукуше. - В кн.: Всесоюзная школа молодых востоковедов. (Тез. докл. и сообщ. молодых ученых). Т.2, ч.2. История, Идеология. Источниковедение. М., 1980, с.108-110.

106. Loundine A.G./Рец. на кн./: Wissmann H., von. Die Mauer der Sabäerhauptstadt Maryab. Abessinien als sabäische Staatskolonie im 6. Jh. v. Chr. Istanbul, 1976, 40, 54 p., fig. et cartes. (Pbls. de l'Inst. hist. et archéol. de Stamboul, 38). - BiOr, t.35, 1978, N 5/6, p.384-386.

107. Lundin A.G. L'inscription qatabanite du Louvre AO 21.124.- "Raydān", vol.2. Aden, 1979, p.107-119.

108. Loundine A.G. /Рец. на кн./: Pirenne, Jac. La Maîtrise de l'eau en Arabie du Sud antique. Six types de monuments techniques. Paris, Impr. Nation., 1977, 237 p., XXVII pl., 40 fig. (Mémoires de l'Acad. des Inscript. et Belles-Lettres, nouv. sér., t.II). - BiOr, t.36, 1979, N 5/6, p.372-375.

109. Лундин А.Г. Степени сравнения прилагательных в семитских языках. - ВЯ, 1980, № 3, с.118-122. Библиогр. в подстр. примеч.

110. Мартынов А.С. Несколько замечаний о комплексе "Небо-Земля" в китайских художественных, политических и философских текстах. - В кн.: Литература стран Дальнего Востока. М., 1979, с.28-36. Библиогр.: с.35-36.

111. Мартынов А.С. К проблеме сосуществования официальной идеологии Средней империи и буддизма в эпоху Тан. - В кн.: XI науч. конфер. "Общество и государство в Китае". Тез. и докл. Ч.I. М.,

1980, с.122-130.

II2. Мартынов А.С. Место традиций в политической идеологии императорского Китая. - В кн.: Политические традиции в КНР. (Сб. статей по матер. науч. конфер., сост. в ИДВ АН СССР в дек. 1979 г.). М., 1980, с.203-209. ("Информ. бмл. ИДВ АН СССР", № 20).

II3. Мартынов А.С. /Рец. на кн./: Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1979. 368 с.; библиогр.: с.336-344, словарь терминов: с.345-356, указ. имен: с.357-367. - НАА, 1980, № 3, с.210-216.

II4. Медведская И.Н. Металлические наконечники стрел Переднего Востока и евразийских степей II - первой половины I тысячелетия до н.э. - СА, 1980, № 4, с.23-37. Библиогр. в подстр. примеч. Рез. на англ. яз. (с.37).

II5. Меньшиков Л.Н. Жизнеописание наставника в законе при великой династии Тан, (Хранителя) трех сокровищниц из обители Дачинь, Цзюань пятая, Трипитака годов Тайсе, L , 2506(22)-2526(5). В кн.: Фрагменты уйгурской версии биографии Свань-цзана. Транскр., пер., примеч., коммент. и указ. Л.Ю.Тугушевой. М., 1980, с.128-134.

II6. Menšíkov L.N. Les paraboles bouddhiques dans la littérature chinoise. - "Bull. de l'Ecole française d'Extrême-Orient", t. 67, 1980, p. 303-336. Библиогр. в подстр. примеч.

II7. Меньшиков Л.Н. /Рец. на кн./: Вельгус В.А. Известия о странах и народах Африки и морские связи в бассейнах Тихого и Индийского океанов. (Китайские источники ранее XI в.). М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1978. 302 с.; библиогр.: с.253-274, указ.: с.273-295, рез. на англ. яз.: с.296-302. - НАА, 1980, № 4, с.221-224.

II8. Меньшиков Л.Н. /Интервью о востоковедении в Эстонии/. - Газ. "SaV", Тарту, 1980, 16 мая. (№ 20). (На эст. яз.).

II9. Меньшиков Л.Н. /Пер. с кит./: Из сборника Гань Бао "Записи о духах". - В кн.: Пурпурная яшма. Китайская повествовательная проза I-VI веков. М., 1980, с.133-183.

II0. Миклухо-Маклай Н.Д. Балхский поход шаха Аббаса I. - В кн.: Страны и народы Востока. Вып.22. Сред. и Центр. Азия. Геогр., этногр., ист. Кн.2. М., 1980, с.147-163.

II1. Михайлова Ю.Д. О роли школы национальной науки в идеологической подготовке "Мэйдзи исин". - В кн.: Всесоюзная школа молодых востоковедов. (Тез. докл. и сообщ. молодых ученых). Т.2, ч.2. История. Идеология. Источниковедение. М., 1980, с.III-II3.

II2. Neveleva S. Epithet in the "Mahābhārata". - В кн.: Fourth World Sanskrit Conference of I.A.S.S. Weimar/GDR. - May

23-30, 1979. *Summaries of papers (rev. ed.)*... Berlin, 1979, p. 247-248.

123. Никитина М.И. Представления об "облике" враждебного адресата "старшего" и "младшего" в хянгэ "Песня о разбойниках" (Уш в.) и "Песня Чжоэна" (IX в.) - В кн.: Литературы стран Дальнего Востока. М., 1979, с. 104-111. Библиогр.: с. 111.

124. Никитина М.И. и Рачков Г.Е. /Рец. на кн./: Хунмин чоньм. ("Наставление народу о правильном произношении"). Исслед., пер. с ханмуна, примеч. и прилож. Л.Р. Концевича. М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1979. 459 с. + 70 с. (факс.) (ШВ, т. LVIII). - НАА, 1980, № 4, с. 214-221.

125. Оранский И.М. О терминах *vilayat, vilayati* в Средней Азии и сопредельных странах. - ШВ 1973. М., 1979, с. 151-155. Библиогр. в примеч.: с. 154-155.

126. Павловская Л.К. Факт исторический и факт литературный (на материале "Заново составленного пинхуа по истории Пяти династий"). - В кн.: Литературы стран Дальнего Востока. М., 1979, с. 37-43. Библиогр.: с. 42-43.

127. Павловская Л.К. Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыла сутры (путешествие Трипитаки). - ТПИЦВ, IX, ч. 2. М., 1980, с. 175-185. Библиогр.: с. 184-185 (18 назв.).

128. Перепелкин Ю.Я. /Пер. и коммент./: Жизнеописание начальника гробцов Яхмоса. - Предписание о служебных обязанностях верховного сановника. - В кн.: Хрестоматия по истории древнего Востока. Ч. I. М., 1980, с. 63-65; 74-78.

129. Периодические издания стран Азии и Африки по общественным наукам. Сводный каталог фондов библиотек Ленинграда. В 3-х кн. Кн. II. Дальний Восток. Ч. 2. Япония. Л., 1980, 464 с. (БАН СССР - ГПБ им. М.Е. Салтыкова-Щедрина. - Науч. б-ка им. М. Горького при ЛПУ им. А.А. Жданова).

В работе над выпуском принимали участие: И.Э. Циперович (ред., опис. япон. журн. ЛО ИВ АН, список использ. лит.), Н.В. Старостенко (опис. япон. журн. ЛО ИВ АН, сост. и сверка указат.), Э.С. Русинова (опис. изд. на европ. яз.).

130. Пиотровский М.Б. Соотношение светской и духовной власти в исламе. - В кн.: Ислам и его роль в современной идейно-политической борьбе развивающихся стран Азии и Африки. Материалы координационного совещания. Ташкент, март 1980 г. М.-Ташкент, 1980, с. 369-374.

131. Пиотровский М.Б. /IV Годичная сессия ленинградских арабистов/. - НАА, 1980, № I, с. 165-166.

132. Пиотровский М.Б. Изучение древней истории Йемена в СССР. - газ. "ас-Саура", Сана, ЙАР, 1980, 20 авг. (На араб. яз.).

133. Полосин Вал.В. Биографическая заметка об Абӯ-л-Байда ар-Рийахӣ в "Фихристе" Ибн ан-Надима. - ШПВ 1973. М., 1979, с.156-161. Библиогр. в примеч.: с.160-161.

134. Полосин Вал.В. Об арабском названии Кавказской Албании (Аррана). - ШПВ 1973. М., 1979, с.162-167. Библиогр. в примеч.: с.166-167.

135. Прозоров С.М. Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии в УП-середине X в. Шитская историография. Отв. ред. П.А.Грязневич. М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1980. 247 с. (Арабская ист. лит. раннего средневековья. (УП-перв.полов. XI в. Под ред. П.А.Грязневича). Библиогр.: с.210-214; указатели: с.215-245; терминолог. словарь: с.216-246; рез. на англ. яз.: с.206-208.

136. Прозоров С.М. История ислама в средневековой мусульманской ересииографии. - В кн.: Ислам и его роль в современной идейно-политической борьбе развивающихся стран Азии и Африки. Материалы координационного совещания. Ташкент, март 1980 г. М.-Ташкент, 1980, с.375-380.

137. Рагоза А.Н. /Изд. текстов, чтение, пер., предисл., примеч. и глоссарий/: Согдийские фрагменты центрально-азиатского собрания Института востоковедения. Факсимиле. М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1980. 183 с., факс. Библиогр. в примеч.: с.12-14.

138. Ромодин В.А. Генеалогическая структура основных групп афганских (паштунских) племен и их расселение в XVI-XVIII вв. - В кн.: Страны и народы Востока. Вып.22. Средняя и Центр. Азия. Геогр., этногр., история, Кн.2. М., 1980, с.239-251.

139. Ромодин В.А. Изучение истории Ближнего и Среднего Востока. - В кн.: History of Orientalism and Arab and Kurdish studies and the Institute of Oriental studies in Leningrad 1818-1968. Written by a group of soviet orientalists. Transl. into Arabic with introd. and comment. by dr. Marouf Khaznadar. Baghdad, 1980, p.267-331. (На араб. яз.).

Пер. одноименной статьи из кн.: Азиатский музей - Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972, с.435-467.

140. Ромодин В.А. /Сост. и отв. ред./: Страны и народы Востока. Вып.22. Средняя и Центральная Азия. География, этнография, история. Кн.2. М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1980. 277 с.

141. Руденко М.Б. Несколько курдских похоронных песен из собрания рукописей А.Д.Жаба. - ШПВ 1973. М., 1979, с.168-173.

142. Катенина Т.Е. и Рудой В.И. Лингвистические знания в древней Индии. - В кн.: История лингвистических учений. Древний мир. Л., 1980, с.66-92. Библиогр. в подстр. примеч.

143. Рудой В.И. Некоторые вопросы структуры и терминологии Абхидхармы. (Исслед., пер., тексты и санскритско-тибетско-китайские терминологические соответствия). Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Л., 1980. 16 с. (АН СССР. Ин-т востоковед.)

144. Русинова Э.С. /Рец. на кн./: Desai, Anita. Fire on the mountain. (Анита Десаи. Пожар на горе). Л., Heinemann, 1977. 146 p. - Desai, Anita. Games at twilight and other stories. (Анита Десаи. Игры в сумерках и др. рассказы). Л., Heinemann, 1978. 138 p. - "Соврем. худож. лит. за рубежом", 1980, № 5 (143), с.47-49.

См. также № 129.

145. Рыбаков В.М. Танский кодекс "Тан луй шу и" о должностных наказаниях чиновников. - В кн.: XI науч. конфер. "Общество и государство в Китае". Тез. и докл. Ч. I. М., 1980, с.155-162.

146. Савицкий Л.С. Цаньян Дзампо "Песни, приятные для слуха" (памятник тибетской поэзии 18 в.). Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Л., 1980, 18 с. (АН СССР. Ин-т востоковед.)

147. Салахетдинова М.А. Некоторые данные о политической жизни Бухары в середине XVI в. и об участии в ней туркмен. - В кн.: Средневековый Восток. История, культура, источниковедение. М., 1980, с.237-241. Библиогр. в примеч. (с.240-241).

148. Sazykin A.G. Hell-imaginations in non-canonical Mongolian literature. - АОН, т.33, 1979, fasc. 3, p.327-335.

149. Сазыкин А.Г. "Повесть о Чойджид-дагине" и тибето-монгольские литературные связи. - В кн.: Всесоюзная школа молодых востоковедов. (Тез. докл. и сообщ. молодых ученых). Т. I. Языковед., литературовед., текстология. М., 1980, с.234-236.

150. Сазыкин А.Г. Зая бандидин орчуулсан "Чойджид дагине тууж" - ийн он цагийн асуудалд. (К вопросу о датировке заяпандитовского перевода "Повести о Чойджид-дагине"). - "Хал зохиол судлал" ("Филол. исследования" /АН МНР/), т. 14, 1980, fasc. 21, с.150-155.

151. Свиридов Г.Г. О социально-психологическом аспекте средневековой японской прозы "сэцува". - В кн.: Всесоюзная школа молодых востоковедов. (Тез. докл. и сообщ. молодых ученых). Т. I. Языковед., литературовед., текстология. М., 1980, с.236-238.

152. Свиридов Г.Г. Неожиданные диалоги. /О I-ой конфер. молодых ученых-гуманитаров ленингр.учрежд. АН СССР/. - "Смена", 1980, 22 мая.

153. Смирнова Л.П. и Лившиц В.А. Основные пути создания персидско-таджикской философской терминологии в трудах Ибн Сины. - В кн.: Avicenna/Ibn Sina. 980-1036. II. Wissenschaftsgeschichte. Halle (Saale), 1980, S.17-26. (Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg. Wissenschaftl. Beiträge 1980/17(I 12)).

154. Смирнова О.И. Из биографии рукописи "Та'рих-и гузида" собрания ЛО ИВ АН СССР. - В кн.: Средневековый Восток. История, культура, источниковедение. М., 1980, с.242-245. Библиогр. в примеч. (с.245).

155. Сологуб И.П. /Пер. и коммент./: Завещание Рамзеса III. - В кн.: Хрестоматия по истории древнего Востока. Ч.I М., 1980, с.107-115.

Старостенко Н.В. см. № 129.

156. Стеблин-Каменский И.М. Названия чины в памирских языках. - В кн.: Совещание по общим вопросам диалектологии и истории языка. Тез. докл. и сообщ. (Душанбе 12-15 ноября 1979 г.). М., 1979, с.337-338.

157. Стеблин-Каменский И.М. /Хроникальная заметка о Семинаре-ленингр. иранистов, посвящ. 100-летию со дня рожд. А.А.Фреймана/. - НАА, 1980, № 2, с.170-171.

158. Струве В.В. Б.А.Тураев - крупнейший историк древнего Востока. - В кн.: Древний Восток. Сб. 2. Памяти акад. Б.А.Тураева. М., 1980, с.6-18. Рез. на франц. яз. (с.207).

159. Струве В.В. /Пер. и коммент./: Имунитетная грамота фараона Пиопи II из Коптоса. - Речения Инусера. - В кн.: Хрестоматия по истории древнего Востока. Ч.I. М., 1980, с.28-30; 42-53.

160. Султанов Т.И. Казахстан под владычеством монголов. - Ханство Абулхайра. - Возвышение Казанского ханства. - Политическое положение Казанского ханства в XVII в. - Социально-экономическое положение в Казахстане в XVI-XVII веках. - В кн.: История Казахской ССР с древнейших времен до наших дней. В 5-ти тт. Т.2. Алма-Ата, 1979, с.114-136, 176-181, 264-273, 282-290, 299-303, 322-341.

161. Султанов Т.И. "Семь установлений" - памятник права казахов XVII в. - В кн.: Страны и народы Востока. Вып.22. Сред. и Центр. Азия. Геогр., этногр., ист. Кн.2. М., 1980, с.252-262.

162. Султанов Т.И. /Хроника о работе секции "Этнокультурные связи и их развитие" II Всесоюз. туркол. конфер./. - В кн.: Проблемы современной тюркологии. Материалы II Всесоюзн. тюркологич. конфер. 27-29 сент. 1976 г. г.Алма-Ата. Алма-Ата, 1980, с.423-426.

163. Терентьев-Катанский А.П. Две гравюры из тангутской коллекции ЛО ИВ АН (к вопросу о тангутском костюме). - В кн.: Страны и

народы Востока. Вып. 22. Сред. и Центр. Азия. Геогр., этногр., ист. Кн. 2. М., 1980, с. 219-224.

164. Троицкая А. Л. Челобитная учащихся медресе кокандскому хану Худаяру. - ПШВ 1973. М., 1979, с. 174-178. Библиогр. в примеч.: с. 176-178.

165. Троцевич А. Ф. "Конечное" и "бесконечное" в романе Ким Манджуна "Облачный сон девяти". - В кн.: Литературы стран Дальнего Востока. М., 1979, с. 112-117. Библиогр.: с. 116-117.

166. Троцевич А. Ф. Роман Ким Манджуна "Облачный сон девяти" как "чаньский текст". - ТПИУДВ, IX. Ч. 2. М., 1980, с. 248-256. Библиогр.: с. 256. (9 назв.).

167. Тутушева Л. Ю. /Транскр., пер., примеч., коммент. и указ./: Фрагменты уйгурской версии биографии Сянь-цзана. Отв. ред. А. Н. Кононов. М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1980. 175 с., ил. Указатели: с. 80-127.

168. Туманович Н. Н. Обзор фонда академика В. В. Бартольда в архиве АН СССР. - В кн.: Ближний и Средний Восток. Товарно-денежные отношения при феодализме. /Бартольдовские чтения 1978/. М., 1980, с. 257-262.

169. Fikhman I. F. Les "patrocinia" dans les papyrus d'Oxyrhynchus. - В кн.: Actes du XV^e Congrès International de papyrologie. Pt. 4. Papyrologie documentaire. Bruxelles, 1979, p. 186-194. Bibliogr. in notes.

170. Фихман И. Ф. К структуре египетского крупного имения VI в. н. э. - В кн.: Древний Восток. Сб. 2. Памяти акад. Б. А. Тураева. М., 1980, с. 127-135. Рез. на франц. яз. (с. 213).

171. Fikhman I. F. Une caution Byzantine pour des coloni adscripticii: P. Ox. VI 996. - "Miscellanea Papyrologica", Firenze, vol. 7, 1980, p. 67-77.

172. Fikhmann I. F. Les cautions pour coloni adscripticii. - В кн.: XVI International Congress of Papyrology. New York, 24-31 July 1980, Abstracts. New York, 1980, p. 66.

173. Фихман О. Л. О двух названиях сборника рассказов Юань Мэя. - В кн.: Проблемы восточной филологии. /Памяти Л. Д. Позднеевой/. М., 1979, с. 147-152. Библиогр.: с. 152.

174. Фихман О. Л. Три китайских новеллиста XUI-XUIII вв.: Пу Сун-лин, Цзи Инь, Юань Мэй. М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1980, 430 с. (АН СССР. Ин-т востоковед.) Библиогр.: с. 363-378 (311 назв.) Рез. на англ. яз.: с. 424-429.

175. Халидов Б. З. и Халидов А. Б. Биография аз-Земахшари, составленная его современником ал-Андарасбани. - ПШВ 1973. М., 1979,

176. Халидов А.Б. Собрания арабских рукописей в Народной Демократической республике Йемен. - ШВ 1973. М., 1979, с.179-202. Библиогр. в примеч.: с.202.

177. Халидов А.Б. /Пер. с араб., предисл. и глоссарий/: Абуль-Фарадж аль-Исфахани. Книга песен. М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1980. 671 с. Предисл.: с.5-16. Глоссарий: с.655-670.

Пер. и глоссарий - совм. с Б.Я.Шидфар.

178. Халидов А.Б. О филологической подготовке исламоведа. - В кн.: Ислам и его роль в современной идейно-политической борьбе развивающихся стран Азии и Африки. Материалы координационного совещания. Ташкент, март 1980 г. М.-Ташкент, 1980, с.465-466.

179. Ханин З.Я. Парии в японском обществе (очерк социальной истории XVII-XIX вв.). М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1980, 250 с. (АН СССР. Ин-т востоковед.). Библиогр.: с.246-249.

180. Хачикян М.Л. /Пер. с нем./: Тиль Г.-И. Хурритский язык. Формальный анализ текста, глоссовый клин и критика текста. - В кн.: Древние языки Малой Азии. Сб. статей. М., 1980, с.107-126.

Краткая библиография (с 1940 г.) - с.125-126.

Хосроев А.Л. см. № 182.

Циперович И.Э. см. № 129.

181. Чугуевский Л.И. Оросительная система в Дунхуанском уезде. - В кн.: XI науч. конфер. "Общество и государство в Китае". Тез. и докл. Ч. I. М., 1980, с.163-168.

182. Чунакова О.М. Отголоски "Деяний Ардашира Папакана" в древнеармянской литературе. - "Историко-филол. журн.", Ереван, 1980, № 4, с.196-207. Прилож.: Пролог древнегреческой версии Агафангела. Пер. А.Л.Хосроева (с.203-206). Рез. на арм. яз. (с.206-207).

183. Шидман И.Ш. Аренда земли в эллинистическо-римской Палестине по данным талмудической традиции. - В кн.: Древний Восток. Сб.2. Памяти акад. Б.А.Тураева. М., 1980, с.200-205. Рез. на франц. яз. (с.215).

184. Шидман И.Ш. Возникновение знаний о языке у финикийн. - В кн.: История лингвистических учений. Древний мир. Л., 1980, с.58-66. Библиогр. в подстр. примеч.

185. Шидман И.Ш. Ганнибал в Армении. - "Историко-филол. журн.", Ереван, 1980, № 4, с.257-261. Библиогр. в подстр. примеч. Рез. на арм. яз. (с.261).

186. Шидман И.Ш. Пальмирский пошлинный тариф. Введение, пер.

и коммент. М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1980, 335 с., 3 л. ил. (АН СССР. Ин-т востоковед.). Словарь: с.218-324. Библиогр.: с.327-334.

187. Шейман И.Ш. /Пер. и коммент./: Угаритский эпос о Дании-ду и сыне его Аккате. - В кн.: Хрестоматия по истории древнего Востока, ч.I. М., 1980, с.243-250.

188. Рыбалко В.П. и Школяр С.А. Азия: борьба за коллективную безопасность. Л., Лениздат, 1980, 21 с. (Б-чка политинформатора. - "Вопрос-ответ").

189. Школяр С.А. Китайская доогнестрельная артиллерия. (Материалы и исследования). М., "Наука", Гл. ред. вост. лит., 1980. 405 с., ил. (АН СССР. Ин-т востоковед.). Библиогр.: с.341-356. Указатели: с.385-399. Рез на англ. яз.: с.400-403.

190. Шумовский Т.А. Арабистика (1917-1968). - В кн.: History of Orientalism and Arab and Kurdish studies and the Institute of Oriental studies in Leningrad 1818-1968. Written by a group of soviet orientalist. Transl. into Arabic with introd. and comment. by dr. Marouf Khaznadar. Baghdad, 1980, p.191-236.

191. Юзбашян К.Н. Давид Непобедимый и его время. - ВИ, 1980, № 5, с.101-110. Библиогр. в подстр. примеч.

192. Юзбашян К.Н. Изучения наследия Ерванда Тер-Минасяна. (К 100-летию со дня рождения). - "Историко-филол. журн.", Ереван, 1980, № 1, с.87-95. Библиогр. в подстр. примеч. Рез. на рус. яз.: с.95. (На арм. яз.).

193. Юзбашян К.Н. Новые данные для изучения византийской администрации в Армении и Грузии в XI в. - В кн.: Кавказ и Византия. Вып.2. Ереван, 1980, с.68-72. Библиогр. в подстр. примеч.

194. Якобсон В.А. /Пер. и коммент./: Законы Ур-Намму. - Законы вавилонского царя Хаммурапи. - Среднеассирийские законы. - Анналы Синнахериба. - В кн.: Хрестоматия по истории древнего Востока. Ч.I. М., 1980, с.146-148; 151-178; 195-208; 211-219.

Список сокращений

ВДИ	- "Вестник древней истории".
ВИ	- "Вопросы истории".
ВЯ	- "Вопросы языкознания".
ИДВ АН СССР	- Институт Дальнего Востока Академии наук СССР.
НАА	- "Народы Азии и Африки".
ПШВ 1973	- "Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник. 1973. М., "Наука", 1979.
СА	- "Советская археология".
СТ	- "Советская тюркология".
СЭ	- "Советская этнография".
ТПИДВ, IX.	- "Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока". Тезисы и доклады IX научной конференции. Ленинград, 1979 г. Вып. I, 2. М., "Наука", 1980.
ААН	- "Acta antiqua Academiae scientiarum Hungaricae".
АОН	- "Acta Orientalia Academiae scientiarum Hungaricae".
BiOr	- "Bibliotheca Orientalis". Leiden.

СО Д Е Р Ж А Н И Е

Петросян Ю.А. Актуальные проблемы изучения культурного наследия народов Востока (в исследованиях ученых Ленинградского Отделения ИВ АН СССР)	3
--	---

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

Акимушкин О.Ф. Основные итоги работы по описанию и изданию письменных памятников из коллекции ИВ АН СССР (Средний Восток)	14
Гараева Н.Г. Новые сведения об арабо-хазарских войнах 103-104/721-723 гг.	18
Иманалиев М.С. К вопросу о "восточных" и "западных" бурутах (киргизах)	22
Кадырбаев А.Ш. Уйгуры в империи Чингис-хана и его преемников XIII-XIV	26
Куликова А.М. Документы ленинградских архивов о французском востоковеде Сильвестре де Саси	32
Куликова А.М. Указ Екатерины II о первой в России школе с преподаванием языков народов Северного Кавказа	36
Лужецкая Н.Л. "Автобиография Мухаммада Назим-хана" как источник по истории Хунзы 2-ой половины XIX века	39
Михайлова И.Б. Органы государственной власти и горожане в Багдаде в X-XII вв.	41
Павловская Л.К. Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл священные книги (письменные источники и их место в сюжете и композиции)	46
Посова Т.К. Ритуал в Пуранах (на примере Девимахатмья)	52
Сазыкин А.Г. "Повесть о Гусю-ламе" в рукописях монгольского фонда ЛО ИВ АН СССР. Часть I	57
Шауб А.К. Об авторе "Нагаракертагамы" - письменного памятника средневековой Индонезии	62
Школяр С.А. "Разные записи" Ли Синьчуаня как источник по истории войны 1206-1208 гг. между государствами Сун и Цзинь	65

ИСТОРИЯ И ИДЕОЛОГИЯ

Воробьев М.В. О праве ранне-средневековой Японии (к вопросу о типологии восточного права)	71
---	----

Горегляд В.Н. Концепция истории у средневековых японских авторов	76
Жуков К.А. Проблема происхождения тимара в современной историографии	79
Жуков К.А. Начальный этап торговых отношений эмирата Ментеше со странами Леванта (70-е гсды XIII - 20-е годы XIV веков)	82
Кабанов А.М. Взаимоотношения буддизма с государством в Японии в период Муромати (XIV-XV вв.).	87
Кляшторный С.Г. Имущественная и социальная дифференциация в древнетюркской общине (по данным рунических памятников)	92
Колесников А.И. Проблемы арабо-сасанидской нумизматики в связи с изучением денежного обращения в Иране UP века	96
Колесников А. А. Вклад народных домов в развитие культуры Турции в 30-е годы	100
Крапивина Р.Н. Философские идеи Мадхьямики в тибетском трактате XII века "Чойла-чжугьито" ("Дверь, ведущая в Учение")	103
Кычанов Е.И. Законы, регулировавшие уплату земельного налога в тангутском государстве Си Ся (XII в.)	108
Маранджян К.Г. О влиянии учения Сюнь-цзы на японского мыслителя Отё Сораи	113
Михайлова Ю.Д. Семья как институт социализации детей в Японии в период Токугава	117
Пиотровский М.Б. К вопросу о методологии изучения ислама	123
Рыбаков В.М. Правовые нормы, регулировавшие пользование государственными почтовыми коммуникациями при Тан (по материалам Тан луй шу и)	129
Скрынникова Т.Д. Ламаизм в монгольском законодательстве XVI-XVII вв.	134

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

Болдырева М.А. Два стихотворения современных индонезийских поэтов: Ситора Ситуморанга и Гунавана Мохаммада	140
Бурман А.Д. К вопросу о соотношении драмы и ритуала в Бирме	144

Ельцова Т.Ю. "Паэтра «Букет белых лотосов» - прекрасное учение, исследующее мудрость и глупость" - монгольский литературный памятник XIX века	I49
Иванова Г.Д. Толстовство Накадзато Кайдзан	I54
Кульганек И.В. О передаче аллитерации монгольско-го стиха в русском переводе	I57
Мусаэлян Ж.С. Курдское народное сказание "Шор Махмуд и Марзинган"	I62
Русинова Э.С. "Мифологизм" в англоязычной литературе Индии	I66

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

Вассоевич А.Л. К реконструкции системы египетского вокализма (о редукции гласных в египетском языке II века до нашей эры)	I72
Зюграф И.Т. О монгольских заимствованиях в китайском языке	I77
Кепинг К.Б. Счетные слова в тангутском языке	I80
Парибок А.В. О семантике сложных суффиксов <i>-anā</i> и <i>-ittan</i> в канонической палийской абхидхамме	I85
Четверухин А.С. Одна спорная логико-семантическая конструкция староегипетского именного предложения (РТ 34 с, d)	I88
Юсупова З.А. Конструкции с пассивными глаголами (на материале курдского языка)	I94

БИБЛИОГРАФИЯ

Шрон Г.С. Материалы к библиографии работ сотрудников ДО ИВ АН СССР за 1980 г.	I99
---	-----

Подписано к печати 02.06.82. А-11166
Усл. п.л. 13,75. Усл. кр.-отт. 13,875. Уч.-изд.л. 15,33.
Тир. 200 экз. Зак. 164. Цена 2 р. 30 к.

Офсетное производство типографии № 3
издательства "Наука"
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

2 р. 30 к.