

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ  
Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ  
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ  
НАРОДОВ ВОСТОКА

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

Часть I

Издательство "Наука"  
Главная редакция восточной литературы  
Москва 1982

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 добро".
7. R.Bellah, Tokugawa Religion, Glencoe, 1957, p.57.
8. M.Goodman, Values, Attitudes and Social Concepts of Japanese and American Children, "American Antropologist", 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.<sup>1</sup> Религия является частью надстройки, "которая всего дальше отстоит от материальной жизни и кажется наиболее чуждой ей".<sup>2</sup>

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.<sup>3</sup>

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 обыденном 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. Гольдшиер, например, убедительно показал подложность значительной части хадисов — преданий о речениях и деяниях Мухаммада.<sup>4</sup> 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".<sup>5</sup> "Гиперкритическое" течение однако, продолжает существовать. Оно представлено блестяще эрудированными работами Дж. Вонсборо, утверждающим позднее и внеаравийское происхождение Корана;<sup>6</sup> или наущившей книгой П. Кроун и М. Кука "Хагаризм", в которой ислам представлен также внеаравийским развитием религиозных воззрений самаритян.<sup>7</sup>

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,<sup>8</sup> превращали путевые знаки в пустыне, упоминаемые в Коране в качестве сравнения, в корабли в море. и т. д.<sup>9</sup>

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.<sup>10</sup> Того же порядка представление о якобы изначальном запрете ислама на изображения живых существ уже благополучно отброшено наукой.<sup>11</sup>

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 сходжением 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, считающихся 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!<sup>12</sup>

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. - EI<sup>2</sup>, 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 (я лу 驛路), вдоль которых на расстоянии тридцати ли друг от друга располагались почтовые станции.<sup>1</sup> 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 джянь", на территории империи в общей сложности находилось тысяча шестьсот тридцать девять почтовых станций.<sup>2</sup>

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