

**АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
Ленинградское отделение**

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

**XVII ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ
ЛО ИВ АН СССР
(доклады и сообщения)
январь 1982 г.
ЧАСТЬ I**

**ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1983**

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА

ХУП ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ ЛО ИВ АН СССР
(доклады и сообщения)

январь 1982 г.

Часть 1

Издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
Москва 1983

Редакционная коллегия:

П.А.Грязневич, Н.В.Елисеева (секретарь), Г.А.Зограф,
Е.И.Кычанов, Ю.А.Петросян (председатель), Э.Н.Тамкин

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОГО ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

А.Н.Кононов

СЛОВО О Х.Д.ФРЕНЕ
(23.V.1782 – 16.VIII.1851)
К 200-летию со дня рождения^{х)}

Первое пятилетие XIX столетия ознаменовалось опубликованием двух документов – нового регламента имп. Академии наук 1803 г. и первого общего устава русских университетов 1804 г., – сыгравших важную роль в развитии отечественного востоковедения.

25 июля 1803 г. был утвержден новый регламент Академии наук, по которому в числе "наук, коих усовершенствованием Академия должна заниматься", перечисляются в числе прочих "история, статистика и экономия политическая" (§ 3); таким образом гуманитарные науки, изъятые из Академии по регламенту 1747 г., вновь заняли в ней свое место.

Несмотря на то, что в новом регламенте ни слова не сказано о востоковедении, тем не менее в число адъюнктов по восточным языкам и словесности был приглашен и зачислен с 1 сентября 1804 г. (прибыл в С.-Петербург в начале 1805 г.) немецкий ученый Генрих Клуус Клапрот (Klaproth, 1783–1835), 11 марта 1807 г., избранный экстраординарным академиком.¹

Приглашение Клапрота оказалось возможным на основании § 24 регламента АН 1803 г., в котором предусматривалась возможность "принять в число ординарных членов какого-либо известного ученого, упражняющегося в науке, в § 3 не означенной, есть ли найдет она (АН) выгодным присоединение сей науки к предметам обыкновенных ее занятий".

Научные интересы Клапрота были очень широки: языковедение и история, география и этнография; он изучал китайский, маньчжурский, монгольский, тибетский, турецкие, грузинский, армянский и другие восточные языки.

^{х)} Прочитано на заседании Ученого Совета ЛО ИВ АН СССР
26 апреля 1982 г.

Клярот за время своего семилетнего пребывания в России получил блестящую для ориенталиста возможность совершить путешествия по Сибири и Кавказу. Однако его научная деятельность в России не оставила сколь-нибудь значительного следа.

5 ноября 1804 г. был утвержден общий университетский устав, по которому в преобразованном Московском и во вновь создаваемых Казанском и Харьковском университетах на отделениях словесных наук учреждались кафедры восточных языков.

Первым из русских университетов, сумевшим заместить эту кафедру, был Харьковский (основан 17 января 1805 г.).

"При открытии лекций в университете к преподаванию восточной словесности был допущен в качестве адъюнкта, пастор Харьковского евангелического общества Барендт,² занимавший слушателей своих еврейской грамматикой³ и переводами псалмов с присовокуплением более теоретического, нежели практического, курса под названием: филология восточных языков".⁴

Со смертью Барендта (3 декабря 1805 г.) преподавание восточных языков в Харьковском университете надолго прекратилось, хотя еще в 1811 г. возник проект учредить должность адъюнкта "татарско-маньчжурского языка", который, однако, не мог быть тогда осуществлен.⁵

Преподавание восточных языков в Харьковском университете удалось восстановить только в 1829 г.: в этом году кафедру восточных языков занял известный впоследствии востоковед, академик Б.А.Дорн, который преподавал арабский, персидский, древнееврейский, санскрит, турецкий и эфиопский языки.⁶ С переездом Дорна в С.-Петербург (1835) преподавание восточных языков (за исключением индийской филологии) в Харькове прекратилось и было восстановлено только после Октябрьской революции.⁷

Казанский университет (основан 14 февраля 1805 г.) по рекомендации О.Г.Тихсена пригласил на кафедру восточных языков Христиана Даниловича Френа,⁸ который "обучившись сперва в Ростовской гимназии, потом продолжал учение в Ростовском университете. Занимался преимущественно богословием и филологией, наипаче восточными языками. Окончил учение в Гёттингенском и Тюбингенском университетах. Обучал в Пестолоциевом институте латинскому языку. Получил в Ростове степень доктора философии и свободных наук".⁹

Х.Д.Френ был зачислен в Казанский университет 3 августа 1807 г.; прибыл в Казань 3 октября 1807 г.

"Главным предметом преподавания Френа в течение десяти лет был арабский язык... Другую весьма любимую часть преподавания Френа была восточная нумизматика".¹⁰

П.С.Савельев утверждал, что Френ преподавал в Казанском университете арабский, персидский и турецкий языки.¹¹ Однако факт преподавания Френом турецкого языка не подтверждается.

В поле зрения такого пытливого ученого, каким был Френ, - жившего к тому же в Казани, центре татарской образованности, - должен был оказаться и татарский язык, уроки которого он мог брать у своего друга и помощника по кафедре (с 1812 г.), преподавателя татарского языка Ибрагима Хальфина; это предположение подтверждается интересом Френа к сочинению Абу-л-Гази "Родословная тюрков", а также еще и тем, что Френ и Ибрагим Хальфин в 1810 г. составили учебное пособие по татарскому языку, которое, однако, не было издано, так как попечитель учебного округа отказал им в средствах на издание этого труда.

Х.Д.Френ по ряду субъективных и объективных обстоятельств не смог создать в Казани свою школу,¹² Это позднее ему блестяще удалось в С.-Петербурге, куда он прибыл в сентябре 1817 г., где прожил до конца своих дней и где сумел заложить прочные основы русского научного востоковедения.¹³

Попытки подготовить учеников в Казани Френ безусловно предпринимал. Его учеником, - кроме рано умершего (30 июля 1809 г.) питомца I-й Казанской гимназии по классу татарского языка Семена Кручинина, который был "юноша полный скромности, рвения и старания", - является Януарий Осипович Ярцов, питомец той же гимназии, окончивший Казанский университет в 1812 г. и считавшийся "одним из первейших у нас знатоков татарских наречий".¹⁴ Эти знания были приобретены Ярцовым в гимназии, в университете и у татарских мулл. 19 мая 1816 г. Ярцов защитил диссертацию на тему "De origine vocabulorum rossicorum ex linguis orientalibus prolatis" (О русских словах, происходящих из восточных языков). 25 мая того же года он был утвержден в ученой степени магистра восточной словесности. В том же году Ярцов прочитал в Казанском университете пробную лекцию на тему "De indole et consilio poematis Seif-ul-Mulk" (О специфических особенностях и мудрости поэм Сейф-ул-Мулка). Затем Ярцов, по ходатайству Френа, в составе русского посольства был командирован в Персию, где пробыл с января 1817 по январь 1818 г. Позднее Ярцов перевел на русский язык с казанского издания, осуществленного Френом, из-

вестный труд Абу-л-Гази "Родословная тюрков", который также не был напечатан и, видимо, пропал.

Его единственным напечатанным трудом является первое исследование о тюркских языках.¹⁵

В 1818 г. Ярцов в звании адъюнкта по ходатайству Френа был причислен к Академии наук, но уже в следующем году перешел на службу в Министерство иностранных дел. Так был потерян для отечественной тюркологии "первейший из знатоков татарских наречий".

Но вернемся к Френу, который в 1815 г. был избран деканом Историко-филологического факультета Казанского университета. "Путь, пройденный им в Казани, — писал И. Ю. Крачковский, — был очень нелегок во всех отношениях... Однако именно здесь он превратился из обычного на Западе семитолога-экзегета, каким приехал из Германии, в первоклассного арабиста, которого в современной ему Европе решались сравнивать только с Сильвестром де Саси. Здесь он положил начало своим, создавшим впоследствии эпоху, работам над арабскими источниками для истории Руси; здесь на богатом материале он стал расширять свою нумизматическую подготовку, которая вскоре сделала его не имеющим соперников знатоком".¹⁶

Успех Френа привлекал внимание Петербургской Академии наук: в 1814 и в 1816 гг. его приглашали осмотреть и привести в порядок нумизматическую коллекцию АН, которой раньше занимался Георгий Яковлевич Кер (1692-1740), скромный человек и великий труженик.¹⁷

В апреле 1816 г. Френ получил приглашение Ростокского университета занять место его учителя Тихсена, скончавшегося в 1815 г.

В конце мая 1817 г. Френ выехал из Казани, в начале июня прибыл в Москву, где получил повторное приглашение приехать в С.-Петербург для работы в Академии наук.

Френ прибыл в Петербург и уже 10 июня 1817 г. приступил к работе над нумизматической коллекцией и восточными рукописями Академического музея.

24 сентября 1817 г. Х. Д. Френ на основании § 24 регламента АН 1803 г. (см. выше), был избран ординарным академиком по разряду восточной словесности.

Вся последующая жизнь Френа, вплоть до выхода на пенсию (1842), была связана с Азиатским музеем АН, учреждению которого предшествовала довольно длительная история.

Г. Я. Кер, "императорский профессор ориентальных языков" при Коллегии иностранных дел в 1733 г. составил грандиозный по тем

временам проект "Академия, или Общество восточных наук и языков, которое должно быть учреждено на благо и во славу Российской империи и управляемо автором сего проекта, обладающего опытом 25-летнего упражнения в этих науках".¹⁸ Этот проект осуществлен не был.

В 1810 г. молодой в ту пору дипломат Сергей Семенович Уваров (1786–1855), позднее попечитель Петербургского учебного округа (1811), президент АН (1818–1855) и министр народного просвещения, известный своими реакционными взглядами, составил "Проект Азиатской академии".

В обоснование своего проекта¹⁹ Уваров выдвигал мысль, что "было бы полезно заведение такой Академии, которая могла бы служить посредницею между образованностью Европы и просвещением, скрывающимся в недрах Азии, и которая соединяла бы в себе все то, что может иметь некоторое отношение к познанию Востока".²⁰ Академия мыслилась и как учебное заведение, которое "должно заключать в себе: во-первых, курс языков; во-вторых, курс литературы, и для каждого из сих курсов должны быть определены учителя".²¹

Проект состоит из двух частей: первая часть наполнена общими рассуждениями о Востоке, который "единодушно был признан колыбелью мировой цивилизации"; вторая часть посвящена общему обзору курса азиатских языков и литератур (индийская – санскритская; китайская; мусульманская – арабская, персидская, турецкая; татарская; еврейско-библейская), для которых составлены краткие программы и списки необходимых пособий.

Проект Азиатской академии Уварова, не в пример проекту Кера, получил широкую известность: его перевел на русский язык В.А. Жуковский, к нему проявил интерес Наполеон, его идеям сочувствовал знаменитый французский ориенталист Сильвестр де Саси, большое внимание уделял ему Гёте.²² Однако, по компетентному заключению И.Ю. Крачковского, проект Уварова "был нереален в условиях тогдашней России, уступая в этом отношении даже проекту Кера... Это было скорее общее рассуждение о важности изучения Востока, чем сколько-нибудь конкретное построение".²³

Тем не менее этот и другие "востоковедные" проекты сыграли положительную роль тем, что привлекали внимание "власть предержащих" и немногочисленных в ту пору ученых к проблемам организации востоковедных учебных заведений и изучения Востока.

По всей вероятности, как своеобразный реванш за нереализо-

ванный проект Азиатской академии следует рассматривать инициативу С.С.Уварова - в то время уже президента Академии наук, - выраженную в письме от 11 ноября 1818 г. в Комитет правления Академии, в котором он писал "о необходимости устроить при Кунсткамере Академии особое отделение для медалей, рукописей и книг восточных под названием Восточного кабинета и хранителем оного определить г. академика Френа...".²⁴

В письме Уварова речь шла о Восточном кабинете; в немецком переводе письма говорилось о "Morgenlandisches (Asiatisches) Kabinet" (Дорн, с.198). - Название "Азиатский музей" - "Das Asiatische Museum" - впервые употреблено в ответе Френа Комитету правления АН в декабре 1818 г. (Дорн, с.200).

Так возник Азиатский музей - первое научно-исследовательское востоковедное учреждение в России, сыгравшее важную роль в истории отечественного востоковедения.

В историю Азиатского музея, равно как и в историю востоковедения в России первой половины прошлого века, навсегда вошло имя первого его директора (1818-1842) - ординарного академика по разряду восточных древностей Христиана Даниловича Френа.

Штат Азиатского музея состоял из директора (Френ) и его единственного сотрудника (с 1826 г.) арабиста Михаила Григорьевича Волкова (ум. в 1846 г.), питомца СПб. университета (выпуск 1823 г.), ученика Ж.Ф.Деманжа и О.И.Сенковского.²⁵

Азиатский музей быстро пополнялся книгами, рукописями и предметами материальной культуры народов Востока. Х.Д.Френ положил начало описанию рукописей на арабском, персидском и турецких языках; он же создал русскую школу восточной нумизматики и одним из первых обратил внимание на необходимость изучения восточных источников для истории России и блестяще это доказал своим трудом "Ибн Фозлан (Фадлан) и другие арабские источники о русах древних времен" (СПб., 1823).

Х.Д.Френ в СПб. университете не преподавал, но учеников-студентов этого университета в качестве "приватных" слушателей имел.

В СПб. университете в то время (с 1822 по 1847 гг.) царил блестящий знаток трех ближневосточных языков О.И.Сенковский (1800-1858), литератор, писавший под псевдонимом Барон Брамбеус, редактор журнала "Библиотека для чтения".²⁶

Говоря о педагогической деятельности Сенковского, И.Ю.Крачковский заметил: "Учеников у Сенковского по Университету в облас-

ти арабистики было много, но — показательная черта — только те из них, которые попали в орбиту воздействия Френа, оставили след в науке, а иногда являлись и его продолжателями"; здесь названы М.Т.Волков, В.В.Григорьев, П.С.Савельев, В.Г.Тизентаузен. И далее: "... лучшие ученики Сенковского, прикоснувшись к науке, могли уравнивать легкомысленную манеру своего учителя фундаментальной школой Френа".²⁷

Краткое поминальное слово о Х.Д.Френе мне представляется приличным закончить цитатой из сочинения его выдающегося ученика, первого русского востоковеда-нумизмата Павла Степановича Савельева (1814—1859):

"Едва ли есть ориенталист в России, — писал П.С.Савельев, — который бы не был ему [Френу] чем-нибудь обязан... были и до него в Академии знающие ориенталисты — скромный Кер и знаменитый Клапрот, но труды их не оставили даже следов в русской науке, а Френ привил свою науку к русской почве и оставил немало последователей и продолжателей".²⁸

"Имя Френа, — по свидетельству Савельева, — одно из самых безукоризненных в истории науки. Ученейший арабист, основатель и князь восточной нумизматики, Френ оказал великие услуги и русской истории. Сорок четыре года живя в России, он сроднился с Россией и жил только для своей науки и приложения ее к России", (там же).

1. Биобиблиографический словарь отечественных туркологов. Дооктябрьский период. М., 1974, с.187—189. (В дальнейшем: ББСОТ).
2. Иоганн-Готфрид (Иван Богданович) Барендт (Барендт). — О нем см.: А.Рославский-Петровский, Об ученой деятельности имп. Харьковского университета в первое десятилетие его существования. — ЖМНП, 1855, ч.87, раздел У, с.4,5,23; А.Ковалевский, Изучение Востока в Харьковском университете и в Харькове в XVIII—XX веках. — В сб.: Антология литератур Востока, Харьков, 1961, с.24 (на укр.яз.); ср. Веселовский, Сведения, с.18—19; МИФЯ, т. IV, с.24.
3. Барендт вел занятия на латинском языке (А.Ковалевский, ук. соч., с.24).
4. А.Рославский-Петровский, ук. соч., с.23.
5. А.Ковалевский, ук. соч., с.24—25.
6. Однако А.П.Ковалевский (ук. соч., с.27—30) среди языков, которые преподавал Дорн, не упоминает турецкого языка (!).
7. И.М.Фалькович, К истории советского востоковедения на Украине. — НАА, 1966, № 4, с.270—278; А.Ковалевский, ук. соч., с.74 сл.
8. ББСОТ, с.279—281.

9. Послужной список Х.Д.Френа (Архив Казанского ун-та, ед.хр. 4024, № 5, л.26).
10. Н.Булич, Из первых лет Казанского университета (1805-1819), ч.1. Изд. 2-ое, СПб., 1904, с.150-192; Н.П.Загоскин, История имп. Казанского университета за первые сто лет существования. 1804-1904. Том первый. Введение и часть первая. 1804-1814. Казань, 1902, с.218-227.
11. П.С.Савельев, О жизни и ученых трудах Френа. СПб., 1855, с.8.
12. "Справедливость требует отметить, что успехи преподавания Френа далеко не соответствовали той горячей любви, которую вкладывал он в дело, и сам профессор, сознаваясь в этом при-
своном факте в одном из своих писем к попечителю, усматривает три причины этого явления: во-первых - недостаточное знакомство студентов с латинским языком, на котором велось им преподавание...; во-вторых - недостаток подготовленных студентов: в-третьих - отсутствие необходимейших пособий, даже лексиконов" (Н.П.Загоскин, История имп. Казанского университета... с.225-226; об этом же подробнее см.: Н.Булич, ук.соч., с.169-171).
13. См.: История АН, т. II, с.220-222.
14. МЮВЯ, т. IV, с.25-26; Н.П.Загоскин, История имп. Казанского университета..., с.226-227; Н.Булич, ук. соч., с.166-169. - В литературе встречается утверждение, что Ярцов принимал участие в войне 1812 г. Ярцов действительно обратился в Совет Казанского университета с просьбой разрешить ему поступить на военную службу, но ему в этом было отказано.
15. Ярлыки Тохтамыша и Сеадет-Герая в литографированных снимках работ К.Я.Тромошина, с транскрипцией и переводом Я.О.Ярцова, с введением и примечаниями В.В.Григорьева, Одесса, 1844.
16. И.Ю.Крачковский, Очерки по истории русской арабистики. М.-Л., 1950, с.16.
17. БЭСОТ, с.185-186.
18. Подробнее см.: А.Н.Кононов, История изучения турецких языков в России. Дооктябрьский период. Л., 1972, с.33-45.
19. S.Ouvaroff, *Projet d'une Academie asiatique*. St.-Pb., 1810; немецкий перевод: S.Ouvaroff, *Ideen zu einer asiatischen Akademie*. Traduction du français par Hauenschild, St.-Pb., 1811; то же в кн.: *Études de philologie et de critique par M.Ouvaroff*. St.-Pb., 1843, с.1-48. (см. замечания на французском языке посланника Королевства Сардинии в России графа Жозефа де-Местра: там же, с.53-65); русский перевод проекта Уварова см.: 1) Мысли о заведении в России Академии Азиатской (за подписью "Ж", т.е. В.А.Жуковский). - Вестник Европы, 1811, ч.55, № 1, с.27-52; № 2, с.96-120; 2) Азиатская Академия. Заметки профессора Хаханова о проекте Кера и проекте графа Уварова с критическими замечаниями Де-Местра. - Кавказский вестник, 1902, № 8-9, с.49-89.
20. Вестник Европы, 1811, ч.55, № 1, с.34.
21. Там же, № 2, с.97.
22. Крачковский, Очерки, с.97.
23. Там же.
24. История АН, т. II, с.221. - Полностью письмо опубликовано: Дорн, с.196-197.

25. И.Ю.Крачковский, Очерки, с.101-102; 109-110.
26. БЕСОТ, с.258-260.
27. Крачковский, Очерки, с.109.
28. П.С.Савельев, О жизни и ученых трудах Френа, с.46.

А.Н.Кононов

АКАДЕМИК
ИГНАТИЙ ЮЛИАНОВИЧ КРАЧКОВСКИЙ
(16.III.1883 - 24.I.1951)
К столетию со дня рождения

"Страна должна знать своих ученых,
а молодые ученые должны знать своих
учителей и тех, кто представляет
эпоху в их науке; они должны знать
их и для поучения и для одобрения в
трудные минуты..."

И.Ю.Крачковский. Избр.соч., т.V,
с.417-418.

Последняя четверть прошлого - XIX - столетия ознаменовалась мощным подъемом востоковедения в России.

Востоковедение в Академии наук (АН) в это время представляли выдающиеся ученые: В.Р.Розен, В.П.Васильев, К.Г.Залеман, В.В.Радлов, позднее в разряд восточной словесности 3-го Отделения Академии наук вошли: С.Ф.Ольденбург, Н.Я.Марр, В.В.Бартольд, П.К.Коковцов, Ф.И.Щербатской.

Второй петербургский центр востоковедения - Факультет восточных языков (ФВЯ) СПб университета, имевший в своем составе ряд блестящих востоковедов: П.М.Мелиоранский, В.Д.Смирнов, В.А.Жуковский, Н.А.Медников, А.Э.Шмидт, В.Л.Котвич, А.А.Фрейман, В.М.Алексеев, Б.Я.Владимирцов, А.Н.Самойлович и др.

Общепризнанным лидером петербургских востоковедов и "основателем новой школы русского востоковедения" был академик В.Р.Розен (1849-1908), объединивший востоковедов АН и ФВЯ вокруг созданного им журнала "Записки Восточного отделения Русского археологического общества" (ЗВОРАО); им была, по словам И.Ю.Крачковского "заложена прочная база для подготовки научных кадров"-

в течение десяти лет он был деканом ФВЯ (1893–1902). Деятельность Розена имела исключительное значение; по словам Н.Я.Марра, он был *Spiritus movens* нашего востоковедения.

Приведенная справка совершенно необходима, т.к. только при строгом учете состояния петербургского востоковедения в целом и справедливой оценке вклада петербургских востоковедов в развитие отечественной ориенталистики можно с достаточной объективностью определить и оценить долю И.Ю.Крачковского в блестящих успехах нашей арабистики.

И.Ю.Крачковский, окончив в 1901 г. Виленскую гимназию с золотой медалью, с августа 1901 по декабрь 1905 гг. состоял студентом СПб университета по ФВЯ, где он занимался арабским языком и словесностью у А.Э.Шмидта, Н.А.Медникова, В.Р.Розена, историей Востока у В.В.Бартольда, персидским языком – у В.А.Жуковского, турецкими языками у В.Д.Смирнова и П.М.Мелиоранского, арамейским языком – у Д.А.Хвольсона, эфиопским языком, историей и литературой Абиссинии у Б.А.Тураева. Кроме того, И.Ю.Крачковский слушал лекции на историко-филологическом факультете СПб университета, занимался испанским и португальским языками.

За сочинение на тему "Царствование халифа ал-Мехдия по арабским источникам" Игнатий Юлианович был награжден ФВЯ золотой медалью. И.Ю.Крачковский кончил курс ФВЯ с дипломом первой степени.

В январе 1906 г. И.Ю.Крачковский был оставлен при СПб университете по кафедре арабской словесности для приготовления к профессорской деятельности, руководителем его был В.Р.Розен, о занятиях с которым впоследствии он писал: "...двухлетняя, с глазу на глаз с В.Р.Розеном работа над текстами (преимущественно поэтическими и грамматическими) по окончании Университета открыла мне постепенно всю научную арабистику того времени в полном объеме и я имею основания считать его своим основным учителем по специальности" (В.И.Беляев, И.Н.Винников. Памяти академика И.Ю.Крачковского (16.Ш.1883–24.І.1951). – Палестинский сборник. Выпуск I(63). М.–Л., 1954, с.92.). В это же время Игнатий Юлианович занимался древнееврейским языком у П.К.Коковцова.

С июля 1908 по июль 1910 гг. Игнатий Юлианович путешествовал по Сирии и Египту. Слушал в Бейрутском и Каирском университетах лекции по арабской литературе, лекции по истории Мухаммеда, занимался древнееврейским языком, овладел арабским разговорным языком.

В июле 1910 г. Игнатий Юлианович был зачислен в СПб университет в должности приват-доцента. С этого времени начинается его служба в Университете.

В 1910 г. И.Ю.Крачковский приступил к преподаванию на ФВЯ СПб университета; за 40 лет преподавательской деятельности Крачковским было прочитано значительное число курсов. Его вступительная лекция (2 ноября 1910 г.) "Исторический роман в современной арабской литературе" ознаменовала начало нового этапа в арабистике – современная арабская литература впервые в мировой арабистике стала предметом университетского преподавания. Вторым его новым начинанием оказалось введение в преподавательскую практику курсов по арабским диалектам Сирии, Палестины, Египта, Северной Африки.

С 1920 г. по 1938 г. Игнатий Юлианович – профессор и заведующий Кафедрой арабского языка в Ленинградском Восточном институте (ЛВИ), где читал курсы по истории современной арабской литературе, по арабской диалектологии, по текущей прессе арабских стран.

Научная, преподавательская, организационная и общественная деятельность И.Ю.Крачковского в течение всей его жизни была теснейшим образом связана с обоими центрами петербургско-петроградско-ленинградского востоковедения: Азиатский музей АН (с 1916) и ФВЯ – позднее преобразованный в Факультет общественных наук (ФОН) – затем Восточный факультет (с 1944 г.).

После Октябрьской революции сфера его научной, преподавательской и общественной деятельности значительно расширилась: избрание (9 ноября 1921 г.) по представлению Бартольда, Марра, Ольденбурга, Коковцова, молодого, 38-летнего И.Ю.Крачковского в число действительных членов АН, навсегда, теснейшим образом, связала его с академическим востоковедением; однако И.Ю.Крачковский, следуя примеру своего учителя, В.Р.Розена, для которого он был любимым учеником, подобный библейскому Вениамину, не порывал с преподавательской деятельностью, заведая Кафедрой в Университете и в Ленинградском Восточном институте.

В течение всей своей жизни и до конца дней своих И.Ю.Крачковский, как и его старшие по возрасту коллеги – Марр, Бартольд, Ольденбург – считал нужным и, более того, обязательным выступать в качестве организатора научных предприятий самого различного плана: он активный член Русского Археологического общества, Русского Географического общества (позднее – его вице-президент), Палестинского общества, Неофилологического общества при СПб университете, хранитель Восточного семинария имени В.Р.Розена, секретарь ФВЯ, академик-секретарь Отделения гуманитарных наук АН, член Правления АН и т.д. и т.п.

И.Ю.Крачковский организовал в 1934 г. при Институте востоковедения (ИВ) АН Ассоциацию арабистов, провел две сессии Ассоциации в 1935 и 1937 гг. Игнатий Юлианович организовал работу по подготовке свода переводов арабских источников по истории Восточной Европы, Кавказа и Средней Азии. В 1941–1942 гг. – председатель Комиссии по делам ленинградских учреждений АН. В июне 1942 г. Президиум АН СССР поручил И.Ю.Крачковскому общее наблюдение за деятельностью учреждений АН в Ленинграде.

В декабре 1943 г. организовал Московскую группу ИВ АН СССР, в 1944–1946 гг. – председатель Библиотечной комиссии при Президиуме АН СССР.

При необходимости можно было бы назвать и другие комиссии, комитеты, общества, организации, в которых участвовал И.Ю.Крачковский на правах председателя, заместителя председателя, члена, но, пожалуй, и перечисленных вполне достаточно, чтобы представить со всей очевидностью диапазон его организаторской и общественной деятельности.

Нынешнее поколение востоковедов имеет возможность судить о внешности И.Ю.Крачковского только по его живописным портретам и фотографиям, а потому позволю себе представить эскизный словесный портрет И.Ю.Крачковского.

Впервые я увидел Игнатия Юлиановича в середине 20-х годов в Ленинградском Восточном институте, профессором и заведующим Арабской кафедрой, которым он состоял с ноября 1920 г.; среднего роста, с темной бородой à la Henri IV, тщательно подстриженной, с темными волосами на голове, зачесанными назад и тоже аккуратно подстриженными, в темном, без претензий, но хорошо шитом костюме; иногда он появлялся на лекциях в хорошо сидевшей на нем куртке-френче, которая тогда была в моде. Спокойный, сосредоточенный взгляд голубых глаз, благородная осанка человека уверенного в себе, говорили в пользу признания внутренней сосредоточенности этого, тогда молодого по возрасту, профессора: ему было немногим больше сорока лет.

Позднее мне посчастливилось часто наблюдать Игнатия Юлиановича в заседаниях Ученого совета ИВ, на лекциях в университете, слушать его доклады в Арабском кабинете ИВ.

Спокойная, благородная манера говорить – в любой ситуации – не повышая голоса действовала самым разительным образом на его – иногда не в меру горячих – оппонентов. На первый взгляд он казался сухим и строгим педантом. Но это было первое и неверное впечат-

ление: он был душевным и учтивым человеком. Дома он был радужным хозяином.

Самообладание никогда не покидало его даже в труднейшее время блокады Ленинграда. Помню два случая, которые, как нельзя лучше, характеризуют гордую выдержку Игнатия Юлиановича.

В октябре 1941 г. я встретил его у Университета и, поздоровавшись, пошел с ним по направлению к мосту лейтенанта Шмидта. Начался, как обычно, артиллерийский обстрел. Не прибавляя шага и не пытаясь найти убежище, он пошел к своему дому на 7-ой линии.

И второй случай: 29 декабря 1941 г. -- самый трудный период блокады -- в 12.00 было назначено заседание Ученого совета ИВ, посвященное 500-летию со дня рождения А.Навои; председательствовал Игнатий Юлианович, он же произнес вступительное слово.

Фашисты, как обычно, начинали артиллерийский обстрел. Так было и на этот раз. На самом верху, на 4 этаже Библиотеки Академии наук, где тогда помещался ИВ, было особенно опасно.

Игнатий Юлианович, ни на минуту не меняя позы, не обращая внимания на грохот канонады, продолжал вести заседание.

Может быть, кто-нибудь посчитает сказанное мелочью, но нет! Это надо было видеть и прочувствовать, надо было видеть как академик вместе с молодыми востоковедами ест дрожжевой суп и пьет горячую воду, ничем не заправленную, и не страшась опасностей, поджидавших всюду, и дома и на улице, гордо делает свое дело. Несмотря на все тяготы и лишения, работа в ИВ во время блокады продолжалась: 24 ноября 1941 г. П.П.Иванов (погибший в феврале 1942 г.) защищал докторскую диссертацию "Архив хивинских ханов XIX в.", на которой первым официальным оппонентом выступал И.Ю.Крачковский.

По диапазону своих научных интересов Игнатий Юлианович должен быть бесспорно причислен к востоковедам-универсалам, к ученым энциклопедистам, однако основной областью его изысканий была литература.

Прежде всего Игнатий Юлианович был филологом, ибо только восточная филология во всех ее многосложных проявлениях делает востоковеда востоковедом, что не всегда достаточно ясно понимают в наше время.

Однажды перед Великой Отечественной войной Игнатий Юлианович, выступая с докладом, темы не помню, сформулировал одно из кардинальных условий образующих востоковеда: "Надо, -- сказал Игнатий Юлианович, -- непременно пройти через описание восточных рукописей, составление критического текста и сделать перевод издаваемого текста, снабдив его историко-филологическими примечаниями".

Это воззрение на элементы, формирующие востоковеда, разделялось большинством востоковедов старшего поколения.

"Востоковедение, — писал В.М.Алексеев, — есть комплексная наука или, точнее, комплекс разных наук, изучающих восточные страны: при помощи восточных текстов — изучение этих стран без помощи восточных языков не есть востоковедение. Таким образом, востоковедение расшифровывается как наука Востока и Запада о Востоке, а не только наука одного лишь Запада о Востоке" (В.М.Алексеев. Наука о Востоке. Статьи и документы. М., 1982, с.191).

Одним из важных методических приемов апробации новой работы Игнатий Юлианович считал изустную проверку ее путем чтения в кругу специалистов. Следуя этой методе два его поздние по времени издания "Очерки по истории русской арабистики" и "Арабская географическая литература" почти полностью прошли изустную стадию. При чем следует заметить, что "Арабская географическая литература", по крайней мере, ее первая половина была прочитана во время блокады, и мы с упоением слушали чтение Игнатия Юлиановича, — его ровный, спокойный голос вселял в нас, голодных и холодных, уверенность в неизбежность грядущей победы, и мы забывали наши невзгоды. "Очерки по истории русской арабистики" прошли изустную стадию после Великой победы.

Выше было сказано, что Игнатий Юлианович был востоковедом-энциклопедистом. И тем не менее, основным направлением, генеральной линией его исследовательской деятельности была История арабской литературы, с особым вниманием к истории арабской литературы в новое и новейшее время. Его работы в этой области — новой арабской литературы — принесли ему славу первооткрывателя.

В журнале *Die Welt des Islams*, 1930, Bd. IX/2-4 о Игнатии Юлиановиче были напечатаны следующие слова: "Профессор Крачковский, великий русский востоковед, первый на Западе систематически изучавший современную арабскую литературу".

Наиболее полно эта тема была представлена в книге: "Арабская литература в XX веке" (Л., 1946, 63 с.). "С особым чувством удовлетворения, — писал Игнатий Юлианович, — я вспоминаю теперь, как мне посчастливилось "открыть" некоторых современных писателей еще в ту пору, когда их почти никто не знал, — конечно, не в Европе, где тогда вообще не знали новой арабской литературы, но и у себя на Родине. Теперь все они — классики, признанные всем арабским миром" (И.Ю.Крачковский. Над арабскими рукописями. Изд. 4-ое. М., 1965, с.62).

Арабская литература и арабистика в Испании нашла в лице Игнатия Юлиановича преданного исследователя; этой теме он посвятил, начиная с 1923 г., ряд исследований: "Ибн Зейдун, поэт Андалузии" (1923), "Полвека испанской арабистики" (1928), "Арабская культура в Испании" (1937), "Арабская поэзия в Испании" (1940).

Восточное литературоведение Игнатий Юлианович не мыслил без собственной текстологической работы; из крупных текстологических публикаций следует отметить издание дивана арабского поэта из Сирии X в. Абу-л-Фараджа ал-Вава Дамасского, представленной и успешно им защищенной на ученую степень магистра арабской словесности (30.V.1915. ФВЯ Пгр.ун-та).

В 1926-1935 гг. были изданы основные текстологические труды Игнатия Юлиановича, посвященные критическому изданию средневековых арабских филологических исследований.

14 декабря 1916 г. Игнатий Юлианович приступил к работе в Азиатском музее (АМ) АН, позднее (с 1919 г.) он заведывал Мусульманским отделом АМ АН. Здесь, естественно, основным занятием Игнатия Юлиановича было описание арабских рукописей. В этой области он создал два типа исследований: описание коллекций и единичных экземпляров, отдавая предпочтение этому - второму - т.е. монографическому описанию рукописей; в этом жанре им написано свыше трех десятков мастерски исполненных исследований.

К истории арабской литературы близко примыкают две, казалось бы далекие друг от друга темы: географические сочинения на арабском языке и Коран.

Для Игнатия Юлиановича и географические сочинения и Коран были прежде всего памятниками арабской литературы. "Арабская географическая литература", вошедшая в IV том "Избранных сочинений" И.Ю.Крачковского, и Коран (М., 1963), являющиеся крупным достижением отечественной арабистики, были изданы после кончины Игнатия Юлиановича.

Однажды осенью 1949 г., зная, что Игнатий Юлианович давно работает над переводом Корана, я спросил, когда же будет издан Коран в его переводе, так нужный всем "мусульманистам"; он с нескрываемой грустью ответил: "А кому он сейчас нужен?". В этих словах Игнатия Юлиановича прозвучала оценка того пренебрежения к изучению ислама, которое долго мешало развитию исламоведения в нашей науке.

Может быть этот проникнутый пессимизмом ответ объясняет, почему задуманный Игнатием Юлиановичем новый (после Г.С.Саблукова)

перевод Корана, к которому он готовился едва ли не всю свою предшествующую жизнь, был выполнен лишь в предварительном, рабочем варианте, и не был им завершен.

Арабское языкознание, казалось бы на первый взгляд, не входило в круг научных непосредственных интересов Игнатия Юлиановича. Однако, и в этой сутогубо специальной области Игнатий Юлианович сумел сказать свое – не рутинное – слово, примером тому могут служить: Предисловия (22 стр.) И.Ю.Крачковского к "Грамматике литературного арабского языка" Н.В.Юшманова (Л., 1928) и к "Арабско-русскому словарю" Х.К.Баранова (Л., 1940–1946; 2-е изд. М., 1957).

Как специалист по арабскому языкознанию и диалектологии Игнатий Юлианович заявил себя составлением предисловий и редактированием ряда учебных пособий: "Начальная арабская хрестоматия" (Л., 1926) К.В.Оде-Васильевой; ее же: "Образцы ново-арабской литературы 1880–1926" (Л., 1928), "Образцы ново-арабской литературы. 1880–1928. П. Словарь" (Л., 1929); "Образцы ново-арабской литературы (1880–1947) (М., 1949); "Хрестоматия разговорного арабского языка (сирийское наречие) (Л., 1929) Д.В.Семенова; "Арабская хрестоматия" (Л., 1950) Л.З.Писаревского.

Глубокие знания в специальной области – в арабской лексикографии и языкознании – позволила И.Ю.Крачковскому отозваться обстоятельной рецензией на "Арабско-русский словарь" М.И.Аттая, на "Арабскую хрестоматию" П.Музе и его же "Арабский синтаксис".

К лингвистическому направлению работ Игнатия Юлиановича примыкают три его статьи по эфиопистике и сабестистике. Здесь же следует упомянуть – единственную в своем роде – книгу "Введение в эфиопскую филологию", посмертно изданную Ленинградским университетом (1955).

Истории изучения Востока в России уделяли особое внимание многие выдающиеся русские востоковеды: Б.А.Дорн, В.В.Григорьев, П.С.Савельев, Н.И.Веселовский, В.В.Бартольд, С.Ф.Ольденбург, А.Е.Крымский и др.

И.Ю.Крачковский и в этой области русского востоковедения оставил весьма заметный след.

Игнатий Юлианович считал необходимым элементом своей повседневной исследовательской работы откликаться на все более или менее важные события в науке: он пишет статьи по поводу юбилейных дат, некрологи востоковедов, русских и иностранных. Из русских ученых Игнатий Юлианович помянул добрым словом: Розена, Гиргаса,

Медникова, Березина, Тураева, Шмидта, Бартольда, Веселовского, Ольденбурга, Марра, Крымского, Рифтина, Юманова, Кузьмина, Кокцовца, Розенберга, Виленчика, Минаева, Жебелева и др. Из иностранцев этой чести удостоились: Игн. Гольдциер, Шейх Тантави, Л. Ронсеваль, Г. Нёльдеке, Г. Гофман, Таха Хусейн, Игн. Гвиди, Хр. Снук Хюртронье и др.

Опыт отдельных портретных зарисовок русских востоковедов и характеристик отдельных этапов русской арабистики оказался весьма полезным при написании обстоятельного труда "Очерки по истории русской арабистики" (М.-Л., 1950; Избранные сочинения академика И. Ю. Крачковского, т. V. М.-Л., 1958, с. 7-192). Эта книга была отмечена Государственной премией СССР.

Своеобразным приложением к "Очеркам" является книга И. Ю. Крачковского "Над арабскими рукописями. Листки воспоминаний о книгах и людях", выдержавшая шесть изданий, переведенная на арабский, немецкий, польский, английский, чешский и французский (частично) языки.

Эта книга по словам ее автора, представляла собой "попытку обрисовать на отдельных примерах значение арабистики для истории мировой культуры и познакомить неспециалистов с приемами филологической работы в нашей области... для начинающих арабистов она может послужить как бы предварительным "введением в науку" (И. Ю. Крачковский, Избр. соч., т. V, с. 186).

Изуственную проверку первый цикл этой книги прошел на заседании Арабского кабинета ИВ 13 мая 1941 г. Главы из других разделов этой книги (десять докладов) были прочитаны (в течение июня-октября 1943 г.) в Москве в различных академических учреждениях. Эта книга произвела исключительно сильное впечатление не только на востоковедов; пожалуй, наиболее восторженный отклик она получила у широкой читающей публики.

В личном архиве И. Ю. Крачковского хранится 45 писем (на первое издание), 75 писем - на второе, 51 - на третье издание. Успех исключительный. О книге с восторгом отзывались: геоботаник, русист-литературовед, классик, писательница, профессор-терапевт, психолог, два ученика 8-го класса средней школы, студент, архитектор...

К числу работ Игнатия Юлиановича по истории востоковедения в России непосредственное отношение имеет книга "Шейх Тантави, профессор С.-Петербургского университета (1810-1861)", вошедшая (вторым изданием) в пятый том избранных сочинений И. Ю. Крачковского (с. 229-299), написанная с обычной для Крачковского научной стро-

гостью в отношении фактов и дат, с уважением и симпатией по отношению к личным качествам арабского ученого.

По инициативе и в основном по материалам И.Ю.Крачковского сотрудник ИВ Григорий Григорьевич Гульбин (погибший осенью 1941 г. во время блокады Ленинграда), начиная с конца тридцатых годов, трудился над подготовкой "Библиографического словаря русских и советских арабистов", задуманный Крачковским "по тому же образцу, как известный словарь русских писателей С.А.Венгеров, но со значительным расширением биографической части... Наличие его (т.е. Словаря, — А.К.) выдвигает наряду с крупными, известными и теперь в науке фигурами, средних и мелких деятелей, часто не известных или совершенно забытых, число которых превышает 300. Когда все эти материалы станут доступными для общего пользования, тогда явится возможность дать не только внешнюю описательную историю нашей арабистике, но проследить и ее внутреннюю эволюцию на фоне всей культуры и общественной жизни. Сделать осталось много, — писал И.Ю.Крачковский, — но серьезное основание уже заложено, и надо только поддерживать ведущую работу (И.Ю.Крачковский, Избр.соч., т.V, с.160; см. еще с.184).¹

Эти слова И.Ю.Крачковского обращены непосредственно к современным арабистам, к его мюридам, которые, хочется надеяться, хотя и с большим опозданием, откликнутся на призыв своего шейха.

Начиная с Г.Я.Кера и Хр.Д.Френа, российские востоковеды — М.А.Казем-Бек, В.В.Григорьев, Н.И.Веселовский, В.Р.Розен, В.В.Бартольд, В.П.Тизенгаузен, А.А.Семенов, А.Ю.Якубовский, П.П.Иванов, одной из основных задач отечественного востоковедения считали издание и перевод восточных источников, освещающих историю нашей Родины.

Игнатий Юлианович, следуя этой патриотической традиции, выступил с проектом "О подготовке свода арабских источников, для истории Европы, Кавказа и Средней Азии" (ЗВАН, 1932, I, 55-62). Значение арабских источников для этой темы освещены И.Ю.Крачковским в статье "Арабистика и история народов СССР" (ВАН СССР, 1938, 5, 52-61).

И.Ю.Крачковский не только выступал инициатором и руководителем этого патриотического начинания, но и сам принимал непосред-

¹ Машинописные копии Словаря сданы на хранение в Библиографический отдел ГПБ им. М.Е.Салтыкова-Щедрина (Ленинград), в сектор Ближнего Востока ЛО ИВ АН СССР, в Архив востоковедов ЛО ИВ АН СССР. Один экземпляр копии находится в составе библиотеки И.Ю.Крачковского в ГПБ им. М.Е.Салтыкова-Щедрина.

венное участие в публикации, переводах и исследованиях арабских письменных памятников, имевших отношение к освещению истории России: "Описание путешествий Макария Антиохийского как памятник арабской географической литературы и как источник для истории России в ХVII веке" ("Советское востоковедение", VI, 1949, с.185-198).

Важное значение для освещения некоторых вопросов истории Азербайджана, Армении, Ирана имеет опубликованная И.Ю.Крачковским "Вторая записка Абу Дулафа в географическом словаре Якута" (Изв. АН Аз. ССР 1949, № 8, 185-198).

И.Ю.Крачковский и В.А.Крачковская представили дешифровку и историческую интерпретацию арабского документа 718-719 г. н.э. из Согдианы, "Древнейший арабский документ из Средней Азии" ("Согдийский сборник. Л., 1934, с.52-90), имеющий большое значение для изучения истории Средней Азии.

Истории движения Шамиля Игнатий Юлианович посвятил, начиная с 1933 г. пять статей, под его редакцией и его заботами был издан арабский текст, подготовленный А.М.Барабановым (погибшим в сентябре 1941 г. под Ленинградом), "Хроника Мухаммада Тахира ал-Карахи о дагестанских войнах в период Шамиля" (Л., 1946); ранее (в 1941 г.) был издан перевод арабского текста этого сочинения с предисловием И.Ю.Крачковского. В 1939 г. по инициативе и под редакцией Игнатия Юлиановича был опубликован перевод, комментарий и исследование "Путешествие Ибн Фадлана на Волгу", выполненный А.П.Ковалевским. Позднее этот труд был вторично опубликован с указанием автора перевода и комментариев А.П.Ковалевского.

"Материалы по истории туркмен и Туркмении" (т. I, М.-Л., 1939) в основной своей части состояли из фрагментов, извлеченных из арабских источников, переведенных В.И.Беляевым, С.М.Богдановой-Березовской, С.Л.Волиным, А.П.Ковалевским, И.Н.Лемановым под редакцией И.Ю.Крачковского и Д.В.Семенова.

При изучении жизни и разнообразной - научной, организаторской, общественной - деятельности И.Ю.Крачковского бросается в глаза его удивительная - пронизывающая всю его жизнь - целеустремленность, строго сочетавшаяся с умением держать в поле своего зрения все важное для развития нашей арабистики и, более того, определять основные направления развития отечественной арабистики.

Игнатий Юлианович отчетливо сознавал необходимость сплочения советских арабистов с целью координации и кооперации усилий для выполнения первоочередных исследований, выдвигаемых требованиями

жизни. В 1928 г. Игнатий Юлианович организовал научный кружок ленинградских арабистов; в 1929 г. И.Ю.Крачковский подал в Президиум АН СССР записку "К вопросу о положении арабистики в Академии наук (об учреждении Кабинета арабской филологии)". Кабинет арабской филологии удалось создать в 1930 г. при организации Института востоковедения АН СССР. Во главе Арабского кабинета был поставлен И.Ю.Крачковский.

Выше было сказано, что Игнатий Юлианович создал Ассоциацию арабистов. Целеустремленная научная и организаторская деятельность И.Ю.Крачковского проявилась также в определении первоочередных задач, специфики присущих отечественной арабистике.

В Арабском кабинете ИВ АН СССР (1930–1950 гг.) систематически велась работа: "1) по изучению источников на арабском языке для истории народов СССР и Восточной Европы, 2) по изучению ранних памятников литературы народов советского Востока на арабском языке, 3) по изучению ново-арабской литературы XIX–XX вв. и выяснению влияния на нее русской классической и советской литературы, 4) по изучению арабских диалектов, сохранившихся у арабистов населения Средней Азии, 5) по изучению современных арабских диалектов Сирии, Ливана и Палестины и составление словарей этих диалектов и 6) по исследованию вопросов истории русской и советской арабистики" (В.И.Беляев, И.Н.Винников, указ. соч., с.94).

К этому впечатляющему списку проблем, привлекавших пристальное внимание Игнатия Юлиановича и его сотрудников – его учеников, следует добавить подготовку учебных пособий для нужд преподавания арабского языка в Ленинградском Восточном институте и Ленинградском университете.

Многочисленные ученики И.Ю.Крачковского были, как и их учитель, филологами широкого плана как по своей учебной подготовке, так и по исследовательской практике.

Из числа учеников Игнатия Юлиановича, специализировавшихся по арабскому языкознанию можно назвать только Я.С.Виленчика (1902–1939), Д.В.Семенова (1890–1943), Н.В.Юшманова (1896–1946). Я.С.Виленчик – специалист по фонетике и арабской диалектологии, сосредоточивший свои усилия в последние годы на подготовке "фундаментального словаря сиро-палестинского наречия живого арабского языка".

Д.В.Семенову принадлежит полезная хрестоматия образцов арабского диалекта Сирии (Л., 1929) и синтаксис современного арабского литературного языка (Л., 1941).

Н.В.Юшманов, семитолог и африканист, специалист по вопросам

исторической грамматики и фонетики арабского языка, автор первой солидной "Грамматики литературного языка" (Л., 1928).

Конец двадцатых начало тридцатых годов текущего столетия ознаменовалось важным событием в истории арабистики в России — "открытием" языка среднеазиатских арабов, в изучение которых наиболее солидный вклад внесли семитолог-лингвист Г.В.Церетели и семитолог-этнограф И.Н.Винников (подробнее см.: И.Ю.Крачковский, Избр. соч., т. I, с. 165–166).

15 апреля 1936 г. И.Ю.Крачковский выступил в Арабском кабинете ИВ с докладом "Некоторые данные о диалекте среднеазиатских арабов".

Игнатий Юлианович успешно занимался популяризацией арабской литературы путем ее переводов на русский язык. В качестве активного члена-эксперта "Всемирной литературы" (руководимой А.М.Горьким), И.Ю.Крачковский выступал и как переводчик, и как редактор, и как автор предисловий. К примеру назовем: Амин Рехани. Избранные произведения. Перевод и примечания И.Ю.Крачковского. Пгр., 1917; "Калила и Димна". Перевод с арабского И.Ю.Крачковского и И.П.Кузьмина. Статья и примечания И.Ю.Крачковского (М.—Л., 1934, 374 с.); "Книга тысячи и одной ночи". Перевод и комментарии М.А.Салье под редакцией акад. И.Ю.Крачковского. I—III тт. М.—Л., 1929–1939; "Тысяча и одна ночь". Избранные сказки. Предисловие М.Горького. Перевод с арабского, вступительная статья и комментарии М.А.Салье. Редакция перевода И.Ю.Крачковского (Л., 1936, 639 с.) и ряд других.

Игнатий Юлианович разработал, — теперь общепризнанную научную транскрипцию арабского алфавита на основе русской графики (см.: Материалы к унификации библиотечной транскрипции писем восточных народов. — Восточный сборник, I. Л., 1936).

В течение своей 40-летней научной и преподавательской деятельности, которая протекала, преимущественно, в ЛГУ и ЛВИ, через его аудиторию прошли сотни студентов, многие из которых оставили заметный след в науке.

К числу его учеников, которые пройдя выучку в школе И.Ю.Крачковского, сами имели учеников, относятся: Ю.Н.Марр, И.П.Кузьмин, Н.В.Юшманов, Я.С.Вилентик, В.И.Беляев, М.А.Салье, И.Н.Винников, Г.В.Церетели, А.А.Быков, Д.В.Семенов, А.П.Ковалевский, А.П.Рифтин, В.А.Эберман, Х.И.Кильберг, М.В.Чураков, А.М.Барабанов, А.И.Михайлова и др.

Игнатий Юлианович был арабистом-универсалом, его ученики — представители другой эпохи — как правило, были узкими специалистами. Это — знамение времени.

И.Ю.Крачковский прожил, по современным меркам, сравнительно недолгую жизнь — он умер на 68 году, — оставив большое число научных трудов, создал школу арабистов, которую теперь представляют ученики его учеников.

И.Ю.Крачковский за свою многогранную деятельность при жизни получил признание отечественных и иностранных коллег, почтивших его избранием в число членов целого ряда научных обществ.

Президиум Верховного Совета СССР указом от 17 мая 1944 г. "за самоотверженную работу по сохранению в условиях блокады г. Ленинграда научных и культурных ценностей в институтах, музеях и библиотеках Академии наук СССР, являющихся национальным богатством страны" наградил И.Ю.Крачковского орденом Ленина.

Вторым орденом Ленина И.Ю.Крачковский награжден 10 июня 1945 года "за выдающиеся заслуги в развитии науки, в связи с 220-летием Академии наук СССР". 8 декабря 1944 г. И.Ю.Крачковский награжден медалью "За оборону Ленинграда", 6 июня 1945 г. награжден медалью "За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941-1944 гг."

За нашими арабистами числится долг: необходимо в серии "Русские путешественники и востоковеды" издать монографию о жизни и деятельности И.Ю.Крачковского; он вполне достоин этой высокой чести, помня при этом, что гражданин в Игнатии Юлиановиче Крачковском был равновелик ученому.

ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ

Ю.А.Петросян

ВОСТОКОВЕДЫ ЛО ИВ АН СССР И ВОСТОКОВЕДЕНИЕ В РЕСПУБЛИКАХ СРЕДНЕЙ АЗИИ И ЗАКАВКАЗЬ^Х

Одной из важных традиций отечественного востоковедения является его глубокий интерес к истории и культуре тех наших братских республик, которые составляют в настоящее время понятие Советский Восток. Изучение этого Востока было начато трудами таких выдающихся востоковедов как В.В.Бартольд, Н.Я.Марр, И.А.Орбели, А.А.Семенов и их учеников и коллег. После победы социалистической революции и образования СССР советские востоковеды внесли большой вклад в развитие науки и культуры в молодых советских республиках Средней Азии и Закавказья. Эта тема не раз освещалась в научной литературе. Что же касается востоковедных центров республик, постепенно складывавшихся в 20-50-х гг. и ставших сегодня крупными центрами советского востоковедения, то в процессе их формирования ленинградские востоковеды принимали столь деятельное участие, что можно говорить о широком использовании опыта ленинградских ученых в создании научных программ и выработке организационных форм востоковедных центров в республиках. Ленинградские востоковеды, имевшие более чем вековой опыт работы во многих областях востоковедения, сумели вовремя и должным образом передать этот опыт формирующимся молодым отрядам республиканского востоковедения, смогли стать добрыми наставниками и учителями тех национальных востоковедных кадров, от уровня знаний и ответственности которых зависело все дело.

Сказанное относится к поре, от которой нас уже отделяют десятилетия. Сегодня институты востоковедения в Армении и Азербайджане, Грузии и Узбекистане, Таджикистане известны широко в нашей

^Х Доклад, прочитанный на объединенном заседании Ученых Советов ЛО ИВ и ЛО ИА АН СССР, посвященном 60-летию СССР (декабрь 1982 г.).

стране и за рубежом фундаментальными работами по истории и культуре народов Ближнего и Среднего Востока, Средней и Центральной Азии, Индии и Пакистана. В этих центрах сосредоточены богатейшие рукописные и книжные фонды. Здесь трудятся крупные ученые и талантливая востоковедная молодежь. Можно сказать, что востоковедная карта нашей страны с 30-х гг. невероятно изменилась. И она продолжает меняться. Крепнут востоковедные силы в Алма-Ате и Казани, Ашхабаде и Фрунзе, Махачкале и Сухуми. Появляются новые востоковедные секторы и отделы, кафедры и группы.

Итак, перемены большие. Как же отразились они на связях ленинградских востоковедов с учеными и научными коллективами республиканских востоковедных центров? Эти перемены принципиально изменили характер наших связей, ибо от помощи в подготовке кадров и определении отдельных направлений научных исследований, мы перешли к взаимодействию во многих областях нашей деятельности, в том числе к совместной разработке узловых проблем истории и культуры народов Средней Азии и Закавказья. Сегодня должно говорить о плодотворном сотрудничестве, опирающемся на давние и прочные традиции научных связей ленинградских востоковедов и их республиканских коллег. Началом поры активного сотрудничества были 60-е годы, когда был создан Научный Совет по координации научно-исследовательских работ в области востоковедения при Отделении истории АН СССР, который возглавлял академик Б.Г.Гафуров — горячий поборник объединения усилий советских востоковедов разных центров для решения крупных научных проблем.

Последние два десятилетия насыщены множеством интересных событий и фактов, относящихся к многостороннему сотрудничеству востоковедов ЛО ИВ АН с республиканскими востоковедными центрами. Оно проявляется себя, главным образом, в следующих областях: совместная разработка древней и средневековой истории народов Средней Азии и Закавказья, изучение и издание письменных памятников, подготовка кадров через аспирантуру, стажировка, научные консультации, чтение циклов лекций.

Сотрудничество с востоковедами из республик проявляется уже на стадии обсуждения тех общих научных проблем, которые разрабатываются научными коллективами в Ленинграде и в республиканских центрах. Это относится, прежде всего, к теоретическим проблемам исследования исторического и культурного прошлого народов Востока, восточной текстологии, тюркского, арабского и иранского языкознания. Востоковеды из республики Средней Азии и Закавказья внесли

немалый вклад в организацию и проведение на базе ЛО ИВ АН СССР Всесоюзных совещаний по изучению истории культуры Востока (1967 г.) и исследованию актуальных проблем древней и средневековой истории народов Востока (1981 г.) Мы плодотворно сотрудничали с нашими республиканскими коллегами в редакционной коллегии серии "Памятники письменности Востока", которой руководит академик А.Н. Кононов. В этой серии среди изданных за годы ее существования 120 книг более 30 изданий подготовлено нашими республиканскими коллегами.

Туркологи ЛО ИВ АН СССР во главе с академиком А.Н.Кононовым внесли значительный вклад в разработку основных направлений деятельности туркологов нашей страны и координацию их работы. Этому весьма способствовали Всесоюзные туркологические конференции, которые семь раз созывались в ЛО ИВ АН СССР с 1967 по 1975 г. и собирали каждый раз от 50 до 100 представителей республиканских туркологических центров. Не будет преувеличением сказать, что именно эти научные встречи создали необходимые предпосылки для создания Советского комитета туркологов, объединяющего сегодня всех многочисленных туркологов нашей страны. С 1966 г. на базе ЛО ИВ АН СССР регулярно издаются "Туркологические сборники". К настоящему времени издано десять сборников, в которых публикуются статьи, имеющие общее значение для изучения истории и культуры тюркоязычных народов СССР. Среди авторов статей немало республиканских туркологов. Издание "Туркологических сборников" — важный результат сотрудничества туркологов СССР, в котором особенно заметен труд сотрудников Сектора туркологии и монголистики ЛО ИВ АН СССР. По инициативе туркологов ЛО ИВ АН начата коллективная разработка вопросов экономической истории Османской империи в эпоху нового времени, имеющих немалое значение для изучения исторических судеб различных народов Закавказья и Передней Азии. В авторский коллектив входят туркологи Москвы, Ленинграда, Баку, Еревана и Тбилиси.

Многие из исследований, проводимых сотрудниками ЛО ИВ АН, представляют собой заметный вклад в изучение исторического и культурного прошлого народов Средней Азии и Закавказья. Не одно поколение узбекской интеллигенции овладевало тонкостями родного языка по "Трамматике современного узбекского литературного языка" (1960 г.), созданной академиком А.Н.Кононовым. Подготовленный А.Н.Кононовым и его учениками "Биобиблиографический словарь отечественных туркологов" (1974 г.) сегодня настольная книга каждого советского турколога. Значительную роль для развития тюркского языко-

знания в наших союзных республиках имеют и труды А.Н.Кононова по истории отечественной тюркологии. Тюркологи ЛО ИВ АН не раз участвовали и в подготовке обобщающих трудов по истории отдельных союзных республик Средней Азии, Так, С.Г.Кляшторный и Т.И.Султанов написали ряд разделов в опубликованной пятитомной "Истории Казахской ССР". С.Г.Кляшторный – автор одной из глав подготовленной к печати "Истории Киргизской ССР". Цикл работ С.Г.Кляшторного по изучению памятников древнетюркской рунической письменности является значительным вкладом в изучение истории тюркоязычных народов нашей страны.

Весьма плодотворным является научное сотрудничество иранистов ЛО ИВ АН с их республиканскими коллегами. Говоря об этой области нашей совместной деятельности, следует, прежде всего, сказать о многолетней научной и педагогической деятельности в Таджикистане сотрудников ЛО ИВ АН профессора В.А.Лившица и безвременно ушедшего от нас доктора филологических наук И.М.Оранского. За годы работы в республике эти яркие представители ленинградской востоковедной школы сделали очень многое для подготовки республиканских кадров, создания ряда важных научных направлений. И после их возвращения в Ленинград научные связи сохранились. Они проявлялись в постоянной подготовке аспирантов и стажеров, в регулярном чтении лекций и докладов в научных центрах и вузах Таджикистана, в бесчисленных научных консультациях, участии в подготовке ряда научных трудов по проблемам иранского и таджикского языкознания. Исследование И.М.Оранского открытого им диалекта парья в Таджикистане умножило мировую славу советских иранистов. Личные дружеские связи И.М.Оранского с малочисленными носителями диалекта парья, которыми он столь дорожил – одно из многочисленных проявлений глубокого уважения к культуре восточных народов нашей страны, которое столь характерно для нашей востоковедной науки. В немалой мере умножило ее славу издание и исследование В.А.Лившицем парфянских, согдийских и других источников по истории древней Средней Азии.

В последние годы традиционными стали встречи иранистов в рамках межвузовских всесоюзных конференций по актуальным проблемам иранской филологии. Они проходили в Ленинграде и Ташкенте, Душанбе, Баку и Тбилиси. В их организацию вложен большой труд востоковедов союзных республик. Иранисты ЛО ИВ АН – неизменные деятельные участники этих научных конференций, весьма содействующих расширению и углублению тематики и укреплению творческих связей иранистов из различных научных центров.

Вряд ли необходимо обосновывать положение о том, что труд наших иранистов-текстологов принес немалые плоды в области исследования истории и культуры народов Средней Азии. Достаточно обратиться к примеру работы группы, подготовившей извлечения из восточных источников по истории киргиз и Киргизии (О.Ф.Акимущкин, З.Н.Ворожейкина, М.А.Салахетдинова, В.А.Ромодин, Н.Н.Туманович). Этот труд издан в 1973 г. О.Ф.Акимущкин и М.А.Салахетдинова участвовали в подготовке "Материалов по истории казахских ханств XV-XVIII вв.", изданных в 1969 г. Для первого издания "Истории Киргизской ССР" выполняли переводы материалов из китайских источников и наши китаеведы, в частности Е.И.Кычанов, написавший один из разделов упомянутого труда. Самостоятельные публикации и переводы письменных памятников, выполненные иранистами ЛО ИВ АН, обычно также становятся полезным вкладом в изучение истории и культуры народов Средней Азии и Закавказья. В их числе публикации и перевод сочинения Ходжа Самандара Термези "Дастур ал-мулук" (Назидание государям), выполненные М.А.Салахетдиновой (изданы в 1971 г.) и имеющие немалое значение для исследования истории Бухары в XVII в. и изучения литературных процессов в Средней Азии в этот период. Из публикаций последнего времени выделяется подготовленное О.Ф.Акимущкиным издание перевода уникальной хроники Шах Махмуд Чураса (XVII в.), открывшее совершенно новые страницы политической истории народов Средней Азии.

Многоплановым является сотрудничество арабистов ЛО ИВ АН с республиканскими востоковедами. Совместно с узбекскими востоковедами В.И.Беляев и А.Б.Халидов подготовили и издали в 1963 г. перевод одного из важнейших трудов ал-Бируни "Индия". А.Б.Халидов совместно с узбекскими востоковедами подготовил публикацию "Бухарский вакф XIII в." (опубликована в 1979 г.). Совсем недавно в Институте востоковедения АН Узбекской ССР передан подготовленный к печати совместно О.Г.Большаковым и А.Б.Халидовым перевод "Истории" Табари, выполненный В.И.Беляевым. Он будет опубликован как совместное издание ИВ АН СССР и ИВ АН Уз. ССР как источник по комплексной программе "Этногенез народов Средней Азии". Исследования О.Г.Большакова по истории среднеазиатского города в эпоху средневековья также являются существенным вкладом ленинградских историков-востоковедов в изучение истории Средней Азии.

В 1981 г. группа ленинградских арабистов под руководством А.Б.Халидова издала сборник статей, посвященный жизни и творчеству

ву великого ученого Средней Азии Ибн Сины в связи с его 1000-летним юбилеем. Материалы сборника содержат новые сведения о творческой биографии Ибн Сины, списках его сочинений в ленинградских рукописных хранилищах, освещают некоторые социальные и культурные аспекты жизни общества, в котором жил и творил Ибн Сина. Издание этого сборника — полезный вклад в изучение культурного наследия народов Средней Азии.

Многие годы М.И. Воробьева-Десятовская сотрудничала с таджикскими и узбекскими историками и археологами, изучая уникальные памятники индийских письменностей, найденные в 60-70 гг. на территории Средней Азии. Недавно она совместно с армянскими учеными принимала участие в подготовке публикации дневника армянского купца XIV в., совершившего путешествие в Лхасу через Индию.

Область изучения письменного наследия народов Востока долгие годы будет оставаться сферой сотрудничества ленинградских востоковедов и их республиканских коллег. Объединять возможности и опыт ученых Матенадарана и Института рукописей Грузии, текстологов и хранителей рукописей из Институтов востоковедения Академий наук Таджикской и Узбекской ССР, Рукописного Фонда Азербайджанской ССР и многих других центров хранения и изучения восточных рукописей — эта задача продолжает быть одной из важных целей координации работы советских востоковедов. Возможно, в ближайшие годы в центре совместной работы востоковедов-рукописников будет "Сводный каталог восточных рукописей СССР", необходимость которого сегодня признается многими учеными. Коллектив рукописников ЛО ИВ АН аккумулировал свой опыт в двухтомном исследовании "Рукописная книга в культуре народов Востока", находящимся в печати. Авторский коллектив этой книги, в составе которого и ученые Института рукописей АН Груз. ССР, стремился своей работой содействовать, в частности, и дальнейшему углубленному исследованию письменной традиции народов Средней Азии и Закавказья. Вместе с тем, мы сами постоянно опирались и опираемся в нашей работе на опыт работы текстологов-исследователей рукописной книги из республиканских хранилищ восточных рукописей.

Взаимообогащающим является сегодня наше сотрудничество во многих областях востоковедения. Примечательно, что даже крайне малочисленное кавказоведение ЛО ИВ АН продолжает оставаться активным участником процесса научного взаимодействия с учеными республик Закавказья. Во всяком случае ленинградская кавказоведческая школа не стала историей. В 1964 г. Кавказский кабинет ЛО ИВ АН органи-

зовал большую научную сессию с широким привлечением ученых из Закавказья. Все крупные научные мероприятия по кавказоведению, проводившиеся в республиках, проходят с участием ученых ЛО ИВ АН. К.Н.Юзбашян не раз участвовал в организации и издании в Армении сборников по арменистике и византиноведению, он же является членом редколлегии сборников "Кавказ и Византия", издаваемых Академией наук Арм.ССР. Исследования К.Н.Юзбашяна по истории армянского народа и его культуры представляют собой важный вклад ленинградских востоковедов в изучение истории народов Закавказья.

Важной областью нашего сотрудничества является подготовка научных кадров для республиканских исследовательских центров. ЛО ИВ АН по праву считается центром притяжения востоковедной молодежи из республик. Очень часто их посылают на учебу в Ленинград те, кто сам прошел востоковедную школу в Ленинграде и стал со временем крупным ученым и организатором науки в своей республике. Долгие годы возглавляла Институт востоковедения АН Уз.ССР профессор С.А.Азимджанова; учившаяся у видных ленинградских востоковедов. Директор Института востоковедения АН Арм.ССР чл-корр. АН Арм.ССР Г.Х.Саркисян тоже считает своими учителями ленинградских ученых. Многолетнее сотрудничество связывает директора Института Ближнего и Среднего Востока АН Аз.ССР, академика З.М.Буниятова с ленинградскими арабистами, старшее поколение которых было и в числе его учителей. В Ленинграде учился у наших известных иранистов и первый директор Института востоковедения АН Тадж.ССР, академик А.М.Мирзоев. Эти примеры можно было бы продолжить. Они особенно наглядно свидетельствуют о самых тесных профессиональных связях востоковедов республик Средней Азии и Закавказья с ленинградскими учеными. Постоянно расширяющаяся подготовка республиканских востоковедных кадров через аспирантуру и институт стажеров при ЛО ИВ АН — важнейшая часть нашего сотрудничества сегодня.

Обратимся, прежде всего, к цифрам. За последние два десятилетия в ЛО ИВ АН обучалось и повышало квалификацию 60 молодых востоковедов из республик. 48 человек обучалось в аспирантуре, 12 научных сотрудников работало в ЛО ИВ АН в качестве стажеров-исследователей. Наибольшее число аспирантов и стажеров направляли в ЛО ИВ АН Армения (20 человек), Азербайджан (9 человек), Таджикистан (7 человек), Казахстан (5 человек), Узбекистан (5 человек). У нас учились и работали также молодые специалисты из Киргизии и Туркмении, Украины и Литвы, Бурятии и Дагестана, из научных центров Казани. К аспирантам и стажерам следует добавить соискателей,

которые неоднократно работали у нас под руководством ведущих ученых ЛО ИВ АН. Как видно, объем педагогической и научно-методической работы весьма значительный. Подавляющее большинство наших воспитанников успешно трудится в качестве научных сотрудников республиканских институтов. Более тридцати из них стали кандидатами наук, а некоторые защитили уже и докторские диссертации. Есть среди них и заведующие секторами и отделами, руководители кафедр в вузах.

С точки зрения истории нашей науки интерес представляет проблематика диссертационных исследований и стажировки республиканской научной молодежи. Она свидетельствует о том, что специалисты ЛО ИВ АН, прежде всего, готовили республиканские научные кадры для разработки древней и средневековой истории народов Средней Азии и Закавказья, исследования процессов их культурного взаимодействия, а также для изучения исторических и литературных памятников на восточных языках. Залогом успешной подготовки в аспирантуре или в период стажировки всегда были и остаются те авторитетные научные руководители — сотрудники ЛО ИВ АН, которые с большим вниманием и ответственностью выполняли сложные обязанности научных руководителей аспирантов и стажеров. Немало сил отдали своим многочисленным ученикам из республик академик А.Н.Кононов, доктор истор. наук И.М.Дьяконов, профессор В.А.Лившиц, многие другие сотрудники ЛО ИВ АН, в том числе и те, кто безотказно консультирует научных сотрудников республиканских научных центров, которые в немалом числе приезжают в ЛО ИВ АН ежегодно, работают в нашей библиотеке, рукописном хранилище и архиве. Нередко эти консультации перерастают в рецензирование или редактирование завершенных работ.

Говоря о роли ленинградского востоковедения в развитии востоковедной науки в республиках, мы помним о профессорах и преподавателях Восточного факультета ЛГУ, востоковедах — сотрудниках Отдела Востока Государственного Эрмитажа, ленинградских Отделений институтов этнографии и языковедения АН СССР. Их значительный вклад в дело развития научного сотрудничества ленинградских востоковедов и их республиканских коллег заслуживает, конечно, отдельного рассмотрения.

В последние годы Президиум АН СССР регулярно направляет в республиканские научные центры ведущих ученых из головных институтов Академии наук. Во все республики Средней Азии и Закавказья много раз выезжали наиболее авторитетные специалисты ЛО ИВ АН СССР. Эти поездки ценны не только тем, что дают возможность максимально

конкретно организовать консультационную и лекционную работу ленинградских востоковедов. Не менее важно, что они позволяют на месте изучать богатый опыт востоковедных учреждений республик, предметно рассмотреть вопросы кооперации и координации. В свою очередь, все это способствует лучшей реализации общих планов Научного Совета по координации научно-исследовательских работ в области востоковедения, который ныне возглавляет директор ИВ АН СССР, академик Е.М.Примаков.

Опыт 60-70-х гг. наглядно свидетельствует о том, что сотрудничество ленинградских востоковедов с учеными-востоковедами республик Средней Азии и Закавказья успешно развивается как в плане обмена научными идеями и информацией, так и в важной области подготовки молодых востоковедных кадров. Научные и педагогические результаты этого сотрудничества являются значительным вкладом в развитие советского востоковедения. Тем самым ленинградские востоковеды 60-70-х гг., продолжая дело своих учителей, вносят свой вклад в развитие многонациональной культуры народов СССР.

О.Г.Большаков

ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ СРЕДНЕВЕКОВОГО БЛИЖНЕГО ВОСТОКА И ИРАНА^х

Основные социально-экономические закономерности развития едины для всех человеческих обществ, но, изучая их на материале какого-то одного общества, мы не можем быть гарантированы от опасности принять индивидуальные особенности развития за всеобщие. До сих пор мы вольно или невольно принимаем европейский путь развития за эталон, черты которого стремимся найти в истории средневекового Востока, хотя правильнее было бы рассматривать докапиталистическую историю Европы не как эталон, а как частный случай неизмеримо большего целого.

К сожалению, на этом пути лежит огромное препятствие: почти полная неизученность социально-экономической истории Востока, в частности Ближнего Востока и Ирана, о которых далее пойдет речь.

^х В основу данного текста положен доклад, прочитанный на всесоюзной конференции "Актуальные проблемы и основные направления исследования истории древнего и средневекового зарубежного Востока" 9.12.1981 г.

Долгое время его история сводилась к политической истории, которую в той или иной степени иллюстрировали примерами из области экономики. При этом вслед за средневековыми авторами предпочтение отдавалось впечатляющим рассказам о гигантских доходах и расходах халифов и других властителей, преувеличенным сведениям о численности населения и размерах городов и т.д. Анализ повседневной экономической жизни был недоступен из-за недостаточной изученности подлинных документов, но немалую роль играло также отсутствие у востоковедов вкуса к изучению социально-экономических отношений.

Советские историки уже в 30-40-х годах пытались подойти к проблемам изучения социально-экономической истории этого региона, но из-за узости источниковедческой базы, на которую они опирались, их выводы оказывались нередко приблизительными или чисто декларативными. Отчасти это объяснялось преимущественным вниманием к Закавказью и Средней Азии, о которых имеется мало документальных сведений экономического характера, но известную роль сыграло и общее состояние изученности экономической истории Ближнего и Среднего Востока вообще.

Возникшая тогда концепция, несколько дополненная (но не измененная) материалом, господствует в нашем востоковедении по сей день. Здесь нет нужды говорить о вкладе отдельных исследователей в ее создание и нюансах ее индивидуального истолкования, попробуем резюмировать ее в изложении двух лучших университетских учебников, в которых представлены взгляды основных школ востоковедов-историков, тем более, что в таких учебниках обычно излагаются устойчивые точки зрения.

Согласно этой концепции, феодальные отношения на Ближнем и Среднем Востоке (исключая византийские провинции, выпадающие из поля зрения востоковедов) зарождаются в III-V вв. н.э. В сасанидской державе это выражается в утверждении "государственной феодальной собственности на землю"¹ и возникновении феодально-зависимого крестьянства, складывавшегося из разорявшегося свободного крестьянства и посаженных на землю рабов.²

Превращение феодального способа производства в господствующий способствовало росту производительных сил: увеличивается производительность труда, расширяется площадь обрабатываемых земель, совершенствуется система орошения, растет население. Начавшееся отделение ремесла от сельского хозяйства приводит к возникновению феодального города. Ремесленники, зависевшие сначала от феодалов,

в XI в. освобождаются от зависимости, усиливается роль цехов, начинаются восстания горожан против засилья феодалов.³

Спецификой феодализма в этом регионе было господство государственной собственности на землю; взимаемой с нее поземельный налог являлся коллективной рентой класса феодалов, воплощенного в государстве. Развитие феодальных отношений состояло в постепенной передаче государственных земель или права на получение налогов с них феодалам за службу. Это условное землевладение имело тенденцию к превращению в безусловное и наследственное, с которой постоянно боролось государство в меру своих сил и возможностей.⁴

Все это очень напоминает ход развития феодализма в Западной Европе (кроме степени распространения государственного землевладения), но противоречит многим фактам конкретной экономической и социальной истории Ближнего Востока и Ирана, т.к. авторы строят эту концепцию социальных отношений умозрительно и к тому же отдавая приоритет социальным и юридическим установлениям перед экономической основой, на которой они строились.

Сказанное в значительной мере относится и к другим регионам Востока, поэтому представляется преждевременной попытка исследования типологии обществ средневекового Востока методом субъективных оценок специалистов⁵ — сумма частных ошибок не может быть достовернее слагаемых.

Действительно, если беспристрастно подойти к существующей концепции развития социально-экономических отношений в Иране и на Ближнем Востоке, то окажется, что основные понятия, на которых она построена, до сих пор не имеют точных определений.

I. Утверждение о господстве государственной собственности на землю покоится на факте взимания поземельного налога (хараджа) и пожаловании права сбора его за службу, приравняваемого дарению права собственности на землю. Но а) когда государство в других странах взимает налоги с каких-то видов частной собственности, то они не объявляются на этом основании государственной собственностью; б) государство нередко меняло систему налогообложения (то переводило ушровые земли в хараджные, то — наоборот) от чего совершенно не нарушались прежние отношения собственности. Кроме того, имеются несомненные свидетельства взимания налога с мельковых земель, следовательно, поземельный налог не обязательно является доказательством государственной собственности на землю и необходимо искать недвусмысленные критерии определения государственных земель.

2. Указанные здесь противоречия принятой концепции пытаются объяснить тем, что земли, принадлежавшие отдельным лицам, находились не в их собственности, а во владении, право же собственности на землю принадлежало все-таки государству. Но если земли, которые могли быть куплены и проданы и переданы по наследству, считать находящимися не в собственности, а во владении, то что же такое собственность?

3. Сами сторонники этой концепции признают, что фонд земель, находившихся в условном владении, то расширялся, то сокращался, и, добавим, что если брать период с VII по XVII вв., то никаких существенных изменений в системе социально-экономических отношений не произошло, — менялась больше терминология (если не считать резкого ограничения свободы при монголах), чем сущность институтов. Поэтому неясно, в чем заключалось развитие феодализма.

Поскольку же есть сомнение в том, что государственное налогообложение является признаком собственности государства на землю, то рушится вся стройность концепции. Прежде чем говорить о государственной собственности на землю, надо решить, в чем она заключается. Но и без этого ясно, что на мусульманском Востоке существовал значительный фонд негосударственных земель⁵. Необходимо тщательное исследование терминологии, обозначающей различные категории собственности и владения, с учетом того, что в разных источниках в разные периоды один и тот же термин может означать разные понятия.

Только договорившись о терминах мы сможем подойти к более конкретным осязаемым вещам, поддающимся физическому изучению и измерению. Однако и сейчас многие, казалось бы очевидные и принятые всеми истины, можно признать неверными или недоказанными.

Так, требует более веских доказательств, действительных для всего нашего региона, утверждение об уменьшении общественно-полезного труда рабов при переходе к феодализму, хотя найти прямые свидетельства подобного рода будет очень трудно.

Зато, рассматривая вопрос о прогрессе производства в этот период, мы можем рассчитывать на недвусмысленный объективный материал. Насколько мы можем сейчас судить, в III-VI вв. не происходит заметного совершенствования сельскохозяйственных орудий и агротехники. С еще большей уверенностью можно сказать, что площадь обрабатываемых земель с переходом к феодализму в целом не увеличилась (что не исключает изменений в отдельных районах). В Египте, по прямым

свидетельствам письменных источников, с XII по нач. XIX в. она оставалась неизменной, а по косвенным данным — она была такой же и в VI–VII вв. В Сирии и Палестине и Ираке, с IV по XIII вв. шло некоторое сокращение обрабатываемых земель (далее монгольский разгром нанес тяжелый удар и сокращение площади обрабатываемых земель произошло не в силу естественных внутренних причин). Сообщения историков о проведении новых каналов, на которых основываются утверждения о расширении площади орошаемых земель, фиксируют случаи восстановления ранее обрабатывавшихся земель и не могут использоваться для доказательства расширения посевов. Нет у нас данных и о заметном прогрессивном изменении агротехники; все доводы в пользу этого основаны лишь на факте появления новых культур, точнее распространения их из одного региона в другой в условиях халифата.

В свете этого не кажется странным, что тщательный анализ сведений письменных источников о количестве городов и их размерах, о соотношении городского и сельского населения в Египте и Сирии показывает, что сколько-нибудь опутимых демографических изменений также не происходит. Апелляция к размерам мировых столиц, вроде Багдада, неубедительна, тем более, что нередко используются явно завышенные оценки населения.

Таким образом оказывается, что появление новой системы социальных отношений, феодальных, не повлекло за собой принципиальных изменений в производительности труда, как следовало бы ожидать, если считать, что социально-экономические формации отличаются не только системой присвоения прибавочного продукта и социально-политическими институтами, но и уровнем производительности труда.

Остается предполагать, что принципиальные изменения следует искать в сфере эксплуатации, для чего необходимо проследить изменения в нормах эксплуатации различных категорий трудящихся, в первую очередь — крестьян, составлявших не менее 90% трудового населения. Но здесь мы снова сталкиваемся с нечеткостью терминологии и разнообразием даже в употреблении таких кардинальных понятий, как прибавочный и необходимый продукт, поскольку нет ясности, является ли последний величиной неизменной или зависит от среднего уровня жизни данного общества; а без этого рассуждения о том, присваивали феодалы только прибавочный продукт или прихватывали и часть необходимого, повисают в воздухе.

Рассмотренной концепции развития феодализма на Ближнем Востоке противостоит ныне точка зрения одного из лучших знатоков экономической истории мусульманского средневековья, согласно которой

мусульманский Восток в X в. по уровню экономического развития подошел к капитализму, но его развитию воспрепятствовала мусульманская система наследования, мешавшая концентрации капитала, и коммерческая деятельность государства и государей. Последовавшие затем политические неурядицы и связанные с ними голодовки и эпидемии привели к депопуляции Ближнего Востока, выразившейся в сокращении числа деревень и городского населения. Следствием этого явилось снижение цен на хлеб и рост реальных заработков трудящихся. Произошло также сокращение площади обрабатываемых земель и доходов государства.

При Буидах прекапитализм сменяется феодализмом, который в отличие от Европы складывается не в эпоху наибольшего упадка экономики, а в условиях развитого "прекапиталистического" общества. Более того, новый режим был привнесен на Ближний Восток со стороны. Маркс и Энгельс утверждали, что феодализм был порожден производительными силами тех стран, в которых он устанавливался. Здесь же мы имеем пример строя, наложенного на прекапиталистическую экономику, на которую он повлиял чрезвычайно разрушительно⁶. Городская буржуазия в течение нескольких веков пыталась бороться с феодалами, но была побеждена, "и эта борьба в течение трех веков была одним из лейтмотивов истории Востока".⁷

Отвергать возможность столь раннего зарождения капитализма на мусульманском Востоке только на том основании, что этого не могло быть теоретически, никак нельзя, тем более, что Аштор опирается на большой фактический материал. К. Маркс решительно возражал против теоретической предвзятости, указывая на приоритет конкретных исследований.⁸

Факты показывают, что ряд выводов Аштора неверен: неверно заключение о депопуляции Ближнего Востока после X в., неточны выводы о колебании цен на основные продукты питания и соответствующем изменении жизненного уровня. В действительности же цены и жизненный уровень колебались в зависимости от конкретных условий в одних и тех же пределах с VIII по XV в.; численность населения не претерпела заметных изменений, также как число городов и их средние размеры, видимо, не сократилась и площадь обрабатываемых земель (по крайней мере в Египте). Следовательно, нет оснований говорить о более высоком "прекапиталистическом" уровне экономики в X в., коль скоро мы не находим его в последующие века. Главная ошибка Э. Аштора и других сторонников этой точки зрения заключается в отождествлении купеческого капитала с капитализмом как способом производства.

Это не снимает необходимости политэкономической характеристики общества средневекового Ближнего Востока, основанной на конкретных фактах экономической истории, а не на умозрительных построениях, основанных на заданной идее. Именно в угоду таким построениям родились утверждения о появлении феодальных городов на Ближнем Востоке и в Иране вследствие развития разделения труда между ремеслом и сельским хозяйством, хотя на самом деле это разделение произошло на заре классового общества, когда и возникли города, а дальнейшее их развитие зависело от конкретных обстоятельств, которые и следует исследовать. Это, конечно, не исключает того, что в отдельных районах могло происходить первичное образование городов, нельзя только частные случаи делать общим законом.

Усиление политэкономического исследования социально-экономической структуры средневекового общества требует более широких и всесторонних нумизматических исследований. У нас же пока только среднеазиатская нумизматика находится на должном уровне, а обширный материал Ближнего Востока и Ирана, который можно хорошо увязать со сведениями письменных источников, исследуется только в связи с отечественной историей. Отстает и сама методика исследований.

Сложной, но необходимой задачей является исследование производительности земледелия в средние века, без чего трудно всерьез анализировать уровень эксплуатации в сельском хозяйстве и судить о преимуществах различных форм организации труда и отчуждения прибавочного продукта. Немыслимо без этого и решение вопроса о причинах замедленности экономического развития этого региона в средние века.

Не менее важно сейчас суммировать весь объективный материал, характеризующий социально-экономические отношения для всего периода средневековья, чтобы понять общую линию их развития и избежать генерализации тенденций, характерных для отдельных этапов, чтобы не потерять в разнообразии разновременных терминов одни и те же явления.

-
1. История стран Азии и Африки в средние века. М., 1968, с. 94.
 2. История стран Азии, с. II; История стран зарубежной Азии в средние века. Л., 1970, с. II5.
 3. История стран Азии, I24, I27, 258, 294, 296; История стран зарубежной Азии, с. I47, 344.
 4. История стран Азии, с. II2-II9, 266, 271; История стран зарубежной Азии, с. I4I-I42, 342-344, 360-361, 375-376.

5. Д.Б.Алаев, Опыт типологии средневековых обществ Азии. - В сб. Типы общественных отношений на Востоке в средние века, М., 1982.
6. E.Ashtor, A social and economic history of the Near East. L., 1976, 181.
7. Там же, с.114.
8. К.Маркс, Ф.Энгельс, Сочинения, изд. 2, т.19, с.120-121.

Е.И.Кичанов

СОСЛОВНО-КЛАССОВАЯ СТРУКТУРА НА СРЕДНЕВЕКОВОМ ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ (VII-X вв.)^X

"Главное, что требовали правила этики и морали "ли" от закона "лий", - пишет японский историк Китая проф. Миядзаки Итисада, - это, чтобы в семье и обществе были выделены социальные группы и были бы скупрулезно определены права старших в отношении младших и обязанности младших в отношении старших".¹ Правоспособность лиц определялась их социальным статусом: "чтобы быть лицом, человек должен ... раньше обладать статусом, - писал великий немецкий философ Гегель, - и "право есть поэтому во всяком случае не право лица, как такового, а лишь право особенного лица",² т.е. лицо определенного социального статуса, для средневековья всегда и везде принадлежавшего к тому или иному сословию.

Не имея своей, по выражению К.Маркса, "собственной истории" и отражая систему общественных отношений, право средневековых обществ своими средствами посредством установленных государством правовых норм отражало облик социальной организации общества. Он был закреплён в сословиях по определению "Советской исторической энциклопедии" "социально-правовых группах, каждая из которых отличалась своим юридическим положением".³ Таким образом, сословия реально отражали структуру социальной организации данного общества на момент ее закрепления в праве, социальную организацию, базирующуюся в том числе и на производственных отношениях, отношениях экономических и отношениях собственности. Если даже генетически вхождение в то или иное сословие имело основания личного порядка, само формирование социальных групп, из которых произошли сословия, было

^I В основу данного текста положен доклад, прочитанный на всесоюзной конференции "Актуальные проблемы и основные направления исследования истории древнего и средневекового зарубежного Востока" 9.12.1981 г.

теснейшим образом связано с имущественной, социальной дифференциацией общества (функциональная дифференциация — воины, земледельцы, жрецы и т.п. тоже были связана с имущественной, социальной) и с правом собственности одних членов общества на других. Сословия, имея форму бытования, закреплённую прежде всего в праве, не были и не могли быть обязаны своим происхождением только праву. В докапиталистических обществах, — указывал В.И. Ленин, — "различие классов фиксировалось в сословном делении населения, сопровождалось установлением особого юридического места в государстве для каждого класса.... Деление общества на классы обще и рабскому, и феодальному, и буржуазному обществам, но в первых двух существовали классы-сословия; а в последнем классы бессословные".⁴ Таким образом, В.И. Ленин прямо говорил о том, что сословное деление докапиталистических обществ "фиксировало различие классов", именно оно "устанавливало особое юридическое место в государстве для каждого класса", ибо существовали "классы — сословия", т.е. сословия, равнозначные классу, и, наконец, одно из принципиальных отличий добуржуазных обществ от обществ буржуазных состоит в том, что первые имели сословно-классовое деление, а последние только классовое. Значит сословное деление фиксировалось в тесной связи с классовым делением общества. Число сословий было больше числа классов, что определялось "разнообразием форм и методов внеэкономического принуждения".⁵

Далее. Марксистско-ленинское учение о классах признает наличие различных групп и слоев общества внутри одного класса, т.е. не считает классы за нечто монолитно однородное, признает наличие промежуточных прослоек между классами и выделяет в данном обществе на данный подвергающийся анализу период развития классы основные и неосновные. Те классы, существование которых "непосредственно вытекает из господствующей в данной общественно-экономической формации способа производства", следует считать основными.⁶ Это деление объясняется реальной сложностью социальной структуры того или иного общества, в котором наряду с основными классами, определяемыми формационной принадлежностью общества, существуют классы, отражающие бытование или прежних способов производства, или зарождение новых.

Следовательно, нет никаких методологических оснований рассматривать сословия только как социальные группы, выделенные действующим в данном обществе правом. Их закрепление в праве в конечном счете есть отражение многообразия форм производственных отношений

в данном обществе, признаваемых и зафиксированных данным обществом. Сословное деление не только может (вопреки критике в мой адрес Л.С.Васильева⁷), оно должно служить одним из важнейших критериев при анализе деления докапиталистического общества на классы. Подход к сословиям и классам как к "двум принципиально различным делениям",⁸ подход, которым руководствуется В.П.Илюшечкин, как мы только что показали выше, исходя из ленинской трактовки взаимосвязи сословий и классов в добуржуазных обществах, является методологически неверным по существу. В.П.Илюшечкин отвергает и как неправомерное "определение антагонистических классов ... по господствующей форме эксплуатации"⁹ только на основании справедливости с его стороны неприятия "эталонного подхода" - все древние общества рабовладельческие, все средневековые - феодальные, хотя вряд ли можно спорить с тем, что господствующая форма эксплуатации и именно она определяет основные антагонистические классы данного общества, и дело в том, что ее трудно выделить и, тем более, определить, а не в эталонном подходе, к которому, кстати, авторов нередко и подталкивают практические трудности анализа.

Не вступая в полемику с В.П.Илюшечкиным об истинном понимании того, что является классом, это уже дело специалистов по политэкономии и историческому материализму, я думаю, что его определение классового деления "по различному отношению членов общества к частной собственности на средства производства в процессе производства и распределения"¹⁰ грешит узостью подхода. Заметим, что ленинское определение класса не оперирует понятием "частная собственность". Частная собственность понятие историческое как понятие собственности вообще. В разных обществах и разных системах права оно имело различные объемы по отношению к тому, что мы понимаем под собственностью, в том числе и частной, по близким нам римскому праву и праву буржуазному. В.И.Ленин говорил лишь об "отношении ... к средствам производства", что, как мне представляется, отнюдь не равнозначно отношению к частной собственности, да и ленинское определение класса, позволю себе напомнить его - "классами называются большие группы людей, различающиеся по их месту в исторически определенной системе общественного производства, по их отношению (большей частью закрепленному и оформленному в законах) к средствам производства, по их роли в общественной организации труда, а следовательно, по способам получения и размерам той доли общественного богатства, которой они располагают. Классы, это такие группы людей, из которых одна может присваивать себе труд другой, благо-

даря различию их места в определенном укладе общественного хозяйства"¹¹ — требует от нас для выделения того или иного класса учета гораздо большего числа признаков, чем "отношение членов общества к частной собственности на средства производства". Это и историзм в подходе, установление особого места данной большой группы людей в исторически определенной системе общественного производства, учета того, как закреплено и оформлено законом отношение данной группы людей к средствам производства, их роли в общественной организации труда. И эта роль, что очень важно для анализа до-капиталистических обществ, а не только отношение к средствам производства, определяют способ получения и размер той доли общественного богатства, которой располагает данный класс.

Публичное противопоставление моего подхода к сословно-классовому анализу общества средневекового Китая и подхода В.П.Илюшечкина, предпринятое Л.С.Васильевым, вынуждает меня сделать вышеизложенные и нижеследующие замечания. Решение той или иной проблемы с принятых автором позиций при строгом следовании содержанию основных понятий, выдвинутых за таковые данным автором, всегда в принципе полезно. Да и любое дело имеет часто много сторон. В этом смысле полезна и интересна и работа В.П.Илюшечкина. Но ее результаты, выявление в старом Китае трех классов:

1. Эксплуататорского класса частных собственников,
2. Эксплуатируемого класса частнозависимых (лишенных целиком или частично собственности) и

3. Промежуточного класса мелких собственников¹² хотя и заслуживает бесспорно внимания, но не дает полного и в достаточной мере адекватного представления о классовой структуре обществ старого Китая. Оно лишено динамики, которая на деле была присуща китайскому обществу. Автор пишет, что с VI-V вв. до н.э. вплоть до второй половины XIX века антагонистическими классами традиционного китайского общества "являлись, с одной стороны, крупные земледельцы-рентополучатели, а с другой — эксплуатируемые ими рентосоздатели, т.е. крестьяне-арендаторы и несвободные работники (рабы, крепостные и оброчные невольники), занятые в сфере производства"¹³ На деле арендные отношения оформились и затем стали ведущими в Китае только с XI-XII вв. н.э., с династии Сун, явившейся своеобразным водоразделом в социально-экономической истории старого Китая. Как нам кажется, применительно к Китаю еще не пришла пора делать большие обобщения. Следует детально исследовать на разнообразном материале сословно-классовое деление Китая по отдельным ди-

настиям и эпохам, хотя бы таким, как до Хань (до II в. до н.э.), при Хань (II в. до н.э. – II в. н.э.), этой династии и этим четырем векам принадлежит исключительная роль в сформировании облика традиционного Китая, от Хань до Тан (III–VI вв.) в этот период чрезвычайно важным является появление надельной системы и появление вместе с ней многих трудных для нас вопросов, именно с этого периода Китай стал влиять на социальные структуры стран Дальнего Востока – государства Кореи и Японии, период правления династии Тан и Пяти династий (VII–X вв.), исключительно важный период Сун (XI–XIII вв.), период Юань – время первого всекитайского господства некитайской династии (XIII–XIV вв.), период Мин (XIV–XVII вв.) и период Цин – период второго всекитайского господства некитайской династии. В принципе только после этого могут быть сделаны достаточно основательные обобщения для всего старого, так называемого традиционного Китая.

В данном сообщении автор не претендует на создание какой-то генеральной схемы. Речь пойдет о сословно-классовом делении китайского общества VII–X вв. и о том, как сословно-классовая структура Китая, благодаря рецепции китайского права, оказала весьма существенное влияние на формирование сословно-классовой структуры Кореи и Японии в данный период. Моя задача облегчается тем, что летом этого года был опубликован мой доклад "Проблемы сословно-классового деления общества Тан VII–X вв.",¹⁴ прочитанный мною три или четыре года назад на одной из годовичных сессий ЛО ИВ АН СССР.

В танском Китае различалось около 10 сословий, для обозначения которых в праве употреблялось слово "сэ", имевшее значение "цвет", "вид", "категория". Очень возможно, что употребление слова "сэ" для обозначения социальной стратификации, в частности, сословия, не было исконно китайским, и имело индо-иранское происхождение. Уж очень велико совпадение его с древнеиндийским "варна" – "качество", "цвет", "категория", и по значению и употреблению с иранским эпохи сасанидов "пиштра". Современный тайваньский исследователь Дай Яньхуй полагает, что "употребляемый в законах-люй знак "сэ" выражает понятие класса".¹⁵

В представлении самого китайского общества VII–X вв., отраженном в праве, все члены общества делились на две большие социальные группы: людей добропорядочных, лично свободных, не находившихся в собственности частного лица или государства – лянжэнь, и людей "подлых", лично несвободных, находившихся в собственности или частного лица или государства – цзяньжэнь. Разделение фактически по принципу – несостоящие в чьей-то собственности и состоящие в чьей-

то собственности, и по форме идеологического отражения этого разделения в общественном сознании эти люди были расквалифицированы по принципу оценки их моральных качеств, считавшихся врожденными: добродетельности и благородства и подлости и низости натуры. Состояние личной несвободы, низости натуры было наследственным.

Круг лично несвободных людей в Китае УП-Х вв. четко очерчен. Это рабы-буцуй, и частные и казенные, частные лично несвободные люди гун-мастеровые, юэ-музыканты, гуаньху, цзаху, тайчан иньшэнчжэнь - музыканты Палаты жертвоприношений Тайчан: и так называемые "чанчжу" - "постоянно живущие", люди принадлежавшие буддийской сангхе. Здесь нет возможности характеризовать детально каждое из этих сословий, в принципе нет и особой необходимости, так как желающие могут ознакомиться с их характеристикой из опубликованных статей Е.М. Козиной, которая подготовила по этому вопросу диссертацию. *

Лично несвободные люди-цзяньчжэнь образовывали самый низший, эксплуатируемый класс китайского общества УП-Х вв. Этот класс делился на восемь сословий, перечисленных выше, в зависимости от объема прав, представленных тому или иному сословию, определяемых непосредственными способами их эксплуатации и внеэкономического принуждения. Таково было "различие их ... места в определенном укладе общественного хозяйства" у лично свободных лянчжэнь и лично несвободных цзяньчжэнь, что первые "присваивали себе труд" вторых, целиком или частично. Лично несвободные получали лишь ту долю общественного богатства, которую позволяли им получать лично свободные. Лично несвободные были или целиком лишены средств производства (музыканты, рабы, состоящие в услужении, ремесленники казенных мастерских, гуаньху, во время работы на казенных полях) или на неясных условиях могли иметь средства производства или были наделены ими и, будучи прикреплены к ним как люди лично несвободные, отдавали казне или хозяину большую долю своего труда или продуктов своего труда, чем такой же лично свободный производитель выплачивал в качестве налога государству. Они не играли никакой роли в общественной организации труда. Некоторые сословия этих людей, с большими, чем рабы-буцуй, кэньцуй, гун, юэ, гуаньху, цзаху, тайчан иньшэнчжэнь правами, исчезли к XIII в. Это было связано с тем коренным поворотом в экономике Китая при Сун, который привел к утверждению в земледелии и землепользовании арендных отношений, отношений арендатора, нередко лишенного своей земли и прикрепленного к земле хозяина, и крупного землевладельца, сдававшего землю в

аренду. Однако рабство, возникшее на заре китайской истории, существовало в Китае до XX века, по крайней мере, дважды при монгольском и маньчжурском завоеваниях получая импульсы для своего дальнейшего существования извне.

Можно предполагать, что в правосознании китайцев до X века различие между людьми лично свободными и лично несвободными было основным, это отчасти подтверждается и художественной литературой. В танских новеллах вы практически не встретите упоминания о крестьянине, зато там нередки упоминания о рабах.

Сложнее ответить на вопрос, кто считался лично свободным добропорядочным человеком лянжэнь? Это связано с тем, что есть сомнения в объеме этого понятия, связанные прежде всего с вопросом о том, включались ли в число тех, кто именовался лянжэнь, чиновники-гуань, или же это понятие относилось только к простолюдинам — байсин. А.Ю.Тюрин полагает, что понятие лянжэнь и байсин были тождественны друг другу.¹⁶ Его утверждение базируется на неточном толковании одного из общих положений кодекса Тан, гласящего в ряде статей, что если за то или иное преступление в кодексе не указана точная мера наказания для некоторых сословий лично несвободных людей, то они при наказании за данное преступление приравниваются к лянжэнь и получают ту же меру наказания, что и простые люди байсин. Тексты таких статей как раз свидетельствуют о том, что понятие лянжэнь было шире понятия байсин, ибо лянжэнь за один и тот же проступок наказывались неодинаково, прежде всего в зависимости от того, был ли этот лянжэнь — лично свободный чиновник — гуань или простолюдин-байсин и закон точно указывает, что если цзяньжэнь в наказании за данное преступление приравниваются к лянжэнь, то из числа лянжэнь они наказываются за данное преступление так, как наказываются простолюдины-байсин. Здесь нет нужды приводить другие тексты, из их анализа становится очевидным, что под лянжэнь — лично свободными понимался любой лично свободный человек, независимо от его сословной принадлежности в рамках лянжэнь, т.е. независимо от того, был ли он чиновником-гуань, простолюдином-байсин или монахом, в первую очередь буддийским или даосским. Любопытно отметить, что из работы А.Т.Периханян по сасанидскому праву стало очевидным, что близкая проблема существует и там. Раннесасанидское право знало понятие азатов (азатан), значившее "благородный" и представляющее собой прямую аналогию китайскому лянжэнь. Многие исследователи считают азат словом, обозначающим лично свободных людей в противоположность рабам. Именно в этом значении оно попало

в древнеармянский язык и использовано в армянском переводе "Библии" для передачи слова лично свободный, а греки сравнивали иранских азатов со своими свободными. Сама А.Г.Периханян не совсем согласна с этим и полагает, что термин азат прежде всего означал "члена знатного рода". Где истина, решат специалисты, нам важно подчеркнуть сходство иранского и китайского терминов и сходство нерешенной проблемы.

Сослаться на возможные связи индо-иранских социальных структур и социальных структур Китая I тыс. н.э., представится еще и третий случай. Однако следует сразу сказать, что спецификой Китая и Дальнего Востока в целом явилось то, что не жрецы, аристократия и воины в их сословном оформлении составили костяк господствующего класса и господствующее сословие лично свободных людей, а люди действительно состоявшие или считавшиеся на государственной службе, чиновники, наделенные должностями, рангами и титулами, почетными и титулами знатности. Сословие чиновничества-гуань отнюдь не ограничивалось самими чиновниками и членами их семей. Благодаря особому виду патронажа и привилегий, получившему в средневековом Китае наименование "тени" (инь),¹⁷ оно включало их родственников и свойственников различных степеней близости, определяемых законодательно установленными сроками ношения траура в случае смерти друг друга, при этом чем выше общественное положение лица, отбрасывающего "тень", тем большее число родственников укрывалось в этой "тени". В это же сословие была введена и клановая аристократия, которая, как отмечает В.В.Малыгин, не добилась "адекватного выражения своих привилегий в сфере политики и законодательства",¹⁸ а была адаптирована бюрократией, произошло ее, как выразился Д. Джонсон, "огосударствливание".¹⁹ Это "огосударствливание" аристократии через чиновничьи должности, ранги, почетные титулы и титулы знатности, инкорпорированные в общую систему рангов бюрократии, способствовали и подъему значимости самой бюрократии. Система "тени" гарантировала при этом сохранение основ аристократизма - родovitости. "Тень, - по определению автора тех лет Лу Сюань-гуна, - это возможность в соответствии со значимостью ранга оказывать протекцию и защиту своим сыновьям, а также внукам и правнукам".²⁰ Экономически господство бюрократии как могучей основы господствующего класса зиждилось на том, что служба - должность и чин определенного разряда (ранга) гарантировала твердый доход и уровень состоятельности, выражавшийся в жалованьи, свободном от уплаты налога и отработок в пользу государства по трудоповинности. Титул знатнос-

ти также гарантировал установленный законом земельный надел. Родовитые аристократические семьи, местные кланы, поставлявшие государству чиновников, жившие при бытовании патронимии по нескольким поколениям вместе (9 поколений, клан Чжан Гун-и при Тан), при условии, что они еще, помимо земель за титул знатности и чины по службе, имели земли в частной собственности, концентрировали огромные земельные богатства, получившие при Сун наименование "чжуан вань" — поместья. Именно из аристократии и чиновничества, обладавших поместьями с династии Сун начал складываться социальный слой китайских помещиков.²¹ Мы не будем более подробно описывать далее сословие чиновников, детальные характеристики его могут быть найдены в опубликованных статьях В.М.Рыбакова и его диссертации.

Вторым сословием лично свободных людей было сословие простолюдинов-байсин. Это сословие составляли крестьяне, ремесленники, торговцы, получившие образование, но не состоявшие на государственной службе люди-ши. Большинство в сословии байсин принадлежало крестьянам. Байсин представляли и большинство населения старого Китая. Их было и больше, чем людей, относящихся к классу лично не-свободных людей-цзяньжэнь. По документу, относящему к 762 г. в округе Шацжоу на 87 человек лично свободных людей приходилось четыре раба, т.е. 1 раб на 22 лично свободных человека, по материалам из Сичжоу (Турфан) 12 лично несвободных — 5 рабов и 7 буцзюй приходилось на 65 человек лично свободных, т.е. примерно один лично не-свободный на 5 лично свободных. По данным на 775 г. тяглые налогов-плательщики, т.е. в первую голову именно не чиновники и не лишены личной свободы люди составляли 60% от общей численности всех людей, занесенных в списки населения округов и уездов.²²

К сословию байсин относились и образованные люди, не состоявшие на государственной службе (ши). Поступив на государственную службу, они становились чиновниками. Право поступления на государственную службу, т.е. при наличии минимума образованности, требовавшейся для этого, перехода в сословие гуань, помимо ши, имели и крестьяне — нун. Ремесленники-гун и торговцы-шан как люди, по традиционным китайским представлениям, занимавшиеся своим делом с целью извлечения барыша, были лишены права сдавать государственные экзамены и поступать на государственную службу.

Сословие байсин дает повод сказать об исторически различных соотношенностях понятий сословия и класса в средневековых обществах. Сословие могло равняться классу (существовали "классы-сословия", В.И.Ленин) — сословие лично несвободных людей-цзяньжэнь, в

свою очередь делившееся на более мелкие сословия соответствовало эксплуатируемому классу лично несвободных людей. Сословие могло быть уже понятие класса, например, сословие рабов в классе лично несвободных людей или сословие чиновников-гуань в составе господствующего класса. И, наконец, сословие могло быть шире понятия класса, это сословие байсин в Китае I тыс. н.э., сословие, даже суперсословие лянжэнь, включавшее в свой состав два класса, как третье сословие во Франции, включавшее представителей двух классов — крестьянства и буржуазии. Богатые землевладельцы, не имевшие чинов, богатые крестьяне, имевшие достаточно земли, чтобы эксплуатировать чужой труд, экономически принадлежали к господствующему эксплуататорскому классу, хотя и относились к сословию простых людей. Это в равной мере касалось богатых купцов и ремесленников, эксплуатировавших чужой труд.

Отметим, что в сасанидском Иране в V в. земледельцы, ремесленники и торговцы также входили в одно сословие.

"Одно из отличий класса от сословия", — указывал В.И. Ленин, — состояло в том, что классы отличаются один от другого не юридическими привилегиями, а фактическими условиями".²³ Тяглые, лично свободные крестьяне-земледельцы, платившие государству поземельный налог, выполнявшие трудовую повинность и служившие в армии, не эксплуатировавшие чужого труда вместе с обязанными налогом и трудоповинностью ремесленниками и торговцами составляли второй эксплуатируемый класс китайского общества VII-X вв. Господствующий класс китайского общества этого времени включал в себя значительную часть сословия гуань (бюрократии) и богатых, эксплуатировавших чужой труд землевладельцев, торговцев и ремесленников из сословия байсин.

Третьим сословием, кроме гуань и байсин, в числе лично свободных людей были монахи. Их зажиточная часть тоже принадлежала к господствующему классу. Характеристикой класса является и известная неоднородность по социальному положению входящих в данный класс людей. Поэтому социальные границы класса менее четки, более расплывчаты, чем строго регламентированные законом границы сословий.

Хорошо известна активная, формирующая роль права. Такую роль сыграло китайское танское право после рецепции его в Корею и Японию. Под прямым его воздействием сословно-классовое деление общества Кореи и Японии на значительный период приобрело сходство с китайским при династии Тан.

В У-УП вв. в Корее в корейском государстве Когурё исследователи выделяют следующие сословия: знать, родовая по происхождению, из пяти основных старых родоплеменных групп, основавших это корейское государство, чиновничество, крестьянство-хахо и рабов-ноби.²⁴ Точно такое же сословное деление было в IV в. в другом корейском государстве Пэкче: знать, чиновники, делившиеся на 16 классов, крестьяне-минхо и рабы-ноби, казенные и частные.²⁵ Также лишь терминологически и в частности отличались в принципе сословия и в третьем корейском государстве Силла. Это были правящий род и аристократия, подразделявшаяся на пять разрядов, чиновники, простой народ-пхёнхо и рабы-ноби.²⁶ В 755 г. Корея была объединена под властью одного государства Силла.

Мы уже имеем свидетельство источников о наличии в Силла класса презираемых, лично несвободных людей - чхо (кит. цзянь). В нем различаются сословия рабов-ноби, путок (бупцй), хян и со, существо которых и китайские параллели, если они имелись, нам не ясны. В числе людей лично свободных в полном соответствии с китайской моделью выделяются чиновники, получавшие за службу земельные наделы нотып, аристократы господствующих групп Сонголь и Чинголь, подразделявшиеся на 9 категорий крестьяне и монахи.²⁷

Корея периода Корё (X-XIV вв.) дает еще большее сходство с китайской моделью. Общество делится на людей лично свободных-рянинов (кит. лянжэнь) и людей лично несвободных - чхонинов (кит. цзяньжэнь). В класс лично несвободных людей входили рабы-ноби, принадлежавшие как государству - конноби, так и частным лицам - саноби, и, что составляло корейскую специфику, представители некоторых "презираемых" профессий - мясники, бродячие актеры и т.п. Эта была та социальная группа, которая имела и в Японии и дожила до наших дней, образовав и ныне презираемую группу японского общества - так называемых буракумин.

Основу господствующего класса составляла бюрократия - чиновники янбан (кит. лянбань), термин означал две основные группы бюрократии - гражданских чиновников - мунгван и военных чиновников - мутван. В сословие янбан была инкорпорирована и аристократия. Сословие простых людей, именовавшееся лично свободными добропорядочными людьми-рянин, в полном соответствии с китайской моделью состояло из крестьян, ремесленников, купцов и получивших образование неслужилых людей.²⁸

В Японии в III-VII вв. господствовала клановая система удзи. В кланах выделялась их аристократическая часть, организованная в

иерархию особых званий кабанэ и рядовые члены кланов удзидито. Наряду с этим имелись рабы, а также лишенные личной свободы члены так называемых корпораций, бэ²⁹ (иероглиф бу из китайского буццой), бэ делились на томобэ (кит. пиньбу) и какибэ (кит. буццой). С 646 г., начиная с реформ Тайка, общество было разделено на лично свободных людей – рёмин (кит. лянминь), "общее полноправное население", по определению проф. Хондзё Эйджиро,³⁰ и лично несвободных людей – сэммин (кит. цзяньжэнь). Аристократия и чиновничество, по мнению советского историка О.Плетнера, не входили в число рёминов. Он относит рёминов к "социальным низам".³¹ Полноправное лично свободное население именовалось еще также – комин. Часть прежних лично несвободных "корпорантов" была освобождена и переведена в число простонародья – комин, часть из них, прежде всего ремесленники, была попрежнему лишена личной свободы и образовала особое сословие дзацукэ, кальку китайского цзаку. Положение дзацукэ было лучшим, чем у рабов, что отвечало и китайской схеме, поэтому японские историки менуют их "полусвободными".³² В классе лично несвободных людей Японии VIII и последующих веков мы находим сословие канкэ (кит. гуаньху), сословие рёкэ (кит. линху), несвободных людей, охраняющих императорские могилы. Это сословие не существовало в танском Китае, но известно до Тан. Это были казенные и частные рабы: казенные конухи и частные – синухи. Существовало также сословие частных лично несвободных людей кэнин (кит. цзя жэнь), неизвестное в Китае. Поскольку исследователи полагают, что "их положение было несколько лучше, чем положение ... синухи",³³ можно в известной мере сравнить японских кэнин с китайскими буццой и кэнкой. Количество рабов, определяемое в пределах от 5 до 20% населения Японии,³⁴ в отдельных районах страны было достаточно велико. По спискам населения деревень Кумоноуэ и Кумоносита уезда Отаги провинции Ямасиро в этих деревнях проживало лично свободных тятлых мужчин и женщин 161 человек, на них приходилось 78 рабов и рабынь³⁵ (726 г.).³⁵ В уезде Кагэ, в деревне Хабури из 44 членов одной семьи было 13 рабов, в деревне Кавабэ провинции Тикудзэн упоминается в документах семья, которая имела 39 чел. рабов. (702 г.).³⁶ В 701 г. по китайскому образцу в Японии была введена надельная система хандэн. С X в. в Японии, как и в Китае, стало активно формироваться система поместий – сёэн (кит. чжуанюань). Последующие социальные процессы в Японии, связанные с утверждением поместной системы, характеризовались, как и в Китае, с одной стороны исчезновением ряда сословий лично несвободных людей – сэммин, кроме рабов, и,

что определило специфику Японии, возникновением особого военного сословия буси. Люди ряда презираемых профессий — хинин (актеры и нищие), эта (кожевники и т.п.) выделяются в особую социальную группу, от которой позднее происходят современные буракумин.

-
- I. Миядзаки Итисада, Со-Эн дзидай-но хоси-то сайбан кико, отд.от., с. II.
 2. Гегель, Философия права. Перевод Б. Столпнера. М.-Л., 1934, с. 67.
 3. СИЭ, т. I3, 1971, с. 347.
 4. В. И. Ленин, Сочинения, том 5, с. 311, примечание.
 5. БСЭ, Словие, т. 24(I), с. 199.
 6. БСЭ, Классы, т. 12, с. 281.
 7. Социальные организации в Китае. М., Наука, 1981, предисловие, с. 6.
 8. В. П. Ильишечкин, Сословия и классовая структура обществ в древнем и средневековом Китае, — Социальные организации в Китае, с. 125.
 9. Там же.
 10. Там же, с. 128.
 - II. В. И. Ленин, Сочинения, т. 39, с. 15.
 12. Социальные организации в Китае, с. 142, 6
 13. Там же, с. 154.
 14. Е. И. Кычанов, Проблемы сословно-классового анализа общества Тан (VII-X вв.), — Социальные организации в Китае, с. 43-52.
 15. Дай Янь-хуй, Тан люй тун лунь, Тайбэй, 1964, с. 72.
 16. А. Ю. Турин, Формирование феодально-зависимого крестьянства в Китае. М., Наука, 1979, с. 15.
 17. О "тени" см. статью В. М. Рыбакова, Правовые привилегии и понятие тени, — Общество и государство в Китае. М., Наука, 1981, с. 58-74.
 18. В. В. Малявин, Аристократия раннесредневекового Китая и ее историческое значение, — Социальные организации в Китае, с. 38.
 19. D. Johnson, The medieval Chinese Oligarches, Boulder, 1977, p. 19.
 20. Цит. по Сотабе Сидзую, Ришурё-о тэсин-тосита Ни-Тю канкэй си-но канкю, 1967, с. 222.
 21. Liu Tien-wai, Some Thoughts on the Development of Chuang Yuan in the Medieval China, p. 19.
 22. Ikeda On, T'ang Household Registers and Related Documents, Perspectives on the T'ang, New Haven - London, 1973, p. 109, 146.
 23. В. И. Ленин, Сочинения, т. 2, с. 475.
 24. М. Н. Пак, Очерки ранней истории Кореи. М., 1979, с. 166-167.
 25. Там же, с. 174-175.
 26. Там же, с. 188-189.

27. Там же, с.211-216.
28. Ю.В.Ванин, Феодалная Корея в XIII-XIV вв. М., Наука, 1962, с.43-49.
29. М.В.Воробьев, Япония в III-VII вв. М., Наука, 1980, с.124-137.
30. Хондзё Эйdzиро, Социальная история Японии, М., 1927, с.31.
31. О.Плетнер, К изучению японского феодализма, отд.отт., с.178.
32. Хондзё Эйdzиро, Социальная история Японии, с.34.
33. Там же, с.37.
34. СИЭ, т.16, с.907-908.
35. Хани Горо, История японского народа, М., 1957, с.44-45.
36. Хондзё Эйdzиро, Социальная история Японии, с.39.

А.С.Мартынов

РЕЛИГИИ, "УЧЕНИЯ" И ГОСУДАРСТВО НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ В СРЕДНИЕ ВЕКА^X

В данном сообщении речь пойдет о существовании на Дальнем Востоке в средние века особого типа культуры, единственного в контексте всего мирового средневековья типа культуры, свободного от теологической доминанты. Думаю, что одного этого обстоятельства вполне достаточно для того, чтобы уделить данному аспекту духовной культуры стран Восточной Азии достаточно серьезное внимание. Вот та первая проблема, на которой бы хотелось остановиться. Но к этому надо еще добавить, что все страны, в которых культура подобного типа получила распространение, подверглись влиянию мировой религии, располагавшей богатейшим духовным арсеналом и способной дать свой ответ на любые запросы и потребности человека средних веков, начиная от самых отвлеченных философских построений и кончая самыми примитивными суевериями. Но буддизму, а речь идет, конечно, о нем, не удалось на Дальнем Востоке приложить на практике все свои возможности, не удалось, прежде всего, навязать теологическую доминанту культуре Китая и уничтожить влияние этой культуры в сопредельных с Китаем странах. Попытаться выяснить причины такой стойкости - вот вторая проблема нашего сообщения. И, наконец, особенности положения религий в странах подобной культу-

¹ В основу данного текста положен доклад, прочитанный на всесоюзной конференции "Актуальные проблемы и основные направления исследования истории древнего и средневекового зарубежного Востока" 9.12.1981 г.

ры и возможность возникновения там официальных систем воззрений, достаточно свободных от теологии — это третья проблема, которой нам бы хотелось коснуться, хотя бы в нескольких словах.

Может быть не лишним будет оговориться, что те особенности исторического развития стран Дальнего Востока, о который идет речь в данном сообщении, ярче всего проявились в сфере духовной культуры, а потому и рассматриваются нами преимущественно в этом плане, что отнюдь не означает, что эти особенности ограничиваются лишь сферой духовной культуры, и тем более не означает, что они порождены и сформированы данной сферой. Хочется подчеркнуть, что применительно к культуре Дальнего Востока, и, прежде всего, культуре Китая, рассматриваемой в общеисторической ретроспективе, мы вынуждены или, в другой модальности, мы имеем полное право говорить именно об ином типе культуры, а не о каких-то культурных особенностях, которым, как правило, ни один историк, занятый "серьезными проблемами", не придает никакого значения. Основные отличия этого типа культуры от культуры европейского образца, как нам представляется, можно свести к следующим, логически связанным между собой, чертам:

1) Главенство государства над религией, вплоть до жесткого административного контроля.

2) Прагматический подход к религиям.

3) Отсутствие теологической доминанты в духовной культуре.

Остановимся несколько подробнее на последнем моменте. Отсутствие теологической доминанты, в свою очередь, обуславливает три важнейшие характерные особенности культур данного типа:

а) светский характер идеального сообщества людей, на которое культура сориентирована,

б) светский характер доминирующего в данной культуре типа личности, ее агента и ее носителя,

в) светский характер доминирующих видов культурной продукции.

Несколько слов о каждой из этих черт на материале самой влиятельной на Дальнем Востоке культуры, культуры Китая.

Если в Европе средних веков цель и предел развития сообщества людей мыслился в виде "Града Божия" и его земной ипостаси — церкви, а светские власти никак не могли поднять свой статус выше оправдательной формулы "от бога" и никогда не могли искоренить глубокого убеждения, что настоящему христианину государство не требуется (см. Лютер), то в Китае все образованные люди считали общественным идеалом классическую античность (прежде всего, время

царствования императора Яо) и даже идеология наиболее радикальных революционных движений (например, Тайпиндао) не выходила из этих статистических рамок.

Вместо идеала средневековой Европы – человека праведной жизни – доминирующее положение в данной культуре занимал конфуциански, то есть светски, образованный человек, высшим видом деятельности для которого являлось служение государству, что ближе европейской античности, чем средневековью. Этот же конфуциански образованный человек являлся и основным деятелем культуры. Неразрывное единство культурной и государственной деятельности мыслилось не только как нормальное, но и как необходимое и наиболее плодотворное состояние, что нашло четкую формулировку у Чжу Си: "лишь участь и занимаясь управлением [людьми, можно достичь] полного проникновения в суть дел". Чжу Си был убежден в том, что те, кто приобрел с помощью учения "ясность ума Яо и Шуня", в силу этого смогут совершить дела, достойные Яо и Шуня. Невиданное в Европе "единство" культуры и власти нашло, пожалуй, наиболее странное воплощение в типичной для Китая фигуре чиновника-поэта. Причем, необходимо подчеркнуть, что это единство было органичным. Так, гениальному поэту сунского времени Су Дун-по вряд ли пришлось бы в голову сетовать на то, что служба отрывает его от "творчества", ибо настоящим и главным видом творчества для него было служение государю в качестве "великого сановника", хотя и как поэт, и как мыслитель он прекрасно знал себе цену, но, будучи верным последователем доктрины "совершенномудрых" в данном вопросе, полагал, что остальными видами творчества следует заниматься лишь тогда, когда нет возможности заниматься главным или когда необходимо отдохнуть от него.

Характер доминирующего типа личности естественно отражался и на характере основных видов культурной деятельности, которые закономерно оказывались лишенными столь характерной для Европы средних веков теологической доминанты. Если говорить о памятниках письменности этого периода, то в них можно выделить три главные темы: а) история, понимаемая в Китае как история своего, "срединного", государства, а в истории – смена периодов "порядка и беспорядка", б) комментирование классических текстов, в которых доминировала та же тема, по которой вся конфуцианская доктрина иногда называлась учением "о порядке и беспорядке" (так, вся средневековая китайская образованность могла быть определена как знание о "порядке и беспорядке, о Лао и Чжуане и о Шакьямуни"), в) литера-

турно-художественные произведения, где наиболее знаменательным отличием от Европы средних веков будет, пожалуй, не только отсутствие литературно-художественных произведений с теологической направленностью, но и наличие невиданного количества поэтической продукции, в которой главное место принадлежало лирической поэзии, воспевающей природу. Если Европа средних веков видела прекрасное и возвышенное в разнообразных победах духа над плотью, то Китай того же времени полагал, что красота открывается, прежде всего, при лицезрении космической панорамы природы, когда особенно наглядным становится величие двух основных частей мироздания — Неба и Земли — и когда пронизательный взор улавливал "скрытую красоту эфиров и предметов" (цзи сянь чжи мяо). Все это, естественно, нашло отражение и в поэзии того времени.

В соответствии с двумя главными опорами — космосом и государством — дальневосточный тип культуры выработал две главные модели времени, весьма резко отличавшиеся от европейских. Вместо европейской теологической линейности, получившей в европейской культуре наибольшее развитие в результате воздействия христианства, на Дальнем Востоке мы сталкиваемся либо со спокойным "космологическим" циклом, либо с историческим, "государственным", временем, членившим историю на династии и отдельные царствования, а эти последние — на отрезки, различающиеся по девизам правления, которые, на самом деле, были скорее идеальной программой, чем просто произвольно выбранным обозначением определенного отрезка правления. Наличие этих девизов правления является одним из наиболее характерных признаков культуры дальневосточного типа, культуры, лишенной теологической доминанты.

Столь тесно связанная с государством, с политической историей модель времени вкупе со столь же непосредственной зависимостью от судеб государства жизни и творчества чиновников-литераторов определили и традицию — по династиям (а иногда и более дробную, по девизам отдельных царствований) — периодизацию литературы, которая доставляет столько хлопот некоторым ее современным исследователям, предпочитающим членить литературный процесс на основе более фундаментальных соображений, более глубоких закономерностей общественного бытия, чем политическая история. Все упомянутые выше отличия духовной культуры Дальнего Востока от Европы средних веков совершенно явно зависят от двух факторов: государства и религии, мировой религии, в первую очередь. Взаимоотношения между религией и государством в этом регионе резко отличались от привычных нам от-

мошений европейского типа. Естественно возникает вопрос, в чем же заключена причина этого отличия, в характере государства или мировой религии, влиянию которой подверглись страны данного типа культуры. На этот вопрос можно ответить вполне определенно, ибо развитие культуры в сфере действия одной и той же мировой религии, в данном случае речь идет о буддизме, могло принимать весьма различные формы, в чем можно убедиться, сравнив определенные моменты истории буддизма в трех странах: в Китае, Японии и Тибете. Смысл и правомерность подобного сравнения основана, прежде всего, на том, что все три страны в сопоставимые отрезки времени испытали на себе воздействие одной и той же мировой религии — буддизма — и что взаимодействие автохтонной культуры с буддизмом привело в этих странах к образованию трех весьма отличных друг от друга культур, культур с различной исторической судьбой, и, что особенно бросается в глаза, с различными возможностями и различными способами перехода от традиционной культуры средних веков к новому времени, где бы этот порог ни расположила для них история. Две из них — китайская и японская — могут быть отнесены, при всем их различии, к одному типу культуры, характерной чертой которого является отсутствие теологической доминанты, в то время как тибетская по типу своему оказалась намного ближе к культуре Европы средних веков. Используя уже приведенный нами набор признаков, тибетскую культуру можно охарактеризовать следующим образом:

- 1) Главенство религиозной организации над политической, нашедшее наиболее полное воплощение в теократии.
- 2) Прагматический подход церкви к политической организации.
- 3) Полное господство теологии в духовной культуре, что нашло выражение и в совершенно противоположном характере трех выделенных нами выше для дальневосточной культуры признаков:
 - а) духовный характер идеального сообщества людей, на который данная культура сориентирована,
 - б) духовный характер доминирующего в данной культуре типа личности, ее агента и ее носителя,
 - в) духовный характер доминирующих видов культурной продукции,
 - г) теологическая интерпретация смысла исторического процесса, трактуемого, прежде всего, как история распространения буддийской "доктрины", дополненная соответствующей моделью времени и соответствующей хронологической системой — "данцзий реумиг" то есть "хронологией доктрин", обусловившая и наиболее распространенный вид исторических сочинений — "чжой чжун" то есть сочинений о возникновении и развитии учения Будды.

Несомненно, определенные периоды проникновения и развития буддизма в этих трех странах имеют много общего: патронаж двора и смена его государственными гонениями, сложные взаимоотношения с представителями местных религиозных традиций, оппозиция аристократии дворцовым начинаниям, монументальное строительство, призванное в наглядной форме продемонстрировать торжество новой религии, составление соответствующих официальных документов, закрепляющих статус новой религии в общества. Эти документы отличались иногда удивительным, текстуальным сходством. Исследователи давно обратили внимание на поразительные текстологические совпадения двух важнейших государственных документов — так называемой "Конституции" принца Сётоку и кодекса общественной жизни, приписываемого тибетскому царю Сронгцзангамбо. Вторые статьи обоих документов, совпадая почти текстуально, предписывают почитание "трех драгоценностей" буддизма. Что же привело к столь резким отличиям в культуре этих стран?

Политическая история трех стран подсказывает такой ответ: они были обусловлены различной судьбой государства в этих трех странах. В Тибете после смерти гонителя буддизма царя Лангдармы (IX в.) наступает длительный период раздробленности. Затем государственное единство воссоздается ламами Сакья (XII-XIII вв.) уже на совершенно иных началах. За этот период Китай и Япония пережили много политических потрясений, но ни та, ни другая страна не знали столь долгого периода раздробленности на столь мелкие части, а главное — не знали воссоздания государства на иной основе. Остановимся несколько подробнее на этом моменте. Ко времени проникновения буддизма в Китай, Тибет и Японию в каждой из этих стран институт монархии располагал определенным сакральным фондом, который выполнял функцию легитимации высшей власти. О Японии в этом плане говорить много не приходится. Потомки богини Аматэрасу перестали быть таковыми на нашей памяти. Относительно добуддийской сакрализации монархии в Тибете после работ Дж.Туччи, Р.Стейна и А.Макдональд не должно возникать никаких сомнений. Наименее нагляден этот фонд в Китае, ибо там он прикрыт во многих отношениях более заметной конфуцианской доктриной, столкновения которой с буддизмом могут показаться полностью исчерпывающими проблему взаимоотношений этой религии с местной культурой. Но это, по нашему мнению, не совсем так. Что же относится к сакральному фонду китайской монархии? Это, кроме хорошо известного культа Неба и Земли, поклонение "ста духам" или "массе духов", то есть всей совокупности духов природы, о которой

говорится еще в классическом конфуцианском тексте "Щуцзин" ("Книга документов", гл. "Каноны Щуня"). Надо сказать, что в Китае и Японии, где поклонение важнейшим из "ста духов" было первейшей обязанностью государя, введение буддизма было воспринято некоторыми сторонниками местных верований как практика с точки зрения государственных интересов весьма сомнительная. Любопытно, что несмотря на все несходство местных верований китайская и японская антибуддийская "государственная" реакция на введение буддизма имела весьма сходный характер и даже, как свидетельствуют прямые заимствования в японской летописи "Нихон-сёки" из китайского сочинения "Лян гаосэн чжуань" ("Жизнеописание выдающихся монахов, составленные при династии Лян"), могла быть выражена одними и теми же словами. Нежелание местных тибетских "демонов" примириться с религией Шакьямуни придали истории распространения буддизма в Тибете весьма драматический характер, поделив ее на два периода: раннее распространение и позднее распространение. Местные верования, на которые опиралась монархия, держались довольно долгое время. Интересно, что в преамбуле китайско-тибетского договора, заключенного в 821-822 годах, как показал Р.Стейн, при описании происхождения и характера власти, несомненно, "божественной власти", тибетского государя невозможно обнаружить каких-либо следов влияния буддизма, тогда как со времени деятельности первого распространителя буддизма в Тибете - Сронгцзангамбо - прошло к тому времени почти двести лет. Но во время политической раздробленности связь между высшей властью и местными верованиями была полностью утрачена и патриархи Сакья, как уже упоминалось выше, приступили к объединению страны, опираясь уже исключительно на "ученье Шакьямуни".

Иной была история взаимоотношений буддизма с местными верованиями в Японии. Несмотря на то, что по временам буддизм добивался на японских островах официально более высокого положения, чем местная религия (синто), несмотря на то, что буддизм предпринимал колоссальные усилия, чтобы совместиться с синто и заменить его (доктрина "Хон-дзи суйдзяку"), синто отстояла свою самостоятельность, благодаря чему институт монархии сохранил свой независимый от буддизма сакральный фундамент, свой независимый от буддизма сакральный статус, что позволило ему сохранить и независимость своих действий по отношению к буддизму. В некоторые периоды истории Китая буддизм был близок к тому, чтобы стать государственной религией. К таким периодам обычно относят династию Лян (502-557). Сюда можно добавить и годы царствования императрицы У-хоу, когда буддийская

ориентация монархии оказалась закрепленной в почетном титуле императрицы (Цзи пегу тянь цэ цзинь лунь шэн шэнь хуан-ди - Святой и божественный император, вращающий золотое колесо и получивший небесное назначение, Майтрея, превзошедший древность) и в названии ее годов правления "тянь шу", то есть "данное Небом" (690 г.). Под "данным Небом" имелся в виду буддийский апокриф, в котором содержалось предсказание прихода к власти "совершенномудрой императрицы". Но подобные взлеты буддизма были преходящим явлением в долгой истории существования доктрины Шакаямуни в Китае. Более закономерным был утилитарный подход государства к буддизму. И, хотя влияние буддизма на общественную жизнь в Китае трудно переоценить - это учение воистину обладало удивительным свойством проникать повсюду - буддизму не удалось проникнуть в сакральный фундамент китайской монархии. Культ сакрализованного космоса, представленный на низших ступенях административной иерархии алтарями божеств Земли и Злаков, ветра, облаков, грома, дождя, гор и рек и всех остальных духов природы (специальный алтарь литань), а на высших - императорскими жертвоприношениями Небу, Земле и всем тем духам, которые самим же этим государством и были выделены из огромной совокупности народных верований и включены в официальный государственный пантеон, этот культ, не обладавший, по сути дела, никакой мало-мальски разработанной теоретической базой, оказался совершенно непроницаемым для буддизма. Именно эта система верований и служила в первую очередь сакральным фундаментом государства, именно она-то и оказалась для буддизма неприступной крепостью, которую он так и не смог овладеть.

Государства, обладавшие как в Китае и Японии независимым сакральным фундаментом и занимавшие по уровню сакральности более высокое положение, чем проникая туда мировая религия, наложили свой отпечаток на историю религии в этих странах. Среди наиболее характерных черт истории религии в этих странах можно упомянуть:

- 1) Диспуты о статусе различных религий, о достоинствах и недостатках различных религий, о выборе религий для императорского патронажа и о трактовке одних и тех же проблем различными религиями.
- 2) Выбор и утверждение из всей совокупности народных верований определенного числа божеств для официального, "государственного" пантеона. Награждение этих божеств почетными титулами и званиями и их разжалование.
- 3) Существование различных религий, из которых ни одна не могла претендовать монопольно на прихожан, что в результате приводило к

отсутствию в этих странах такого важнейшего для Европы средних веков понятия, как "вероисповедание".

Мы не останавливаемся здесь специально на жестком административном контроле над церковными организациями со стороны государства, поскольку это не относится непосредственно к сфере духовной культуры.

Непосредственная сакрализация государства и прагматический подход его к религиям как к одному из вспомогательных средств управления породил в этом регионе весьма необычное для мирового средневековья явление — официальное мировоззрение, лишенное теологической доминанты, представленное прежде всего доктриной "совершенномудрых". В этом есть своя логика: если государство "десакрализует" религии, трактуя их всего лишь как учения, если оно само по себе сакрально, если оно утверждает и подтверждает свою сакральность в официальном культе, то у учений обязательность включения в свою систему воззрений сакрального элемента отпадает. Конфуцианство, по нашему убеждению, не потому совершенно не интересуется религиозными проблемами, что китайцы по своей природе были склонны к атеизму уже в средние века, а потому, что государство удачно отделило "государственный культ" от "государственного мировоззрения", а точнее будет сказать, от учения об управлении государством. То, что речь в данном случае идет именно о разделении различных сфер, а не о противостоянии мировоззрений, можно продемонстрировать на подходе конфуцианцев к культовым функциям. Последователи совершенного мудреца из княжества Лу охотно занимались по долгу службы различными утвержденными государством жертвоприношениями и написали огромное количество текстов, предназначенных для этих целей, но к элементам культа в рамках своей доктрины относились очень настороженно. Нечего и говорить о различных народных верованиях, не получивших государственного одобрения. Но основное свое внимание, как мы уже говорили выше, конфуцианцы уделяли практической государственной деятельности, всячески способствуя достижению эры "совершенного правления" и наступлению годов "великого спокойствия". Здесь, разумеется, мы имеем в виду выработанные в сфере культуры модели поведения, а не конкретную социальную реальность.

Итак, отделение "государственного культа" от "государственного мировоззрения" позволило последнему обходиться без теологической проблематики, а господство этого мировоззрения в образовании

и повседневной государственной деятельности привело к уникальному для мирового средневековья явлению – возникновению и развитию в ряде стран Восточной Азии средневековой духовной культуры, лишенной теологической доминанты.

О.Ф.Акимущкин

"ТРАКТАТ О КАЛЛИГРАФАХ И ХУДОЖНИКАХ"
КАЗИ АХМАДА КУМИ. ПЕРВАЯ РЕДАКЦИЯ

35 лет тому назад проф.Б.Н.Заходер опубликовал русский перевод "Трактата" Казии Ахмада Ибрахими Куми.¹ Спустя 12 лет в Вашингтоне вышел из печати английский перевод этого же сочинения, выполненный проф.В.Ф.Минорским.² Этот замечательный труд сразу же привлек к себе внимание специалистов, которые с тех пор широко используют его в своих исследованиях по истории персидской миниатюры, каллиграфии и искусству рукописной книги. Сведения, содержащиеся в "Трактате" значительно расширили наши представления о масштабах книжного дела и объеме книжной продукции, о престижности труда мастеров рукописной книги и о степени популярности художественной рукописи в Иране и сопредельных странах в средние века.

Нельзя сказать, чтобы имя Казии Ахмада не было известно специалистам до выхода в свет указанных переводов: о нем и его двух сочинениях ("Трактате" и исторической хронике "Хулāsат ат-таварих") говорилось с разной степенью полноты в статьях В.Хинца (1935 г.), Кларн Эдвардс (1939 г.), Зохры Да'и-заде, Ш.Калири и Г.Сарвара (1938, 1939, 1943 гг.), Х.Нахчевани и А.Хансари-Сухайли (1938 и 1939 гг.). В наши же дни после издания переводов, а особенно после публикации текста "Тулистан-и хунар" (Розарий таланта)³ - второй редакции трактата Казии Ахмада о мастерах калама и кисти - интерес историков и источниковедов все более стало привлекать его историческое сочинение "Хулāsат ат-таварих" (Краткая суть летописей). Этот труд был частично издан в исследованиях Х.Мюллера (1960, 1964 гг.) и Эрики Глассен (1970 г.) в ФРГ, как источник он был рассмотрен в статьях О.Атаева (1975 г.), Ш.К.Аскеровой (Мамедовой и О.А.Эфендиева (1976, 1977 гг.) в СССР и Э.Эшраки (1975 г.) в Иране.

В настоящее время "Трактат" Кази Ахмада представлен тремя списками первой редакции (Музей Салар-Джанг в Хайдарабаде, ГМИИ в Москве, ЛО ИВ АН СССР в Ленинграде) и шестью списками второй (Музей Салар-Джанг в Хайдарабаде, в частных собраниях А.Икбала, Х.Нахчевани, М.Байани, А.Хансари-Сухайли и А.Гулчина-Ма'ани в Иране). Попутно отметим, что из пяти "иранских" списков три последних являются копиями с рукописи из собрания Х.Нахчевани.

Кази Ахмад Ибрахими Куми б.Мир мунши Шараф ад-Дин ал-Хусайн ал-Хусайни ал-Кумми (род. в Куме 17 раби I 953/18 мая 1546 г.) происходил из весьма почтенной семьи потомственных государственных чиновников, представители которой (как с отцовской, так и материнской стороны) из поколения в поколение с рождения готовились к чиновничьей карьере и, шагая по ступеням иерархии, занимали высокие посты в бюрократическом аппарате. Такая же судьба была уготована Кази Ахмаду, и он весьма успешно продвигался по запрограммированному жизненному пути. Кази Ахмад не был, как полагал Б.Н.Заходер, литератором, сочетавшим творческую работу с рутинной службой мелкого чиновника. В средневековом Иране (особенно в период правления династии Сефевидов) многие чиновники его ранга не без успеха обращались к литературному труду, потому что, готовясь к карьере мунши, они основательно штудировали стилистику, логику и риторику, а также были хорошо знакомы с трудами своих предшественников.

Кази Ахмад как по своему происхождению, так и по постам, которые он занимал, принадлежал если не к элите сефевидской бюрократии, то, несомненно, входил в близкий к ней разряд высших чиновников: после гибели его патрона Султан-Ибрахима-мирзы в 984/1576 г. мы встречаем его в окружении шаха Исма'ила II (984-985/1576-77 гг.), который поручил ему написать историю правления дома Сефевидов от Исма'ила I (907-930/1501-1524) до его дней включительно; после смерти шаха он в числе приближенных Хамза-мирзы (ум. 994/1586г.) - второго сына Мухаммада-Худабанде (985-995/1577-1587 гг.) - сопровождает его в многочисленных военных предприятиях; в месяце зу-л-хиджа 988/январь-февраль 1581 г. он получил пост везира при главном садре империи и должность начальника департамента шариятских сборов, которые сохранялись за ним до начала месяца сафара 1007/начало сентября 1598 г., когда Аббас I (995-1038/1587-1629) сместил его по навету клеветника.

Согласно колофону автографа первой редакции "Трактата" (ныне в собрании Музея Салар-Джанг, шифр Т-К.1.), Кази Ахмад завершил

его после двух лет работы 9 зу-л-хиджа 1004/4 августа 1596 г.

Судя по приписке, сделанной рукой автора на форзацном листе этой рукописи, 5 сафара 1005/28 сентября 1596 г. он был принят Аббасом I и преподнес патрону копию сочинения. В результате Кази Ахмад получил должность калантара. Таким образом логический вывод Б.Н.Заходера о дате завершения сочинения в 1005/1596-97 г. оказался почти безошибочным.

Все сохранившиеся списки этой редакции подтверждают, что Кази Ахмад не дал названия своему труду, оно появилось лишь во второй редакции. Обиходное название - "Трактат о каллиграфиях и художниках" - чисто описательно-атрибуционное и опирается на авторское высказывание в дибаче.

Композиционно "Трактат" построен по следующей схеме, отработанной уже в сочинениях его предшественников: авторское предисловие (дибаче), введение (мукаддима) о появлении калама и создании письма, глава (фасл) I о мастерах почеркового стиля сулс и тех почерках, что с ним соотносятся; глава II о почерке та'лики; глава III о почерке наста'лики; заключение (хатиме): биографии художников, позолотчиков, оформителей книги и переплетчиков.

По своему содержанию и назначению "Трактат" является биографическим словарем творцов рукописной книги, в который Кази Ахмад включил сведения о традиционно наиболее известных мастерах прошлого, добавив к ним своих современников - тех, чьи произведения еще при их жизни пользовались наибольшей популярностью среди ценителей, знатоков и профессионалов. Заметим при этом, что архитектура "Трактата" в его первой редакции очень близка структуре предисловий к альбомам (муракка'), содержавших отдельные образцы (кит'а) художественного письма и миниатюры, практика составления которых получила широкое распространение среди элитарных слоев Сефевидского государства. Создается впечатление, что "Трактат" Кази Ахмада представляет собой как бы детальное и пространное предисловие к никогда не составлявшемуся альбому.

Выше отмечалось, что нам пока известны три списка первой редакции сочинения. К сожалению, все они имеют дефекты. Автограф (X) имеет лауну в два листа после л. I. Список ГМИНВ(М) содержит лауну в один лист, после л. 72 в нем оборван последний лист с текстом авторского колофона и пометой переписчика. Больше всех пострадала рукопись В4722 из собрания ИВ АН СССР(Л). В ней нет полностью дибаче и почти всего мукаддима (от него осталось только 8 слов), нет заключения, после л. 19 лауна в три листа и пере-

биты листы (правильный порядок: лл. I7a-I9б, I5a-I6б, Ia-б, 3a-7б, 2a-б, 20a-84б, 8a-I4б). В целом, в списке отсутствует I6% текста сочинения.

Наличие автографа, казалось бы, полностью снимает все вопросы, связанные с изданием текста первой редакции. Однако, сопоставляя текст этой редакции, представленный в списках X, M, Л, мы выяснили, что Кази Ахмад, поднеся экземпляр сочинения Аббасу I, не поставил тем самым последнюю точку в "Трактате". Он продолжал работать над ним, пополняя его новыми сведениями и материалами до сафара 1007/ сентября 1598 г., когда он из-за навета Мир Садр ад-Дина Мухаммада Казвини попал в опалу, был снят со всех своих постов и поневоле уехал в свой родной Кум, откуда переехал в Индию.

Если в рукописи X имеются заметки о I40 каллиграфях и 35 художниках, то в рукописях M и Л, которые идентичны по порядку следования представленных в них биографических заметок, их число соответственно возрастает до I54 и 37, т.е. на I6. Кроме того Кази Ахмад почти полностью инкорпорировал в своем труде стихотворный трактат Султан-Али Машхад (ум. 926/I520 г.) об искусстве художественного письма. Последний, согласно публикации Г.И. Костыговой,⁴ содержит 273 бейта, вариант нашего автора насчитывает 269. Вместе с тем поразительно, что список Л, весьма близкий по своему тексту к рукописи M, содержит особые дополнения к ней помимо общих для нее и M дополнений к X. Так, в рукописи Л на лл. 73a-75a помещены рассказы о шести мастерах калама, начиная с Мухаммад-Хусайна и кончая Мир Имадом ал-Хасани, о которых также говорится в рукописи M (с. I20-I23). Однако в Л имеются более поздние уточнения и дополнения, отсутствующие в M.

В этой связи встает вполне закономерный вопрос: сам ли Кази Ахмад внес эти последовательные дополнения в свой труд и где гарантии тому, что этого не сделал какой-либо мунши, не менее его осведомленный в данном вопросе? Вторая редакция труда, названная автором "Тулистан-и хунар" и завершенная, видимо, в I0I5/I60б-07 г., подтверждает, что все уточнения, дополнения и исправления, которые мы наблюдаем в тексте рукописей M и Л по сравнению с автографом X и в Л по сравнению с M, носят авторский характер и все сохраняются в тексте второй редакции (рукопись Т-К.2, Хайдарабад, музей Салар-Джанг) за очень редким исключением.

В этой связи можно представить хронологическую последовательность работы Кази Ахмада над текстом первой редакции "Трактата" в следующем виде: автограф X, затем текст рукописи M и, наконец,

текст рукописи Л. Эта работа, видимо, заняла у него около двух лет.

Вновь обратившись к своему труду вдали от двора, в Индии, он создал вторую редакцию, основательно переработав первую. Переработка выразилась в следующем: 1. Сочинение получило название - "Гулистан-и хунар". 2. Кази Ахмад снял пассаж из введения, в котором он восхвалял Аббаса I и в котором сочинение было адресовано последнему (факт редчайший в истории персидской средневековой словесности!). 3. Было снято также посвящение Фархад-хану Караманлу (убит по приказу Аббаса I 27 мухаррама 1007/30 августа 1598 г. сипахсаларом Ирана Аллахверди ханом). 4. Композиционные изменения: снято дибаче; при этом несколько расширен текст мукаддима; добавлена четвертая глава (фасл), которая по своему содержанию представляет собой прежнее заключение; написано новое заключение, содержащее рецепты составления красок, туши, цветных чернил и т.п. 5. К биографическим заметкам было добавлено еще 20 биографий мастеров калама и кисти, 6 же биографий из прежней редакции было опущено. Всю эту работу Кази Ахмад проделал между 1007/1598-99 и 1015/1606-07 гг.

Таким образом, принимая во внимание изложенное выше, при издании текста первой редакции труда не представляется возможным ограничиться только автографом - рукописью X, поскольку в ней интересующий нас текст не представлен в окончательно завершенном беловом авторском варианте. По-видимому, в тех случаях, когда при работе над тем или иным текстом мы располагаем рядом списков сочинения, которые (расположенные в хронологическом порядке) последовательно дополняют и уточняют текст, представленный в предшествующем по времени списке, то функцию опорного, или основного списка издания будет выполнять либо автограф последнего варианта сочинения, либо копия с него. Автограф же первого (или промежуточных) варианта будет иметь относительное значение, бесспорно важное, но не решающее. В подобной ситуации такой автограф явится основой для изучения движения и изменения текста сочинения в последующих его вариантах, от первоначального к конечному, т.е. к такому беловому экземпляру, который автор счел окончательным и более к нему не обращался.

Анализ имеющихся в нашем распоряжении списков показал, что рукопись Л, содержащая текст "Трактата" с последними по времени авторскими дополнениями, не может быть положена в основу издания из-за своей дефектности. В этой связи предпочтение было отдано

рукописи М, небольшая лакуна которой в один лист целиком восполняется по рукописи Л. Получившийся в результате сводный текст первой редакции "Трактата" мы полагаем наиболее близким к последнему авторскому варианту этой редакции.

Текст является сводным потому, что в текст рукописи М мы ввели все дополнения текста рукописи Л.

Что же касается второй редакции, то Кази Ахмад, видимо, подготовил ее сразу и более к ней не обращался, т.к. дошедшие до нас шесть ее списков дают стабильный и устойчивый текст сочинения с незначительными разночтениями, обычными для рукописных книг.

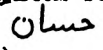
1. Кази Ахмад, Тракта́т о каллиграфиях и художниках. I596-97/II05. Введение, перевод и комментарий проф. Б.Н.Заходера. М., 1947. Перевод неполный: опущены семь страниц текста из либаче и мукаддима. Справедливости ради отметим, что еще в 1919 г. проф. А.А.Семенов написал статью "Персидский Вазари XVI в", к сожалению, не увидевшей света, посвятив ее рукописи "Трактата" из собрания московского музея Ars Asiatica (ныне - ГМИИ), куда она поступила в составе коллекции К.Ф.Некрасова. См. Б.А.Литвинский, Н.М.Акромов. Александр Александрович Семенов. М., 1971, с.70-71.
2. Calligraphers and Painters. A treatise by Qādī Ahmad, son of Mīr-Munshī (sirca A.H. 1015/A.D. 1606). Translated from the Persian by V.Minorsky. Washington, 1959.
3. Гулистан-и хунар галиф-и Кази Мир Ахмад Мунши Куми. Ба таских ва ихтимам-и Ахмад Сухайли-Хансари, Тихран, 1352/1973.
4. Тракта́т по каллиграфии Султан-Али Мешкеди. - Труды ГИБ им.М.Е.Салтыкова-Щедрина, 2/5/. - Восточный сборник. Л., 1957, с.103-163.

А.И.Колесников

АРАБО-САСАНИДСКАЯ БУЛЛА ИЗ СОБРАНИЯ ГОСУДАРСТВЕННОГО ЭРМИТАЖА

В отделе Востока Государственного Эрмитажа булла с инв. № 1083 имеет следующие данные: наибольший диаметр - 18 мм, наименьший - 16 мм. Она представляет собой сплюснутую с обеих сторон свинцовую пластинку толщиной около 2 мм, через которую проходит сквозное отверстие - "канал". В месте входа и выхода канала края буллы выщерблены. Известно, что булла вместе с другими материалами поступила в Эрмитаж из Русского археологического общества в Константинополе. Как и многие другие буллы этого собрания, она

до сих пор не издана.¹

Особенностью этой буллы, выделяющей ее среди остальных, является то, что на обеих ее сторонах помещен текст, причем текст двуязычный: с одной стороны – арабоязычная легенда  (см. рис. 1), с другой – легенда иным письмом (см. рис. 2), который оказался не сирийским, как предполагалось вначале, а поздним пехлеви.

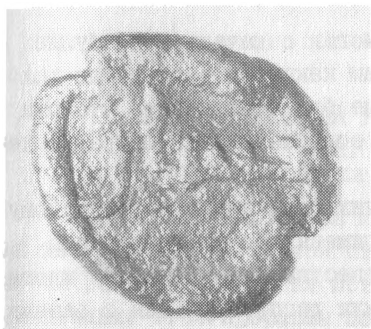


Рис. 1



- Рис. 2

Пехлевийская легенда выполнена курсивом, характерным для пехлевийского письма арабо-сасанидских монет последней трети VII в. На ней четко выделяются три знака – $\dot{y}$, u и t , дающие в транслитерации $\dot{y}ut$, в транскрипции – $\dot{y}ed$. Усеченное имя собственное $\dot{S}ed$ засвидетельствовано в среднеиранской ономастике неоднократно. Дважды оно встречается на печатях из Парижской Национальной библиотеки: в составе легенды с формулой благопожелания $\dot{y}ut\ u\ ywm\ \dot{S}pyl$ и самостоятельно в форме $\dot{y}utku$ "ШЕдак".² В сочетании $\dot{h}\dot{y}utk\ SPR'$ "писец ХшЕтак" оно известно в парфянских документах из Нисы.³ В форме $\dot{y}u\delta\ w$ это имя встречается в деловых документах с горы Мут, хотя там, как считают издатели текстов, оно могло обозначать титул или звание, как и титул $\dot{y}ud$, которым арабские географы наделяли ферганских правителей.⁴ Этимологию имени возводят к древнеиранскому прилагательному $x\dot{s}aet-$ "сверкающий", "облестящий".⁵ Традиция использования древнеиранского имени сильна и в литературном памятнике X в., "Шах-наме", повествующей о легендарной истории Ирана: там упоминаются и усеченная форма имени ($\dot{y}ede$ сын царя Афрасиаба), и более полная ($\dot{y}ed-azr$ имя везира царя Тахмураспа, имя сына царя Гуштаспа).⁶

Иранская форма имени, заключенного в пехлевийской легенде, таким образом, не вызывает сомнений. Арабоязычная легенда на

рис. I дает в транскрипции *hasān* и может обозначать либо и.с. Хасан, если допустить, что "алеф" в тексте написан по неграмотности резчика матрицы, либо — и.с. Хусейн, которое графически могло изображаться двояко (ср. с двояким написанием средневекового топонима *Hasē* через  и ).⁷ При любом чтении арабской легенды перед нами булла с именами иранца-зороастрийца и мусульманина (последний мог быть либо арабом, либо иранцем).

Два разных имени на одной булле могли означать, что булла принадлежала двум лицам, осуществлявшим какие-то совместные деловые операции. Сквозное отверстие в теле буллы означает, что она использовалась в качестве пломбы, закреплявшей концы шнура от делового документа, мешка с товаром или клада.

Практика изготовления двухсторонних булл чужда сасанидскому Ирану. В Арабском халифате также не применялись двухсторонние буллы. Но в Византии такая практика известна на протяжении многих веков. Свинцовые печати-моливдовулы были распространены в разных сословиях византийского общества, имели разные текст, форму и степень тщательности изготовления. Они выполнялись специальными ножницеобразными щипцами (буллотирием).⁸

Нашу буллу-печать по палеографическим признакам можно датировать концом VII—VIII в. В VIII в. появляются и чисто мусульманские буллы с куфическим текстом.⁹

По единственной известной арабо-сасанидской булле невозможно судить о месте ее изготовления. Но поскольку существует ряд сирийско-византийских булл, можно полагать, что она была сделана где-то в Междуречье или в Сирии, где развитые экономические связи между разными конфессиональными группами располагали к этому.

-
1. За предоставленную мне возможность опубликовать эту буллу выражаю глубокую признательность В.С.Шандровской, Е.Н.Мещерской и А.В.Пайковой.
 2. Ph.Gignoux, Catalogue des sceaux, camées et bulles sassanides de la Bibliothèque Nationale et du Musée du Louvre. II. Les sceaux et bulles inscrits. Paris, 1978, p.23, pl.IV, p.37, pl.X.
 3. И.М.Дьяконов и В.А.Лившиц, Документы из Нисы I в. до н.э. М., 1960, с.107, № 1427.
 4. М.Н.Боголюбов и О.И.Смирнова, Сирийские документы с горы Мут. Выпуск III, Хозяйственные документы. М., 1963, с.67 (A2.5), 99.
 5. Ph.Gignoux, Les collections des sceaux et de bulles sassanides de la Bibliothèque Nationale de Paris. — La Persia nel Medioevo. Roma, 1971, p.536.

6. F. Wolff, Glossar zu Firdousis Schahname. Berlin, 1935, S. 584.
7. О возможности двойного чтения *حسان* высказывался М. Н. Боголюбов.
8. В. С. Шандровская, Византийские печати в собрании Эрмитажа. Л., 1975, с. 3-5.
9. См., например, [J. G.] Stickel, Zu den morgenlandischen Bleisiegeln. - ZDMG, Bd. 49, Leipzig, 1895, S. 63-72.

А. М. Куликова

О НАКОПЛЕНИИ НА РУСИ ЗНАНИЙ О ВОСТОКЕ В ПЕРИОД МОНГОЛО-ТАТАРСКОГО ИГА

Вопрос о взаимосвязи монголо-татарского нашествия с тем, что мы называем предисторией отечественного востоковедения, специально не разрабатывался ни историками России, ни востоковедами. Исследование этой проблемы потребует участия представителей нескольких смежных отраслей знания. В настоящем сообщении впервые сделана попытка обобщения материалов на русском языке, связанных с этой темой. Изучение опубликованных источников (летописей, ханских ярлыков русским митрополитам), а также литературы,¹ так или иначе касающейся российской истории XIII-XIV вв., позволило выявить отдельные разрозненные факты, которые, несмотря на их относительную немногочисленность, дают возможность судить о характере культурного взаимоотношения Руси и Золотой Орды. Разработку этой сложной темы можно вести в двух аспектах: 1) изучение русскими самих монголо-татар и 2) накопление на Руси в условиях монголо-татарского ига сведений о Востоке в целом.

С установлением над Русью монголо-татарского господства (1240 г.) в течение двух с половиной веков русские люди разных званий обязаны были вступать в контакты со своими завоевателями, как у себя на родине, так и во время поездок в Золотую Орду. Поскольку существовал языковой барьер, требовались переводчики. Они стали называться толмачами. Именно с этого времени должность толмача на Руси стала постоянной.² Очень скоро русские поняли, что гораздо безопаснее и выгоднее иметь переводчиками соотечественников, выучивших язык врагов. В литературе в связи с этим было высказано интересное предположение о том, что лица, служившие толмачами и часто ездившие в Орду, назывались ордынцами: селясь в од-

ном районе Москвы, они дали название известной московской Ордынке.³

Некоторые из толмачей настолько овладевали монгольским и турецкими языками, что могли делать письменные переводы официальных документов. Пример тому — так называемые ханские ярлыки русским митрополитам, освобождавшие русскую церковь от поборов, суды и повинностей перед правителями Золотой Орды. Эти важнейшие исторические памятники дошли до нас благодаря тому, что были сразу переведены на русский язык и в виде переводов сохранились в летописных текстах.⁴

Находки, сделанные в последние годы на местах золотоордынских поселений, неопровержимо доказывают, что и в самой Орде по-долгу жили русские: князья, духовные лица, купцы, военные, рабы. Эти люди в какой-то мере осваивали чужой язык, знакомились с образом жизни и историей местного народа. Те из них, которым удавалось вырваться из плена, передавали приобретенные знания другим людям, и некоторые из этих свидетельств очевидцев попали в письменные источники.⁵

Насильственно навязанное жителям Руси длительное общение с монголо-татарами способствовало увеличению числа ориентализмов в русском языке.⁶ Некоторые следы монголо-татарского влияния остались также в характере официальных церемоний и в обычаях русских.⁷

Особый интерес представляют для нас рассказы современников о том страшном времени, о набегах врагов, о разрушениях, о поездках русских в Орду, сохранившиеся в летописях, составлявшихся в разных городах Руси. Записи летописцев, несмотря на то, что они создавались в самых неблагоприятных условиях, содержат объективную оценку событий.⁸

Фольклорные произведения этого времени в сочетании с другими источниками также заслуживают внимания историков, поскольку в них отразились общенародный приговор историческим фактам и лицам, отношение русских к завоеванию страны как явлению временному и их твердая вера в освобождение родины от монголо-татарского ига.⁹

Все сказанное выше подтверждает, что суровая действительность подневольного существования, независимо от субъективных стремлений, заставляла русских приобретать и накапливать сведения о своих врагах, причем сведения, актуальные именно в той обстановке.

Если же говорить о накоплении на Руси в XIII-XIV вв. знаний о Востоке в целом, то в этом плане влияние монголо-татарского нашествия было исключительно негативным. Именно оно повлекло за собой

ряд явлений, которые свели почти к нулю процесс ознакомления русских с восточными народами.

Киевская Русь с незапамятных времен имела политические, торговые, культурные сношения с такими восточными странами и областями, как Иран, Крым, Северный Кавказ, Поволжье, Сибирь, Средняя Азия. Эти исторически сложившиеся связи с наступлением монголо-татарского ига были резко нарушены и на долгое время прерваны.

Атмосфера постоянной опасности, угрозы, тревоги не создавала условий для духовного развития страны, для культурного общения с восточными и другими народами. По словам М.Н.Карамзина, в то время, когда в Европе развивалось просвещение и возникали университеты, "в сие время Россия, терзаемая монголами, направляла силы свои единственно для того, чтобы не исчезнуть".¹⁰ В огне пожаров безвозвратно гибли библиотеки рукописных книг, в частности, с материалами о Востоке. В условиях гнета и зависимости резко изменился характер летописания. Краткость, разрозненность повествования, преобладание жизненно важных для страны тем (о действиях врагов и обо всем связанном с этим) — все это привело к почти полному отсутствию в анналах сведений о соседних странах, как Востока, так и Запада.

С XIV в. началось возрождение Руси. Увеличивалась территория государства; границы его приблизились к странам Востока; в состав его вошли Сибирь, Поволжье; ширились разнообразные связи с восточным миром. Все это способствовало тому, что от века к веку стало расти количество русских материалов, связанных с Востоком. Это — документы Посольского и других приказов, бумаги дипломатических и религиозных миссий, описания путешествий, своеобразные словари — "гlossарии-азбуковники", торговая документация, переписка и т.д. Наличие подобных материалов, оседавших в архивохранилищах и со временем ставших ценными первоисточниками, было одной из важнейших предпосылок перехода от предистории отечественного востоковедения к следующему этапу — к зарождению в России в начале XVIII в. научного изучения Востока.

1. В.В.Бартольд, История изучения Востока в Европе и России. Изд. 2. Л., 1925, с.171; Б.Д.Греков, А.Ю.Якубовский, Золотая Орда и ее падение. М.-Л., 1950, с.258; А.Ю.Якубовский, Из истории изучения монголов периода XI-XIII вв. — "Очерки по истории русского востоковедения". Сб. I. М., 1953, с.74-75; В.В.Каргалов, Монголо-татарское нашествие на Русь. М., 1966, с.128-130; Б.М.Данциг, Ближний Восток в русской науке и литературе. М., 1973, с.12; Л.В.Черепнин, Монголо-татары на Руси XIII в. — В сб. "Татаро-монголы в Азии и Европе". М., 1977, с.206; М.Д.Полубояри-

- нов, Русские люди в Золотой Орде. М., 1978, с.38 и др.
2. В.В.Григорьев, О достоверности ярлыков, данных ханами Золотой Орды русскому духовенству. - В сб. "Россия и Азия". СПб., 1876, с.239-241; А.Н.Кононов, История изучения тюркских языков в России. Л., 1972, с.16-17.
 3. Полубояринов, ук. соч., с.38.
 4. М.Д.Приселков, Ханские ярлыки русским митрополитам. Пгр., 1916. (Публикация текста ярлыков на русском языке); Григорьев, ук. соч., с.170-258; Н.И.Веселовский, Несколько пояснений касательно ярлыков, данных ханами Золотой Орды русскому духовенству. "Записки имп. русского географического общества по отделению этнографии". т.34. СПб., 1909, с.525-536; М.А.Османов, Ялованные акты Джучиева Улуса XIV-XVI вв., [Казань], 1979, с.73.
 5. Полубояринов, ук. соч.; Григорьев, ук. соч., с.240; Н.И.Веселовский, О религии татар по русским летописям. - "Журнал министерства народного просвещения". Новая серия, № 7, отд.2. СПб., 1916, с.85.
 6. В 1871 г. перед выпускниками Факультета восточных языков Петербургского университета - соискателями медалей была поставлена задача: "исследовать... насколько оно [монголо-татарское владичество - А.К.] оставило следы свои в языке русском". Золотую медаль за сочинение на эту тему получил В.Д.Смирнов (1846-1922) - впоследствии известный тюрколог. Рукопись этой студенческой работы - см. Архив востоковедов ЛО ИВ АН СССР, ф.50, оп.1, ед.хр. 141.
 7. Н.И.Веселовский, Татарское влияние на русский посольский церемониал в Московский период русской истории. СПб., 1911; его же, Пережитки некоторых татарских обычаев у русских. - "Живая старина". СПб., 1912, с.27-38.
 8. Полное собрание русских летописей, т.2. М., 1962, с.778-787, 791-795, 799-800, 805-809, 840-855, 871-884, 928 и др.; А.Н.Насонов, История русского летописания XI - начала XVII века. М., 1969, с.180-187, 190, 195-198, 205, 207, 219-221, 246, 272, 349-350, 352, 359, 422, 427, 448-449, 458 и др.
 9. Монголо-татарское иго так глубоко запечатлелось в памяти народа, что на протяжении многих веков русские былины отождествляли врагов Руси с образами татар: это "злой Калин-царь", "Батый пес Батневич", "басурманская рать", "царь Мамайше" и др. - см. В.Старостин, Илья Муромец. Богатырские былины. М., 1967, с.99-149.
 10. Цит. по Греков, Якубовский, ук. соч., с.249.

И.К.Павлова

"ХУЛАСАТ АС-СИЙАР" И ИРАНО-ГРУЗИНСКИЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ В 30-х ГОДАХ ХУП ВЕКА

Важное место в изучении ирано-грузинских политических отношений занимают вопросы, связанные с борьбой царя Теймураза I (1606-1663 гг.) за независимость Грузии. Несмотря на то, что ряд спе-

циалистов (исследования которых посвящены, главным образом, выступлениям грузинского народа против шахского правительства в период правления Аббаса I) уже касались данной темы,¹ мимо их внимания прошел такой важный первоисточник как "Хуласат ас-сийар" Мухаммад-Ма'сума б.Ходжаги Исфакхани, достаточно полно отражающий взаимоотношения шаха Сафи I (1629-1642 гг.) с царем Кахети.

Аббас I (1587-1629 гг.), приступив к завоеванию Закавказья, особое значение придавал покорению Грузии. Во время турецкой кампании 1606 г., отвоевав Грузию, он поручил с согласия грузинской знати управление Кахети Теймуразу, "дабы правил он ею и был покорен шаху".² При этом шах Аббас обещал не обременять жителей налогами, не подвергать их религиозных гонениям, и всегда назначать правителем области кого-либо из представителей грузинской аристократии.³

Однако Аббас I не желал довольствоваться вассальными отношениями Картли и Кахети прежде всего потому, что грузинские земли постоянно привлекали к себе внимание России и Турции. Поставив перед собой целью полное подчинение грузин, он с многочисленным войском в 1614 г. отправляется в Кахети, а затем в Картли.

В ответ на это, грузинский народ поднялся на борьбу с захватчиками. Год спустя, одновременно восстали кахетинцы и ширванцы. Только уничтожив 100 тыс. чел. и полностью разорив этот край, Аббас I сумел подавить восстание.⁴

В 1625 г. в Грузии началось восстание под руководством Георгия Саакадзе, который заручившись поддержкой князей Картли и Кахети, напал на Карчига-хана, посланного шахом для подавления освободительного движения грузинского народа, и разгромил персидскую армию. Сторонники Саакадзе повсеместно развернули борьбу с шахскими войсками: например, в одной из битв кызылбаши потерпели поражение, потеряв при этом 12 тыс. чел.;⁵ Аббасу I пришлось пойти на компромисс и вновь признать вассальным царем Кахети Теймураза. Однако, сразу же после смерти Аббаса I (1629 г.), Теймураз, как свидетельствует наш источник, объединив под своей властью Картли и Кахети, вновь поднял восстание.⁶

Захватив Тбилиси и ряд крепостей, Теймураз, намереваясь оказать поддержку Давуд-хану, правителю Карабага в уничтожении каджарских племен, двинулся в сторону Ганджи.⁷ Сам Теймураз так рассказывает о своем походе: "Ходил я в Канджию и ее разорил, выжег и высек... И Арез я выжег, и ходил близко Артаула, разоряючи места шаховы и побил 13 тыс. персидских людей".⁸ "А Давут-хана, -

продолжает повествование Теймураз, — послал я тотчас к султану".⁹ Но султан, видимо, не оказал поддержки Теймуразу, так как 25-ти тысячный корпус шахской армии, возглавляемый сепасаларом Рустам-беком, разбил войско Теймураза. Спустя некоторое время в наказание за выступление Теймураз был смещен, а управление Картли передано Рустам-хану куллар-акаси (1632–1658), который стал царем-мусульманином на картлийском престоле. Указ о назначении Рустам-хана и приводит в своем сочинении Мухаммад-Ма'сум.¹⁰

Ради упрочения собственного положения Рустам-хан женился на сестре могущественного правителя Одиши — Левана Дадияни-Мариам.

Наш автор сообщает, что шах Сафи одобрил этот выбор и прислал ему в подарок почетные халаты и лошадь с золотым снаряжением. По сведениям же Тахир Вахида, Рустам-хану были поднесены деньги — 1000 туманов.¹¹

Этот брак, безусловно, был вызван политическими мотивами, поскольку Леван Дадияни становился союзником Рустам-хана в борьбе против Теймураза и формальным вассалом Ирана. К тому же Западная Грузия, которая прежде находилась вне сферы влияния Ирана, попала в вассальную зависимость от сефевидского государства. Для Дадияни это родство было также выгодным — он получал поддержку Рустам-хана в борьбе против Турции и царя Имерети. Данные о помощи шахских войск Левану Дадияни приводит к своим донесениям русский посол в Грузии Федот Елчин.¹² В свою очередь, сведения нашего автора свидетельствуют о том, что Дадияни неоднократно присылал своих послов ко двору шаха, где им преподносились почетные одежды.¹³

Следующее выступление Теймураза произошло в конце 1041/1632 г. Его войска вновь были разбиты и понесли большие потери. По данным Мухаммад-Ма'сума, в плен попало 5–6 тыс. его сторонников. Самому Теймуразу удалось скрыться в Баши-Аджук.¹⁴

Грузинскими исследователями установлено, что Теймураз обращался за помощью к русскому царю, однако, сложное внутреннее и внешнее положение русского государства (война со Швецией и Польшей) помешали России оказать поддержку Теймуразу.¹⁵

Выступление Теймураза, вероятно, можно рассматривать как попытку добиться полного освобождения Грузии от господства Ирана. Хотя Н.Т.Накашидзе считает, что "Теймураз не собирался восставать против Ирана и его поход ограничивался более скромной задачей: наказать ханов-вассалов Ирана за активное и неоднократное участие в разорении Грузии",¹⁶ с этим утверждением можно согла-

ситься лишь до известной степени. Возможно, Теймураз и преследовал именно эту цель, но только до 1632 г.

Сведения Мухаммад-Ма'сума свидетельствуют о нарастающей борьбе Теймураза против шахского правительства. Потерпев поражение, Теймураз не собирался мириться с потерей Картли. Его новое восстание (в 1643/1634 г.), перед которым он заручился поддержкой правителя Баши-Аджук, было подавлено. Правитель Баши-Аджук попал в плен, потеряв в бою 2-3 тыс. своих воинов. Сам Теймураз с сыном правителя Баши-Аджук "обратился в бегство" и укрылся в крепости Канат.¹⁷

По-видимому, непрерывная борьба Теймураза объясняется угрозой потери независимости, которая нависла над Восточной Грузией. Как установлено Г.Д.Джамбурией, в 1634 г. Теймуразу и его сторонникам удалось занять Кахети. В то время Сафи I, готовясь к войне с Турцией, не имел возможности переключиться на грузинские дела и был вынужден признать Теймураза кахетинским царем и своим вассалом.¹⁸ Однако, персидские источники утверждают, что шах изменил свое отношение к Теймуразу и возвратил ему управление Кахети только после того как породнился с ним, женившись на его дочери.¹⁹ По рассказу Олеария, дочь Теймураза была выдана замуж за шаха при заключении перемирия между Сафи I и грузинским царем. Она стала его второй законной женой.²⁰

Мухаммад-Ма'сум не приводит об этом подробных сведений, он упоминает лишь о том, что дочь Теймураза была доставлена во дворец шаха Рустам-ханом.²¹

Наш автор не сообщает, случались ли в дальнейшем столкновения между Рустам-ханом и Теймуразом. Как установлено Н.Т.Накашидзе, шах Сафи I смирился с воцарением Теймураза в Кахети: в фирмане от января 1642 г. шах Сафи награждает Теймураза титулом "вали Кахети", но в этом же фирмане от титудует Рустам-хана - "вали Картли", называя его младшим братом.²²

В 1648 г. уже при Аббасе II (1642-1666 гг.) Рустам-хан выступил против Теймураза с целью подчинить себе Кахети. Отряд Теймураза был разбит, и он "погруженный в тяжелое горе и печаль"²³ отправился ко двору шаха Аббаса II, где спустя несколько лет умер от недуга.

Выступление Теймураза за объединение Восточной Грузии в силу ряда причин (экономического упадка Кахети, ослабление антиранских сил и т.д.) не могло закончиться успешно. Тем не менее, оно имело огромное значение для дальнейшей борьбы грузинского народа за

свое освобождение. Оценивая деятельность царя Теймураза, нельзя не согласиться с мнением грузинских исследователей, которые считают, что своей беспрестанной борьбой Теймураз вынудил двор иранского шаха отказаться от открытой иранизации Грузии.²⁴

1. Н.Г.Телашвили, Из истории ирано-грузинских взаимоотношений. Тбилиси, 1978; Сведения "Зайл-е тарих-е Алам-араи-е Аббаси" о последних днях семейства Унцладзе в Иране. - "Сессия востоковедов, посвященная 30-ю Тбилисского университета". Тбилиси, 1976, с.45-46; Г.Д.Джамбурия, Социально-политическое положение Грузии в первой половине ХУП в. Тбилиси, 1975; Н.Т.Накашидзе, Грузино-русские политические отношения в первой половине ХУП в. Тбилиси, 1978; М.Х.Сванидзе, Из истории грузино-турецких взаимоотношений в ХУI-ХУП вв. Тбилиси, 1969; Ш.А.Месхиа, Я.З.Цинцадзе, Из истории русско-грузинских взаимоотношений ХУП в. Тбилиси, 1958,.
2. М.О.Дарбинян-Меликян, Закарий Канакерци. М., 1969, с.187.
3. Charden, Voyages en Perse et autres lieux de l'Orient. Paris, 1830, v.2, p.65. Подобную уступку грузинским феодалам можно объяснить стремление шаха Аббаса I не допустить вмешательства России в дела Грузии. Известно, что после убийства шахом Аббасом кахетинского царя Александра II, знать Кахети послала племянника последнего - царевича Баграта за помощью в Россию. Узнав об этом, шах Аббас I возвел на престол Теймураза, с тем, чтобы лишить русское государство сторонников в Кахети. Подробнее см.: Месхиа, Цинцадзе, ук. соч., с.64.
4. Подробнее см.: Накашидзе, ук. соч., с.55.
5. Подробнее см.: Джамбурия, ук. соч., с.72.
6. Мухаммад-Ма'сум б.Ходжаги Исфакхани. Хуласат ас-сийар. Ркп. б-ки Мюнхена, л.70а; Рассказ о том, как Теймуразу удалось объединить эти две области встречается у Искандара Мунши: дело в том, что соперниками Теймураза в объединении Грузии были правитель Каргли Симон-хан и владетель Арагвского ущелья Зураб. После смерти Аббаса I обострилась вражда между этими правителями, которая закончилась убийством Симон-хана Зурабом. После этого Зураб, как рассказывает Искандар Мунши, пытался соллизиться с Теймуразом, но тот, чтобы доказать "верность" шаху, убил Зураба. Шах Сафи в награду за это назначил сына Теймураза правителем Каргли. См.: Искандар Мунши. Зайл-и та'рих-и Аламараи Аббаси". Ркп. ГПБ, Б. Дорн, 303/1, лл.356-36а.
7. Мухаммад-Ма'сум, ук. соч., л.70а; Как известно, Аббас I сместил с поста беглербека наследственного правителя Карабата из династии Зийад-оглы Мухаммад-Кули-хана и на его место назначил Давуд-хана, сына полководца Аллархвирди-хана.
8. М.Подиевков, Материалы по истории грузино-русских отношений 1615-1640 гг. Тбилиси, 1937, с.116.
9. Там же.
10. Мухаммад-Ма'сум, ук. соч., л.74б. Восстание Давуд-хана вызвало гнев шаха, и он казнил его брата Имам-Кули-хана. Думается, при дворе шаха существовали две враждебные группировки - Рустам-хана и Давуд-хана. Не случайно на подавление мятежа Давуд-хана был отправлен Рустам-хан, которые не упустили благоприятного момента расправиться со своим противником. Подробнее см.:

Накашидзе, ук. соч., с.98-99. Если согласиться с этим высказыванием, то можно предположить, что убийство Имам-Кули-хана было совершено по настоянию Рустам-хана, стремившегося тем самым отомстить Давуд-хану.

11. Тахир Вахид, Рийаз ат-таварих. Ркп. ГПБ, Б. Дорн, 303/3, л. 88а.
12. Путешествие русских послов XVI-XVII вв. М., 1954, с.217.
13. Мухаммад-Ма'сум, ук. соч., л.756, 93а.
14. Там же, л.806.
15. Месхиа, Цинцадзе. ук. соч., с.68.
16. Накашидзе, ук. соч., с.96.
17. Мухаммад-Ма'сум, ук. соч., л.976.
18. Джамбурия, ук. соч., с.77.
19. Тахир Вахид, ук. соч., л.101а; Мухаммад-Йусуф. Худд-и барин. Тегеран, 1938, с.220.
20. Олеарий, Подробное описание путешествия Гольштинского посольства в Московию и Персию. М., 1870, с.881.
21. Мухаммад-Ма'сум, ук. соч., л.1646.
22. Накашидзе, ук. соч., с.250.
23. Дарбинян-Меликян, Закарий Канакерци, с.187.
24. Месхиа, Цинцадзе, ук. соч., с.81.

Т.А.Пан

МАНЬЧЖУРСКИЕ РАЗГОВОРНИКИ ИЗ СОБРАНИЯ ЛО ИВ АН

С воцарением цинской династии в Китае (1644 г.) маньчжурский язык был объявлен одним из официальных языков государства, языком делопроизводства, и знание его стало обязательным для всех государственных служащих. При первых маньчжурских правителях, особенно начиная с периода правления императора Кан-си (1662-1722 гг.), в государственных и частных школах проводилась активная работа по составлению маньчжурско-китайских словарей, грамматик, разговорников в помощь изучающим маньчжурский язык.

Разговорники представляют собой сборники бесед и рассуждений на различные бытовые темы и написаны разговорным маньчжурским языком соответствующего периода. Подобных памятников разговорного языка сохранилось очень мало, поскольку основная часть литературы на маньчжурском языке - это переводы китайских произведений или деловые бумаги, написанные официальным стилем. В настоящей статье будут рассмотрены маньчжурские разговорники из собрания ЛО ИВ АН.

Первый разговорник был издан в приложении к маньчжурско-китайскому словарю "Дайцинъ гурун-и йони битхэ" 大清全書 "Полная книга великой династии Цин". Этот словарь составлен учителем маньчжурского языка китайцем Шэнь Ци-лянем 沈啟亮 в 1683 г. Приложение, вошедшее во второе издание 1713 года, включает первую грамматику маньчжурского языка, сборники дидактических и разговорных фраз. Разговорник состоит всего из 10 небольших диалогов, относящихся к повседневной жизни маньчжуров: к какому знамени принадлежит человек, история его семьи, застольные беседы и т.п. Текст написан по-маньчжурски без китайского перевода.¹

Второй сборник разговорных фраз был одной из четырех частей грамматики Шоу-пина 壽平. Дополнив и систематизировав приложение к словарю Шэнь Ци-ляня, в 1732 г. он издал "Цинъвэн ки мэнъ" 清文啟蒙 "Начальное обучение маньчжурскому языку" (1 тао, 4 цз). Обе хрестоматии представляют собой иллюстрацию грамматических замечаний основного корпуса словаря и грамматики. Шоу-пин характеризует эту часть своей работы следующим образом: "Сборник разговорных фраз содержит выражения из простонародного языка, но, овладев ими, можно читать современные книги".² Первая глава посвящена необходимости изучения маньчжурского языка. Следующие 52 главы — это рассуждения о выполнении служебного долга, диалоги при посещении друзей, описания болезней, занятий, праздников. По тематике и художественным средствам этот сборник намного богаче и ярче первого разговорника Шэнь Ци-ляня. Представлены не только беседы на бытовые темы, но и небольшие рассуждения: "Время идет быстро, я не заметил как прошел год и наступил первый месяц. По воле Неба я стал старше еще на год. Поистине дни и месяцы мелькают, как челнок, и старят людей. Когда я был маленьким, я тоже с нетерпением ждал праздника Нового года. Теперь я повзрослел, и у меня не только нет настроения [радостного] ожидания [праздника], но как только я слышу, что люди говорят о праздниках, у меня начинается болеть голова".³

В 1746 г. издан сборник "Зерцало, в котором познав одно, постигнешь три" — 一學三貫清文鑑 "Эму бэ тачици илан бэ хафухяра манчжу тисун-и булэку битхэ" (1 тао, 4 цз.). Этот сборник представляет собой переработку известного толкового маньчжурского словаря "Манчжу тисун-и булэку битхэ" — "Зерцало маньчжурской словесности", изданного при императоре Кан-си. Текст сборника составлен неким Чжувату (朮圖), отпрыском царствующей династии.

Тщательно изучив содержание толкового словаря, Чжувету расположил свой материал по предметным категориям: небо, время, траурные одежды, конная и пешая стрельба из лука и т.п. В предисловии на маньчжурском и китайском языках автор объясняет название своей хрестоматии – в "Зерцале, в котором познав одно, постигнешь три" ученик, во-первых, овладеет китайским языком, во-вторых, научится переводить, в-третьих, усовершенствует свой маньчжурский язык. Книга построена в форме вопросов и ответов: "Вопрос: Что значит радоваться и веселиться? – Ответ: В прогулках есть радость гуляний, в отдыхе есть наслаждение отдыхом. Когда ходишь в гости, глаза блестят от радости, а когда отдыхаешь после работы, то получаешь наслаждение. Если поступаешь согласно своим желаниям, это и есть радость".⁴ ("Разряд о радости и веселье").

Следующим по времени издания был сборник "Сорок глав переводов" – "Убалямбуха дэхи мэйен" 翻譯四十條, отпечатанный в 1758 г. (I тао, 2 цз.). В предисловии на маньчжурском языке автор Юньгуй пишет, что, будучи на военной службе, он в свободное время составил маньчжурские разговоры и дал им китайский перевод. Юньгуй выражает надежду, что ученики не только научатся маньчжурскому языку, но и найдут в этой книге примеры для подражания.⁵ Основными темами "Сорока глав" являются чтение книг, занятия маньчжурским языком, стрельбой из лука, рассуждения о дружбе и почтительности.

В 1764 г. генерал Жун 容, заботясь о подготовке маньчжурских чиновников, принял участие в создании школы для детей восьми-знаменных. В школе не имелось нужных учебников, и тогда он сам написал книгу "Манчжу никан хэргэн-и камчиха исабуха битхэ" 滿漢合璧集要 "Сборник важного на маньчжурском и китайском языках". За образец автор взял уже имеющиеся сборники разговоров и составил 100 бесед, уделив особое внимание размышлениям о важности изучения маньчжурского языка.⁶

Почти одновременно с этой книгой появляется сборник "Легкие разговоры на маньчжурском языке" – "Манчжу гисун бэ чха-и гисурэ-рэ битхэ" 清語易言 (I цз.) Он составлен в 1766 г. главным письмоводителем пехоты монгольского желтого с каймой знамени Бэ-хэ. В предисловии Бэ-хэ пишет: "Маньчжурский язык – это язык нашей родины и не знать его невозможно. К сожалению, в столице знаменные люди по много лет живут вместе с китайцами и с раннего детства сначала учат китайский язык, и только когда подрастают, их отправляют в маньчжурские школы читать книги и учить маньчжурский

язык. Прозанимавшись один-два года, они, хотя и знают слова и понимают речь, сами свободно говорить не могут. Все это от того, что нечетко учат служебные слова, а произношение, употребление и значения слов объясняются плохо — поэтому им так трудно овладеть маньчжурской речью. В связи с этим, я, недостойный, собрал заметки по произношению, употреблению и значениям слов и составил эту книгу".⁷ Книга "Легкие разговоры на маньчжурском языке" посвящена освоению разговорного маньчжурского языка. В первой главе представлена беседа учащихся, один из которых дает возможные конструкции с глаголом "аламби" — "говорить". Вторая глава — диалог о распространенных ошибках произношения, в третьей, последней главе, идет разговор о написании маньчжурских слогов и транскрипции китайских слов.

Наиболее популярным и разнообразным по содержанию явился сборник "Таньгу мэен" — 一百條 "Сто глав". Об авторе хрестоматии известно лишь то, что он жил во времена императора Цянь-луна (1736–1796 гг.) — некто "покойный Чжи с запретным именем Синь" 智公諱信.⁸ Он написал маньчжурский текст разговорника. Текст известен в нескольких редакциях, одна из которых — маньчжурско-китайская "Манчжу тисуни ойоньго чжорин и битхэ" — "Важнейшие разъяснения маньчжурской речи" 清文指要 (1 тао, 4 цз.). В собрании маньчжурских рукописей и ксилографов ЛО ИВ АН есть издание 1809 г. с предисловием неизвестного автора, в котором говорится: "Маньчжурский язык — это основа маньчжуров и не должно быть таких, кто не знает его... Однако можно встретить людей, которые понимают по-маньчжурски, но если с ними заговорить, то они теряются и краснеют. Все это от того, что они не занимаются и не практикуются в разговоре. Более того, есть такие смешные [люди], которые еще не усвоили маньчжурскую речь, а скорее учатся переводить. Разве они отличаются от тех, кто отправляясь в государство Юэ, обещает вернуть назад повозку или из песка хочет сварить кашу?".⁹ В книге есть небольшое грамматическое введение, заканчивающееся стихотворением "Семь букв, шесть слов" на запоминание некоторых букв. Объем книги — четыре тетради.

В 1794 г. китайский текст "Таньгу мэен" был переведен на монгольский язык состоящим в свите императора бригадным генералом маньчжурского красного без каймы знамени, императорским зятем Далаком. Монгольский текст записан маньчжурским алфавитом и издан в хрестоматии "Руководство для начинающих" 初學指要

Самая поздняя редакция "Ста глав" — это маньчжурско-монголь-

ско-китайский текст "Разговоры, записанные на трех языках" - "Илан чахин-и хэртэн камчибуха гисун битхэ" 三合語錄 (I тао, 4 цз.). Составил его монгол Фу Цзюнь 富俊, издавший текст в 1830 г., а в 1829 г. написавший предисловие, где и дается история составления и использования текста "Таньгү мэйен". Указанные редакции "Ста глав" создавались в разное время и дополнялись в зависимости от интересов составителей, поэтому они незначительно отличаются друг от друга.

"Сто глав" - это сборник смешанного содержания, включающий диалоги, рассуждения, короткие рассказы, отражающие различные стороны жизни и быта маньчжуров. Из всех перечисленных разговорников "Таньгү мэйен" выделяется наиболее разнообразной тематикой, яркостью художественных средств и более сложным построением глав. Например, часто делаются ссылки на высказывания китайских мудрецов для подтверждения мысли того или иного собеседника, что не попадалось в предыдущих текстах.¹⁰ Разговорник "Сто глав" оказался самым популярным среди китайцев и маньчжуров и неоднократно переиздавался вплоть до конца 19 в.

Из предисловий и текстов разговорников очевидно, что основной темой сборников было изучение и распространение маньчжурского языка. На важность этой задачи постоянно указывают составители хрестоматий. Интересно отметить, что в начале 18 в. первые разговорники были написаны только по-маньчжурски (как, например, в словаре "Дайцинъ гуруни иони битхэ") и рассчитаны на людей, знавших язык. Позднее появилась необходимость записи текста на двух языках: маньчжурском и китайском. Отчасти это объясняется тем, что к концу 18 в. маньчжуры, проживавшие в собственно Китае, начали забывать родной язык и в быту все чаще пользовались китайским языком. С другой стороны, двуязычный разговорник был полезен и китайцам, изучавшим маньчжурский язык для сдачи государственных экзаменов и продвижения по службе.

Со временем тематика разговорников становится более разнообразной, и к середине 19 в. главы об изучении маньчжурского языка отходят на второй план, а основными становятся темы конфуцианской морали и нравственности (например, в "Ста главах" и их редакциях). Причиной этому является распространение конфуцианства среди маньчжуров, начиная с правления Кан-си, и особенно во времена Цяньлуна, когда и создавался текст "Ста глав".

1. Ксил. из собр. ЛО ИВ: шифр С II5, цз.6. Подробнее о словаре

см. М.П.Волкова, "Даичин гуруни йони битхэ" - "Полная книга великой династии Цин" (К истории маньчжурской лексикографии). - III и ПИКНВ, X годовичная научная сессия ЛО ИВ АН. М., 1974, с.61-63.

2. Ксил. из собр. ЛО ИВ: Циньван ки мэнь. Шифр В.200, цз.2, с. 29а.
3. Там же, цз.2, с.32аб.
4. Ксил. из собр. ЛО ИВ: Эму бэ тачици илан бэ хафухяра манчжу гисун-и булэку битхэ. Шифр В.120, цз.2, с.35аб.
5. Ксил. из собр. ЛО ИВ: Убалямбуха дэхи мэйен. Шифр В.219, цз.1, с.1а-3а; см. также А.В.Гребеншиков, Краткий очерк образцов маньчжурской литературы. - Сб. "Известия Восточного института", Владивосток, 1913, т.32, вып.2, с.26-27.
6. Ксил. из собр. ЛО ИВ: Манчжу никан хэргэн-и камчиха исабуха битхэ. Шифр С.154.
7. Ксил. из собр. ЛО ИВ: Манчжу гисун бэ чжа-и гисурэрэ битхэ. Шифр В.173, с.1а-2б.
8. Об авторе см. предисловие "Илан чажин-и хэргэн камчибуха гисун битхэ". Ксил. из собр. ЛО ИВ Шифр В.174, цз.1, с.4а.
9. Ксил. из собр. ЛО ИВ: Манчжу гисун-и ойоньго чжорин и битхэ. Шифр В.217, цз.1, с.1а-2а. Пословица означает невыполнение обещания, ибо пока доедешь до южного государства Юэ, повозка непременно развалится.
10. О составе и содержании "Ста глав" см. Пан Т.А. Маньчжурская хрестоматия "Таньгу мэйен" "Сто глав" как историко-литературный памятник эпохи Цин. XIII научная конференция "Общество и государство в Китае". Тезисы и доклады. М., 1982, ч.2, с.149-155.

А. Г. Сазыкин

"ПОВЕСТЬ О ГУСЮ-ЛАМЕ" В РУКОПИСЯХ МОНГОЛЬСКОГО ФОНДА
ЛО ИВ АН СССР
Часть 2

Спасение живых существ от адских страданий - мотив не новый для буддийской литературы. Первоначально в произведениях буддийских авторов в роли спасителей выступали либо Хонгшам-бодисатва (Авалокитешвара), в буддийском пантеоне само воплощение милосердия (один из его наиболее употребительных эпитетов "Великий Милосердный"), либо богиня Ногоон Дара-эхэ, т.е. всегда это были существа сверхъестественного, божественного происхождения.

В "Повести о Гусю-ламе" таким могущественным освободителем становится уже простой лама - существо вполне земное, хотя, разумеется, и преисполненное добродетелей и религиозных заслуг, за-

ключавшихся, впрочем, судя по тексту повести, лишь в почитании трех драгоценностей (Будды, его учения и монашеской общины), а также чтении священных книг.

Подобное возвышение чудодейственных спасительных способностей лам до уровня, доступного прежде лишь божественным силам, обнаруживаемое в поздних религиозно-дидактических сочинениях, объясняется переменами, произошедшими в тибетском буддизме, результаты которых позволили западным ориенталистам охарактеризовать тибетскую ветвь учения Будды как "ламаизм". Действительно, в тибетском варианте буддизма образ ламы, активно распространявшего святое учение и направлявшего каждого верующего по пути истинной веры, становится важнейшим элементом всего учения о спасении.

Естественно, что такие изменения отразились и в письменной тибетской (а позже и монгольской) литературе, в том числе и повествовательной. В качестве примера можно привести тибетское сочинение XVI в. "Повесть о Чойджид-дагине", в котором трижды появляются ламы, уводящие из ада живые существа, находившиеся там. Правда, ламы эти освобождают не всех, а только своих родственников и тех, кто был связан с ними духовными и прочими узами, т.е. выслушивал их проповеди, молился с ними, а также кормил, одевал и делал подношения. Причем, эрлики, служители ада, строго следят за тем, чтобы из ада не ушел кто-либо не достойный спасения и возвращают таких обратно с помощью железных крюков. Заметим также, что описания этих лам-спасителей в "Повести о Чойджид-дагине" составляют лишь краткие вставные эпизоды в довольно просторном изображении суда Владыки Ада.

Иное дело "Повесть о Гусю-ламе", которая целиком посвящена идее всеспасительной силы лам и где их авторитет и могущество представлены в наиболее чистом виде и доведены до наивысшей степени. Потому-то главный персонаж повести, проходя по многочисленным отделениям ада, беспрепятственно опустошает большинство из них, отправляя томящиеся там существа к перерождениям в высших областях Будды и тентриев.

Однако и в данном случае лама освобождает не всех грешников. Но причины этого заключаются не в каких-то внешних обстоятельствах или недостаточном могуществе ламы, а в неискренности грехов, за которые наказываются эти недостойные спасения существа. Так, милосердие Гусю-ламы не распространяется на осквернителей и разрушителей монастырей и изображений Будды, а также на людей, унижавших и оскорблявших при жизни буддийских монахов.

Кроме милосердного спасителя Гусю-ламы в повести упомянуты еще два ламы с аналогичными же функциями. Один из этих лам по имени Иридхамц, при жизни прославился строгим воздержанием от запретного и длительным созерцанием. Подобные религиозные подвиги наиболее характерны для раннего буддизма, где самоусовершенствование почиталось главной задачей религиозной деятельности.

Судя же по тексту нашей повести, большего одобрения у тибетских и монгольских буддистов заслуживала религиозная активность второго ламы, который, как оказалось, за всю свою жизнь бесчисленное число раз прочитал шестисловное "мани", т.е. самую короткую и распространенную у буддистов священную формулу "ом ма-ни пад-мэ хум". На то, что подобное усердие почиталось весьма похвальным и заслуживающим всяческого подражания, указывает, например, такой эпизод, включенный в "Повесть о Гусю-ламе". Узнав о приближении этого, второго, ламы, Эрлик Номун-хан произнес: "Как бы мне встретиться с таким великим святым ламой!", после чего вышел даже наружу и поклонился в сторону того ламы.

Следует также отметить, что в приведенном отрывке довольно отчетливо прослеживается связь с фольклором монгольских народов. Дело в том, что в сочинениях тибетских авторов, более строго придерживавшихся канонических представлений о повелителе ада, Эрлик-хан изображался всегда как всемогущий и грозный судья, перед которым трепещут все представшие на суд души умерших. И уж во всяком случае в подобных произведениях мы не встретим упоминаний об Эрлик-хане, выходящем кланяться или хотя бы даже встречать лам у ворот ада. В монгольском же эпосе и фольклоре Владыка Ада изображался не столько грозным и неподкупным судьей, сколько зловредным существом, мучившим умерших и причинявшим всяческие беды живым существам. К тому же, судя по циклу сказок о Балан-сэнтэ и Далан-худалчи,¹ обнаруживается, что Эрлик-хана легко было подкупить или обмануть. Потому-то для героев таких сказок вовсе не считалось невозможным или зазорным одурачить Эрлик-хана или даже проучить за злонамеренные козни и несправедный суд, как это можно видеть в сказании о Гэсэре. Подобные народные представления были еще, видимо, свежи для автора "Повести о Гусю-ламе" и потому отголоски их находим в этом раннем произведении бурятских буддистов.

Необходимо учесть и то, что сам образ посредника между миром живых и потусторонним миром, тоже спасающего умерших от мук ада, не является чем-то совершенно новым и необычным для монгольской народной словесности. Рассказы о хождениях в ад ради вызволе-

ния оттуда душ умерших были и прежде известны монголам. Не тогда это составляло одну из важнейших отраслей шаманской практики и до нас дошел ряд описаний шаманских мистерий, изображавших путешествие в ад за душой умершего.²

С распространением ламаизма место шамана занял, разумеется, лама и таким образом новое содержание легко заполнило уже имевшиеся традиционные формы и буддийским проповедникам не пришлось существенно ломать устоявшиеся эсхатологические представления новых адептов своей веры. Стремление к приспособливанию буддийских космологических и эсхатологических представлений к новым условиям можно проследить и в самом описании областей ада, представленном в "Повести о Гусю-ламе".

Вся повесть композиционно состоит из пяти частей: 1. Смерть Гусю-ламы в ад. 2. Встреча с Эрлик-ханом. 3. Путешествие по аду. 4. Суд Эрлик-хана. 5. Поучения Эрлик-хана и возвращение Гусю-ламы. Из них три первые части посвящены изображению адов и их окрестностей. Все эти части построены по единому принципу — расспрос Гусю-ламы об увиденном и разъяснения, даваемые различными персонажами.

В первой части такие объяснения об устройстве подземных областей мира дает старушка, встреченная ламой на склонах ледяной горы. Этот персонаж, неизвестный сочинениям индийских и тибетских авторов, попал в монгольскую литературу, вероятнее всего, из китайских описаний путешествий в ад. Так, в китайских историях о хождении в ад неоднократно упоминается старушка по имени Мэн, угощавшая "чаем забвения" всех прибывающих в пределы ада.³ Эта же старушка упоминается в одной южномонгольской версии "Повести о Чойджид-дагине", а также в монгольской "Повести о Наран-Гэрал", созданной под сильным влиянием китайской повествовательной литературы. Видимо, из этих сочинений указанный персонаж и был заимствован автором "Повести о Гусю-ламе".

Описываемая в первой части область, это еще не сам ад, а только преддверие его, где помимо уже упомянутой ледяной горы, известной также по устным народным рассказам о загробном мире, расположены еще и четыре моста, ведущие в различные области перерождений живых существ. Три из них (золотой, красно-медный и желто-медный) ведут в высшие области благоприятных перерождений. Четвертый, железный, ведет к местопребыванию Эрлик-хана. В индо-тибетской литературе обычно упоминается всего один мост. Так в легенде о Маутгальяне описан золотой мост, по которому могут

пройти только добродетельные существа. "Адские" мосты из золота, серебра, нефрита и т.д. (до шести мостов), каждый из которых предназначен только для определенного вида перерождений, описаны в китайской повествовательной литературе о хождениях в ад. И это, видимо, является развитием первоначальной идеи о возможности или невозможности переправы через мост в зависимости от суммы добрых и порочных прижизненных деяний.⁴ Любопытно, что эта идея в своем первоначальном виде также нашла отражение в "Повести о Гусю-ламе" при описании железного моста.

Судя по представленному в повести описанию, когда на этот мост ступали грешные существа, то он, становясь толщиной с волос, сразу же обрывался и грешники проваливались в ад. Добродетельные же беспрепятственно проходили по мосту. И здесь мы обнаруживаем третий источник заимствования, ибо представление об "адском волосяном мосте" наиболее характерно для народных эсхатологических воззрений монголо-и тюркоязычных народов Сибири.

Следующее затем описание встречи Гусю-ламы с Эрлик-ханом начинается с наставлений Владыки Ада о бренности всего живого и пользе святого учения. Аналогичные наставления помещены в сценах суда и затем в конце повести, уже перед возвращением Гусю-ламы в мир живых. После наставлений Эрлик-хана следует описание некоторых адов. Это "кровавое море", "мучительный ад" и "область бири-тов". Изображенные во второй части повести ады должны, видимо, соответствовать близлежащим адам в системе описаний канонических сочинений. Перечисление основных адов помещено уже в третьей части сочинения.

Нужно отметить, что картины близлежащих адов, также как и адов "горячих" и "холодных", весьма отличны от характеристик канонических сочинений. Судя по всему, неизвестный нам автор "Повести о Гусю-ламе" не ставил перед собой задачи воспроизвести в Повести всю систему буддийских адов, а выделив наиболее характерные (и, наверное, страшные) из них, обозначил лишь общую структуру буддийской преисподней. Так, в повести описаны, и притом весьма кратко, только "горячий", "холодный", "мрачный" и "коробчатый" ады, "ад экскрементов и мочи", а также "ад животных". Гусю-лама расспрашивает владык тех адов о причинах страданий помещенных туда. Выслушав объяснения, лама освобождает большинство из них и отправляет в области высших перерождений.

Кроме уже названных нами неизбывных грехов, остальные упомянутые в повести грехи вполне традиционны для обширной дидактиче-

ской буддийской литературы. Это — убийство живых существ, сплетни и сеяние вражды, скупость и обман, недостаточное усердие в делах веры. Правда, один из указанных грехов прежде не встречался нам в других описаниях буддийских адов. Грех этот заключался в сидении с "непочтительно вытянутыми ногами" в присутствии лам или перед изображениями Будды. За это в аду таким грешникам отрубали ноги.

Закончив путешествие по адам, Гусю-лама опять возвращается к престолу Эрлик-хана и здесь начинается четвертый раздел повести — описание суда над душами умерших. Наиболее подробное и красочное изображение такого суда в письменной литературе на монгольском языке находим в "Повести о Чойджид-дагине". Гораздо лаконичнее суд Эрлик-хана описан во второй редакции "Повести о Наран-Гэрэл", выполненной под влиянием истории о деве Чойджид. И, наконец, самое краткое из известных нам, изображение суда помещено в "Повести о Гусю-ламе". В этой повести вместо лам и мирян, родовитых особ и простого люда, богатеев и бедняков, изображенных в предыдущих двух повестях, появляются белый и черный мужчина, белая и черная женщина, как олицетворения добра и зла, прижизненной добродетели и греховности (ср.: "десять белых добродетелей" и "десять черных грехов" многократно упоминаемые в буддийской этико-назидательной литературе). Все перечисленные в этих сценах деяния (как добрые, так и греховные) исключительно религиозного характера и таким образом здесь в предельно сжатом и наглядном виде изложены основы буддийского учения о посмертном воздаянии и возмездии. Трудно определить конкретный прототип описания суда в "Повести о Гусю-ламе". Скорее всего это парафраз на тему многочисленных назидательных буддийских трактатов о сущности добра и зла, изложенный в наиболее уместной в данной ситуации форме суда Эрлик-хана.

Более определенно можно судить об истоках следующего эпизода, включенного в последнюю, пятую, часть повести. В самом конце этой части (и всей повести в целом) сообщается, что уже на обратном пути в мир живых, Гусю-лама повстречался со старушкой, которая, как выяснилось, прежде была его матерью. Поэтому лама тут же отправляет ее переродиться в область Будды.

В данном эпизоде также вполне вероятно влияние двух традиций — народной монгольской и буддийской, поскольку мотив спасения сыном своей матери из бездн ада был широко известен в письменной литературе монголов и в составе эпической го-происхождению Гэсэ-рэвды, и индийской легенды о Молон-тойне (Маутгальяне), и тибетского сборника сказок "Улигерун ном". Правда в "Повести о Гусю-ламе" он не связан с основной сюжетной линией произведения, а является вставным элементом, своего рода данью литературной моде, подражанием более известным и почтенным литературным образцам.

Итак, "Повесть о Гусю-ламе" была создана в Бурятии в период начала распространения там буддизма. Автор повести был, несомненно, лама достаточно хорошо знакомый не только с буддийской эсхатологией, но и с образцами монгольской письменной литературы, содержащими повествования о хождениях в потусторонний мир. Однако, используя ряд мотивов и элементов таких описаний, автор создал оригинальное произведение, наиболее отвечающее сложившемуся в то время уровню сознания и развитости художественного мышления, а также задачам, стоявшим на том этапе перед проводниками нового учения среди бурят.

Одной из главных задач в то время было утверждение авторитета и влияния лам в неизбежном и остром соперничестве с шаманами, выразителями народных религиозных воззрений с уже вполне сложившимся пантеоном, культом и обрядностью. Выполнению этой задачи и посвящена в основном рассматриваемая нами повесть.

К очевидным достоинствам сочинения можно отнести простой и общепонятный язык, которым оно написано, отсутствие растянутых описаний и многословных религиозных назиданий, весьма характерных для большинства произведений дидактической литературы. Удачна и форма повести. Построенная в значительной мере на диалогах, она наиболее отвечает традициям устных пересказов, в виде которых она, вероятнее всего, также бытовала. Немалый интерес представляют и элементы народной эсхатологии, обнаруживаемые в "Повести о Гусю-ламе", что позволяет в какой-то мере уяснить характер и приемы приспособления буддийского учения в условиях распространения в новой конфессиональной среде.

1. Г.Н.Потанин, Очерки Северо-Западной Монголии. Вып.4, СПб., 1883, с.241-244.

2. Потанин, ук. соч., с.64-68; Г.В.Ксенофонов, Сожительство шамана в в преисподнюю. — "Воинствующий атеизм", 1931, № 12.

3. J.J.L.Duyvendak, A chinese "Divina Commedia". - T'oung Pao, Leiden, 1952, с.267-268.
4. Там же, с.274.

Т.П.Селиванова

ЗЕМЛЕВЛАДЕНИЯ ХРАМОВ И БРАХМАНОВ В КАШМИРЕ ПО ДАННЫМ "РАДЖАТАРАНГИНИ" КАЛХАНЫ (XII в.)

Дарения земли с религиозной целью ради искупления грехов известны в Индии с древнейших времен.¹ Документальные свидетельства о пожаловании деревень брахманам и храмам относятся к рубежу нашей эры. Первыми появляются наскальные надписи, а позже - медные дарственные таблички.² В Кашмире подобных документов не найдено, хотя дарения земель и там были широко распространены, более того, они тоже оформлялись специальным дарственным документом, написанным, вероятно, на недолговечном материале. Доступные нам сведения о земельных пожалованиях в Кашмире содержатся в поэме-хронике "Раджатарангини".³ Автор поэмы, по всей вероятности, имел в распоряжении документы о дарениях земли среди тех источников, которыми пользовался при написании поэмы (I 15, примеч.).

Землевладения индуистских храмов, буддийских монастырей и брахманов упомянуты в "Раджатарангини" более 80 раз, начиная с первой книги. Они обозначены термином "аграхара", который употреблен в поэме в двух значениях: 1) "община брахманов", такие общины во множестве учреждались правителями; 2) "аграхара" в смысле "брахмадея" - дарение земельного участка духовному лицу или учреждению.

В качестве дарителей сначала указываются только цари (все I 5 случаев в первой книге), затем члены царской семьи (в основном царицы), позже упомянут и брахман, чудесным образом получивший богатство (III 376), в VII веке - министры. К XII веку дарения, совершаемые богатыми министрами, становятся обычными.

При Авантивармане (X в.) дарителем деревни брахманам выступает даже Суйя из низкой касты, который дарит деревню, основанную им на им же осушенных землях (V 120).

Среди дарителей бывают нарушители дхармы, которых Калхана осуждает, равно как и брахманов, принимающих аграхары от нечестивых, ибо "дающий и принимающий очень сходны во вкусах" (I 308),

и такие брахманы "худшие из дваждырожденных" (I 307) — так комментирует он дарения аграхар жестоким Михиракулой. Тем не менее, Калхана тут же приводит мнение авторитетов, которые считают, что "дарением аграхар и подобными деяниями он искупил свою жестокость" (I 311), что вполне совпадает с традиционными индуистскими предписаниями, по которым даже небольшое земельное дарение очищает от грехов.⁴

Аграхары основываются и преподносятся не только собственно кашмирским брахманам, но и брахманам, приглашенным из других земель. Тот же Михиракула даровал аграхары брахманам из Гандхары (I 307, 314), Гопадитья — брахманам из Арьядеши (I 341) и других священных земель (I 343), которых он якобы пригласил, чтобы восстановить дхарму. Не исключено, что иммиграция брахманов по царскому приглашению, действительно, имела место. Далее в поэме неоднократно говорится о пребывании в Кашмире ученых из других земель и въезде из Кашмира местных ученых в связи с тяжелыми экономическими и политическими условиями.

Иногда "Раджатарангини" сообщает, что брахманам и храмам даруются деревни, а в иных случаях — земли вместе с деревнями. Например, царь Дурлабхавардхана даровал брахманам деревню Чандраграма (IV 5), о Лалитадитье автор говорит, что невозможно сосчитать, сколько "богатства, деревень и вкладов" даровал он святилищам (IV 206), Джаясимха даровал "деревни, доходы, утварь и большие рыночные постройки уважаемым членам храмового совета и пр. лицам, к которым благоволил" (VIII 3319). В других случаях в поэме говорится, что даруются "земли вместе с деревнями": царь Шрештхасена даровал область Тригартху "вместе с деревнями" храму Правареша (III 100), Лалитадитья — завоеванные земли Каньякубджи /совр. Канаудж/ "вместе с деревнями" храму Адитьи (IV 187), он же "даровал земли и деревни" вновь построенному храму (IV 190), а храму Вишны он даже даровал построенный в Локапунье "богатый город вместе с деревнями" (IV 193).

Всякий раз, когда речь идет о дарении деревень, несомненно, имеется в виду передача дарителем (государством или частным лицом) налогов и прочих доходов с этих деревень храму, т.е. передача права верховной собственности на эти земли. Если же упоминается дарение невозделываемых земель, пустошей, то на эти земли храм получает и право подчиненной собственности, т.е. право распоряжаться этими землями, возделывать их, сдавая в аренду, и получать за это соответствующую плату.⁵ Так, например, происходит с пустошами,

которыми владеют ученые, благодаря тому, что Джаясимха даровал им деревни, богатые невозделываемыми землями (УШ 2395). В случае, когда собственником таких земель является храм, создается аналогичная ситуация. По всей вероятности, именно о таких случаях идет речь, когда в поэме специально оговаривается, что даруются земли и деревни.

Возможны различные варианты и сочетания права верховной и подчиненной собственности. При этом, доходами с земель храмовые служители могут пользоваться не только индивидуально, но и сообща. Так, в одном случае указывается, что царь Сангхива "даровал налог с больших деревень как вклад на [содержание] каждого лингама, который с течением времени ныне утрачен паришадом [храмовым советом - Т.С.]" (П 132). Этот последний пример недвусмысленно говорит о том, что даритель уступил свое право на верховную собственность (или на часть ее) в коллективное распоряжение храмовому совету.

До новейшего времени в Кашмире существовала практика коллективного владения доходами храма. Все поступления в храм, натуральные и денежные, образовывали общий фонд, который делился между членами жреческой корпорации пропорционально их участию в деятельности храма после вычитания тех сумм, которые шли на содержание храма (П 132, примеч.). Это не исключало персональных земельных пожалований, как в приведенном выше примере дара "лицам, к которым благоволил" царь (УШ 3319).

На пустошных землях новые владельцы были, как правило, и верховными и подчиненными собственниками. Традиционно теоретически считается, что сходные по условиям держания землевладения брахманов, храмов и монастырей даруются в вечное пользование и освобождаются от налогов и податей,⁶ т.е. объявляются обремененными землевладениями с полным правом верховной собственности на них. На практике же часто оказывается, что верховная собственность религиозного учреждения является не полной, а частичной, в большей или меньшей степени обязанной делиться с государством своими доходами.

Такое ограничение права религиозного учреждения на верховную собственность имело место и в Кашмире. Как часто бывает, об этом становится известно из сообщений об отмене какого-либо ограничения. В правление Харши (XI в.) у храма Бхимакешава были отобраны богатства, вероятно, храмовая утварь ("серебро и прочие ценности"). В знак протеста члены паришада применили испытанное

средство давления — голодовку, в результате которой они "принудили царя даровать им в качестве компенсации освобождение от переноски грузов" (УП 1080—1088). Это важное свидетельство позволяет сделать вывод о том, что крестьяне, работавшие на храмовых землях, обязаны были нести государственную трудовую повинность, т.е. до момента ее отмены верховная собственность этого храма была не полной, обязанной государству выполнением работ по переноске грузов. Судить о том, насколько широко распространялось данное ограничение, было ли это частным случаем или общим явлением, не представляется возможным.

Переноска грузов не была единственным ограничением. В XII в. в Авантипуре брахманы устроили голодовку против главы ведомства падагач, который постоянно "увеличивал поборы и даже конфисковал пастбище священных коров" (УШ 2224, 2226). Эти "поборы" тоже указывают на ограниченный характер собственности брахманов на землю. То есть, в таком случае можно говорить, что верховная собственность на храмовую или брахманскую землю "расщепляется" между храмом и государством, т.е. создается вассальная иерархия, храм выступает вассалом по отношению к государству как собственник. Не исключено, что на этой вассальной лестнице были и другие лица. Положим, что феодал, обязанный частично делиться своими доходами с государством, уступал храму в качестве дара часть ренты, которую он получал со своих земель (например, определенный вид поборов), а остальное оставлял себе.

Есть и другие примеры ограничения храмовой собственности. В конце XI в. царь Шанкараварман "системой налогов отбирал собственность богов" (У 166). Вполне возможно, что это касается части собираемой храмами ренты. Правда, тогда же было основано ведомство аттапатибхага, взимающее налоги с рынков (У 167), а поскольку храмам принадлежали рыночные постройки (УШ 3319), не исключено, что речь идет о рыночной собственности. Если храму жаловались рыночные постройки, то это могло означать, что храму жалуются налоги с этих построек, которые прежде взимались дарителем, или же даруются сами постройки в полное распоряжение храму, причем в последнем случае за государством могло сохраняться право на взимание налогов с построек в полном размере или частично. Таким образом, в сфере торговли просматриваются два вида собственности, аналогичные тем, которые были отмечены в сельскохозяйственной сфере: верховная собственность храма на налоги и его подчиненная собственность на постройки.⁷

В Кашмире из-за острой нехватки плодородных земель особенно широко была распространена конфискация ранее пожалованных земель, это относилось и к религиозным дарениям. Наиболее известны изъятия храмовых земель в XI в. Может быть именно потому, что конфискация подобного рода была вполне обычной, дарения земель храмам не фиксировались на долговечном материале (меди, камне). Возможно, что и сами храмы порой были более заинтересованы в других видах обеспечения.

В частности, в поэме упоминаются фиксированные пожалования храмам из государственной казны. Уже упомянутый царь Шанкараварман отнял у храмов земли, выдав компенсацию, и "как земледелец заставил землю давать продукт" (У I70). "Уменьшив деления на шкале весов на одну треть, он дал членам паришада сверх годового вознаграждения в счет средств существования стоимость шерстяной одежды" (У I71). Таким образом, земли были поставлены под прямое фискальное управление (У I70, примеч.), и вместо права взимать налоги с земель государство предоставило храмам фиксированное жалование, выплачиваемое как натурой, так и деньгами. Вероятно, такая система не продержалась долго, поскольку далее в поэме опять упоминаются дарения аграхар и деревни, принадлежавшие храмам. При упомянутом фиксированном жаловании храмы получали часть совокупного феодального дохода государства, а функция внеэкономического принуждения по отношению к крестьянам сосредотачивалась в руках царя.

-
1. P.V.Kane, History of dharmasastra, v.2. Poona, 1941, pp.840-859.
 2. История Индии в средние века. М., 1968, с.41.
 3. Kalhana's Rajatarangini, ed.M.A.Stein, v.1 (sanskrit text), Bombay, 1892, v. 2 (english translation), Westminster, 1900. Ссылки на этот источник даны в статье в круглых скобках, римская цифра обозначает книгу (тарангу), арабская — шлоку).
 5. Эти два разряда собственности выделены на основе средневековой тамильской классификации собственности Л.Б.Алаевым: История Индии в средние века. М., 1968, с.113-118, 152-158.
 6. См., напр., Артхашастра или наука политики. М.—Л., 1959, II.1.
 7. Е.М.Медведев, Важный источник по истории индийского города раннего средневековья (надпись из Ахара). — "Санскрит и древнеиндийская культура" М., 1979, ч.2, с.60.

ИЗ ИСТОРИИ СИСТАНА КОНЦА XVI в.

"Ихйа ал-мулук" ("Воскрешение" царей), сочинение Малика Шах Хусейна Систани (род. 1571),¹ посвящено области Систан и излагает ее историю с древнейших времен вплоть до 1619 г. Особый интерес представляют материалы, характеризующие политическую ситуацию в Систане и сопредельных районах последней четверти XVI – первой четверти XVII вв. Автор был не только свидетелем многих современных ему событий, но и их участником. Отдельные детали и исторические эпизоды не найти в других исторических хрониках, освещающих этот период. Один из таких эпизодов является темой данной заметки.

1577–1587 гг. – время правления в Иране шаха Султан-Мухаммада Худабаде, старшего сына Тахмасба I. В Хорасане еще в начале его правления восстали кызылбашские племена устаджу и шамлу. Номинальным наместником Хорасана в это время считался младший сын шаха Мухаммада, Аббас-мирза (род. 1571 г.). Его воспитатель (лале) Али-кули-хан, правитель Герата и глава племен шамлу, в союзе с Муршид-кули-ханом, правителем Мешхеда и главой племени устаджу, поддержанные своими племенами, провозгласили шахом Аббас-мирзу (1581), чтобы самим управлять от имени мальчика. Затем между прежними союзниками началась борьба за власть.² По словам Шараф-хана Бидлиси, "в начале весны 994/1586 г. благодаря интригам злоумышленников дружба и искренность в отношениях Муршид-кули-хана устаджу и Али-кули-хана шамлу сменилась враждой и неприязнью".³ Али-кули-хан, желая расправиться с Муршид-кули-ханом, вместе с Аббас-мирзой и войском Хорасана выступил через Ка'ин в Мешхед. Встреча произошла в пустыне между Джунабадом и Махулатом. Успех явно был на стороне Али-кули-хана. Однако Муршид-кули-хан оказался предусмотрительным. По его распоряжению его люди из племени устаджу похитили во время битвы Аббас-мирзу и доставили к нему. Али-кули-хан уже торжествовал бы победу над Муршид-кули-ханом, как пришло известие о захвате Аббас-мирзы людьми из племени устаджу. Покинув поле брани, Али-кули-хан спешно вернулся в Герат, большая часть его знати попала в плен. Между тем, Муршид-кули-хан с величайшей торжественностью отвез Аббас-мирзу в Мешхед, поставил его на царство, а сам стал оплотом его власти.⁴ Али-кули-хан, не рассчитывая удержать власть собственными силами, обратился за помощью к кандагарским мирзам и к правителю Мавераннахра Абдаллах-

хану II (1557-1598). Кандагарские мирзы не спешили с оказанием помощи Али-кули-хану, в то время как Абдаллах-хан II, который уже давно вынашивал экспансионистские планы в отношении богатого Хорасана с его плодородными почвами и развитой ирригацией, большими торгово-ремесленными городами, не заставил себя долго ждать и весной 995/1587 г. во главе стотысячного войска перешел воды Аму-дарьи. 27-го джумада II 995/4 июня 1587 г. армия хана остановилась лагерем в степи в 2-х фарсах от Герата. Али-кули-хан, узнав о прибытии узбекского войска, раскаялся в своем поступке, но было поздно. В последующие дни узбекское войско все ближе подходило к городу, пока 2-го раджаба /8-го июня того же года не заняло все окрестности города и закрыло перед осажденными "врата входа и выхода". Осада города продолжалась, по словам Шараф-хана Бидлиси (II, с. 255-59), 9 месяцев и 21 день. В пятницу 18-го раби II/17-го марта 1588 г. Герат был занят войсками Абдаллах-хана.⁵ На шестой или седьмой день после взятия города Абдаллах-хан выехал с основными силами своего кочевого ополчения в сторону Мешхеда.

В это же время часть войск Абдаллах-хана предприняла попытку овладеть Систаном. По сообщению автора "Ихйа ал-мулук",⁶ могущественный эмир Абдаллах-хана Шахим-бий из племени аргун или Шахим-курчи с отрядом в 10-12 тысяч конных воинов выступил в Систан через Кухистан. Узбеки решили напасть на Систан с запада, со стороны, откуда их менее всего ждали. В качестве проводника они взяли с собой Мир-Алама Хузайму. Нам ничего не известно об этом человеке. Никаких сведений о нем в "Ихйа ал-мулук" нет. Можно полагать, что он был из Систана, и, судя по имени, принадлежал к знати. Для него турецкие кочевники были чужеземными завоевателями. Именно поэтому Мир-Алам Хузайма намеренно завел отряд узбеков из Мавераннахра в Кирманскую пустыню, в сторону, противоположную от границ Систана, на расстояние около ста километров. За свой дерзкий поступок он был убит узбеками, но спас свою страну и народ от разорения и гибели, ибо, когда узбекское войско вернулось вновь к цитадели Табаса, откуда оно держало путь на Систан, оно было не в состоянии продолжить свой поход. От долгого пути по пустыне и от жажды погибло большое число воинов и их коней.

Подвиг Мир-Алама Хузаймы явился ярким проявлением патриотизма. Память о нем сохранилась только благодаря "Ихйа ал-мулук". Вот как об этом здесь рассказывается:

"...После победы над Гератом Шахим-курчи, сипахсалар, с 12 тысячами конных воинов обратил свое лицо в Кухистан. Прихватив с

собой Мир Алама Хузайму, он выступил в направлении Систана через пустыню с западной стороны Систана. Когда они подъехали к цитадели Табасайна,⁷ по счастливой случайности до прибытия узбекского войска в Табасайн вступил со своим караваном накиб Сабик-и Мир Вайс, калантар (градоначальник) Ука. При нем находились десять стрелков. У Сеййиди Икбала, нукера малика маликов и стража цитадели Табасайна, тоже было пять-шесть стрелков. Внезапно 12 тысяч конников с целью овладеть крепостью, заткнув полы халатов за пояс, с четырех сторон крепостной стены подтащили /шумовые/ трубы и начали штурм, забираясь на крепостную стену. Стрелки из цитадели, приставив стволы ружей к груди неприятеля, стреляли. Пуля проходила через спину первого и поражала следующего, карабкавшегося за ним. Всего было убито из узбекского войска почти 400 человек. Наконец, они (узбеки) сосредоточились все с одной стороны цитадели и потребовали у жителей крепости утощения. Сабик-и Мир Вайс и Саййиди Икбал дали на утощение тем людям несколько манов фиников и одну корову. В ту ночь они покинули ту местность и направились в Систан.

Мир-Алам Хузайма, обрекая себя на смерть, выступил вперед и повел узбеков в пустыню. Пока /наступило/ утро, они отошли от дороги на Систан на десять фарсахов. Так шли они до полудня. Наконец, Шахим-курчи говорит Мир-Аламу:

- Я слышал, от Табасайна до Систана - 12 фарсахов. Мы прошли уже 15 фарсахов, и все еще не видно никакого признака Систана. Быть может, ты завел нас в Кирманскую пустыню, известную под названием "Тург"?

- Да, произошла ошибка, и я сбился с пути, - ответил Мир-Алам.

- Ты, должно быть, поступил так намеренно, - возразил Шахим-курчи.

Воистину, если бы этот мужественный человек, пожертвовавший собой ради рабов повелителя верующих и последователей дома пророка, не поступил подобным образом, те десять (!) тысяч узбеков, которые шли в Систан, убили бы всех местных маликов и их подданных или же схватили бы их и увели в плен, ибо все они бесечно сидели на своих местах и были разрознены и никак не предполагали о приходе своих врагов с западной стороны Систана. Не ждали они никого и по известным дорогам. За несколько лет до этого, когда для осады Герата приходил шах, равный по своим достоинствам Искандару, в сопровождении ста тысяч эмиров Ирака, малик ал-мулук Систана и

не подумал оставить Рашкак, свою резиденцию, и переехать в другое более укрепленное место. Они полагали, что приход войска узбеков подобен приходу войска кызылбашей. Как только те вступят в пределы Систана, можно будет укрыться в укрепленном месте.

После этих переговоров Шахим-курчи приказал казнить Мир-Алама Хузайму и тем самым возвел его в ранг шахида.

Когда они (узбеки) вернулись к цитадели Табасайна, две-три тысячи их коней подошли от отсутствия воды, погибли также около тысячи воинов. Идти в Систан у них не было больше сил.

— Теперь люди узнали о нашем приходе, — оправдывались они. Из Табасайна они держали путь на Герат, где доложили хакану Турана истинное положение той страны и ее народа.

1. Ehya al-muluk by Malek Shāh Hosayn ibn Malek Ghiyāth al-dīn Sīstānī. Ed. by Manoochehr Sātodeh, Tehran, 1966.

2. См.: Н.В.Пигулевская и др. История Ирана с древнейших времен до конца XVIII века. Л., 1958, с.264-65, 271.

3. Шараф-хан ибн Шамсаддин Бидлиси, Шараф-наме. Т. II. Перевод, предисловие, примечания и приложение Е.И.Васильевой, М., 1976, с.255.

4. Шараф-наме, II, с.255-56.

5. Все эти события и, в особенности осада Герата и его захват войском Абдаллах-хана II подробно описаны в Раузат ас-сафа Насири, т. УП, с.496 и в Та'рих-и Аламара-и Аббаси تاریخ عالم آرای عباسی تألیف اسکندر بیگ ترکمان، جلد اول، بخش ابرج افشار، تهران، ۱۳۳۴ء، ص ۳۴۴ - ۳۴۳؛

см. также Шараф-наме, II, с.256. Заметим, что поход Абдаллах-хана на Иран отнесен в "Та'рих-и Аламара-и Аббаси" к началу 996/1587-88, соответственно датой захвата Герата назван 997/1588 г.

6. Ихйа ал-мулук, с.267-68.

7. То есть "два Табаса", так как город состоял из двух городов, соединенных вместе: Табаса Кулаки и Табаса Масинан.

Э.С.Стулова

ЭПИЗОДЫ КРЕСТЬЯНСКОЙ ВОЙНЫ 1627-1646 гг.

В "БАОЦЗУАНЬ О ЧУН-ЧЖЭНЕ".

(предварительное сообщение)

Крестьянская война 1627-1646 гг. — крупнейшее в средневековом Китае народное движение, приведшее к гибели правящую династию Мин и сыгравшее огромную роль в истории страны.¹ Историография

этого движения весьма обширна. Тем не менее картина движения остается неполной. Исследователи отмечают узость и классовую однородность источниковедческой базы, основным источником которой считается "Мин ши" (История династии Мин), где дано официальное и зачастую фальсифицированное толкование истории крестьянской войны. Это и понятно, если вспомнить, что "Мин ши" создавалась на протяжении почти ста лет специальной комиссией, которую назначали цинские императоры, пристально контролировавшие и направлявшие ее деятельность.²

В этом свете нам представляются интересными сведения о крестьянской войне, содержащиеся в "Баоцзюань о Чун-чжэне", уникальном ксилографе из коллекции ЛО ИВ АН СССР.³ Такие сведения можно найти во многих местах сочинения, а главы XI-XIV целиком посвящены отдельным эпизодам войны. В баоцзюань не отражены некоторые эпизоды, выделенные официальной версией как особо важные, узловые (например, совещание повстанческих вождей в Инъяне, капитуляция Ли Цзы-чэна в ущелье Чэянся, военный совет в Сяньяне и др.). Вместе с тем, в нем содержатся сведения, отсутствующие в официальной версии истории этого периода. Ряд событий дан в иной интерпретации. Это касается и роли Ли Цзы-чэна на разных этапах движения (бесспорна, кажется, роль Ли Цзы-чэна как лидера лишь на последнем этапе), и вопроса о том, с какими отрядами он входил в соединение, с какими вождями кооперировался, в каких местах действовал, от кого принял руководство повстанческой армией и т.д.

События, описанные в баоцзюань, обрываются взятием Пекина повстанцами и гибелью императора. Сюжет развивается в двух планах. Это линия императора Чун-чжэня, который, согласно баоцзюань, является воплощением императора Юн-лэ, и линия Ли Цзы-чэна, воплощения Духа огня. Ли Цзы-чэн мстит императору за "несправедливо обиженных" (т.е. казненных) генералов — духов огня, которые в свое время помогли Юн-лэ победить варваров.

Ниже мы остановимся лишь на некоторых сведениях, посвященных Старому мусульманину, одному из повстанческих вождей, а также роли Сиани, главного города Шэньси — провинции, в которой вспыхнули первые очаги восстания.

Согласно официальной версии, Ли Цзы-чэн в начале восстания был командиром небольшого отряда, входившего в соединение, которым командовал Гао Ин-сян. После гибели Гао в 1636 г. Ли Цзы-чэн наследовал его прозвище "Чуан-ван" и стал во главе всей армии Гао. Эта армия либо действовала самостоятельно, либо координировала свои действия с соединениями других вождей.

Из изложенного же в баоцзянь следует, что Ли Цзы-чэн наследовал не Гао Ин-сяну, а Старому мусульманину (т.е. Ма Шоу-ину), от которого и принял "великое дело", врученное ему тяжким больным вождем перед смертью. Судя по всему, Старый мусульманин руководил крупным соединением. Ему подчинялось несколько вождей, в том числе и Ли Цзы-чэн. На руководящую роль Ли выдвинулся лишь после смерти Старого мусульманина.

Что касается Сиани, то этот город в официальных источниках не занимает столь значительного места, как Инъян, Сянъян или Кайфэн. В нашем памятнике роль Сиани оказывается более значительной. Старый мусульманин, "взбодораживший" всю западную Цинь (т.е. Шэньси и примыкающие к ней районы Ганьсу и Нинся), захватил Сиань и обосновался в нем. Тут он разбил соединение правительственных войск под командованием Фу Цзун-луна, Чжэн Чун-цзяня, Хун Чэн-чоу, Лю Юань-биня и Сунь Ин-жана, посланных императором отбить Сиань у "разбойника". Судя по всему, в Сиани Старый мусульманин находился достаточно продолжительное время. Заболев и почувствовав приближение конца, он созвал подчиненных ему вождей и передал "великое дело" Ли Цзы-чэну. Похоронив своего вожака в горах под Сианью, повстанческие вожди собрались на совет, на котором Ли Цзы-чэн предложил отрядам разделиться и действовать самостоятельно. В Сиани Ли Цзы-чэн оставил своих поборников, наказав им обучить военному делу новое пополнение, а сам "снова" двинулся на Кайфэн (видимо, речь идет о третьей осаде Кайфэна), после чего он опять возвратился в Сиань. Позже, опять же в Сиани, был заключен клятвенный союз, а затем совершенно гадание, в результате чего Ли Цзы-чэн был провозглашен императором. Он создал новое государство Да Шунь, взял новый девиз правления Юн-чан. Как явствует из текста баоцзянь, именно Шэньси он хотел сделать "главным государством", а удел Янь со столицей в Пекине — "второстепенным". Опять же в Сиани на совещании с "лжечиновниками" был принят план похода на Пекин. В "Мин ши" и других работах местом принятия столь важного решения назван г. Сянъян.⁴

Попробуем датировать некоторые события, о которых шла речь выше. Анализ текста баоцзянь приводит нас к выводу, что смерть Старого мусульманина произошла в период между второй и третьей осадами Кайфэна, т.е. после первого и до четвертого месяца 1642 г. (с 1 марта по 29 апреля). Между тем в официальных источниках упоминания о Ма Шоу-ине встречаются в связи с событиями, датиру-

емыми девятым месяцем 1643 г. (13 октября-13 ноября).⁵ Кроме того, в официальных источниках сам характер взаимоотношений Ма Шоу-ина и Ли Цзы-чэна выглядит совершенно иным: Ма Шоу-ин упоминается среди шести партизанских вождей, присоединившихся к основной армии Ли Цзы-чэна после третьей осады Кайфэна, т.е. после девятого мес. (октября) 1642 г.⁶

Относительно времени, когда Ли Цзы-чэн взял Сиань, в баоцзюань и официальных источниках также существуют разногласия. Так, "Мин ши" сообщает, что оборонявший Сиань генерал Ван Гань-цзы в середине одиннадцатого месяца 1643 г. (что соответствует концу декабря по европейскому летосчислению) вынужден был сдать город Ли Цзы-чэну.⁷ Согласно же "Баоцзюань о Чун-чжэне", Ли Цзы-чэн обосновался в Сиани после смерти Старого мусульманина, т.е. до четвертого мес. 1642 г. Более того, Ли Цзы-чэн получил Сиань не от минского генерала, а по "завещанию" Старого мусульманина, который, согласно тексту баоцзюань, завладел Сианью задолго до своей кончины.

После третьей неудачной попытки взять Кайфэн, Ли Цзы-чэн увел армию в Сиань, где занялся обучением новобранцев, а некоторое время спустя был заключен клятвенный союз, совершенно гадание, в результате чего, как было уже сказано выше, Ли Цзы-чэн был провозглашен императором. Событие это по сведениям, почерпнутым из текста баоцзюань, можно датировать лишь приблизительно. Согласно официальным источникам, Ли Цзы-чэн вступил на престол в Сиани первого числа первого месяца 17-го года правления Чун-чжэня, т.е. 8 февраля 1644 г.

Уже по этим отдельным примерам видно, что датировка тех или иных событий в официальных источниках расходится с датировкой, которую можно вывести при анализе текста баоцзюань. При этом мы отдаем себе отчет в том, что баоцзюань не историческое сочинение, в нем мало точных дат, события можно датировать лишь относительно, располагая их в той или иной последовательности и ориентируясь на временные вехи, почерпнутые все из тех же официальных источников. При всем том мы полагаем, что сведения о крестьянской войне, извлеченные из "Баоцзюань о Чун-чжэне", могут быть полезны историкам для уточнения целого ряда деталей. А в том, что исследователи до сих пор все еще уточняют и исправляют сведения официальных источников, и не только по отдельным частным, но и узловым моментам движения, можно убедиться на примере статьи Фан Фу-жэня, опубликованной в 1981 г.⁸

Фан Фу-жэнь предлагает уточнения по поводу трех значительных событий, трактовка которых была идентичной во всех работах по данному движению. События эти следующие: 1. лжекапитуляция Ли Цзы-чэна в ущелье Чэсянся; 2. взятие Фэнъяна; 3. сражение при Тунгуань.

В статье приведены доказательства, из которых следует, что общепризнанные обстоятельства так называемой "лжекапитуляции" Ли Цзы-чэна противоречат действительности. Проанализировав большой материал, автор статьи приходит к выводу, что капитулировали отряды Бада-вана, Сецзыкуая и Чжан Мяо-шоу, отряда же Ли Цзы-чэна среди сдавшихся не было, т.к. в это время он находился в Ганьсу.

Битва под Фэнъяном признается всеми исследователями одной из крупнейших побед повстанцев, поскольку Фэнъян был "средней" столицей, где находились могилы императорских предков. Согласно общепризнанному мнению, Фэнъян был взят отрядами Чжан Сянь-чжуня и Гао Ин-сяна. А поскольку Ли Цзы-чэн был под началом Гао, считалось, естественно, что отряд Ли также принимал участие в этой битве. Между тем Фан Фу-жэнь приводит сведения о том, что отряд Ли оставался в Шэньси и в сражении под Фэнъяном участия не принимал. Более того, не участвовали в этом сражении также и Чжан Сянь-чжун, и Гао Ин-сян, которые в это время перемещались в северо-западном направлении от Фэнъяна. Фан Фу-жэнь полагает, что город был взят отрядами Саоди-вана и Тайпин-вана.

Последним звеном в цепи неудач Ли Цзы-чэна, вынудивших его укрыться в горах, официальная версия признает поражение в конце 1638 г. на равнине у прохода Тунгуань. Сопоставляя множество записей и докладов минских военачальников, Фан Фу-жэнь приходит к выводу, что сражение произошло не у Тунгуань, а у Цзунтунгуань (ошибка произошла с легкой руки У Вэй-е в его сочинении "Суи коу цзи люе"). К тому же, это сражение не было последним перед уходом Ли в горы. Его отряд продолжал вести военные действия в районе Таохэ (в западной части Ганьсу), после чего прорвался на юг и ушел к Ханьчжуну.

Из всего сказанного видно, что многие важные события крестьянской войны, изложенные в многочисленных работах и, казалось бы, являющиеся бесспорными, до сих пор еще привлекают к себе внимание исследователей, которые ищут и находят новые материалы, по-новому прочитывают уже известные свидетельства, что зачастую позволяет исправить ошибки, уточнить отдельные неточности. В этой связи нам представляется, что сведения о крестьянской войне, сообщаемые "Баоцзюань о Чун-чжэне" нельзя игнорировать, т.к. они могут ока-

затем полезными исследователям, изучающим этот важный этап в истории средневекового Китая.

1. В исторической литературе нет единства по поводу датировки этого народного движения. Мы принимаем точку зрения Б.Г.Дорогина.
2. Подробнее о "Мин ши" и официальной историографии см. Б.Г.Дорогин, Официальная историография и крестьянская война 1627-1646 гг. в Китае. - "Аграрные отношения и крестьянское движение в М.", 1974, с.113-141; его же, Династийная история "Мин ши" как источник по истории крестьянской войны в Китае 1627-1646 гг. Автореферат диссертации на соискание уч. степ. канд. ист. наук, Л., 1976.
3. Полное название сочинения 佛說索模帝異天十忠堂卷. Рассказанный буддой баоцзюань о вознесении на небо государя-батеньки Чун-чжэня и о десяти верных подданных. Ксилограф второй половины XVII в. (предположительно). Подробнее см. Э.С.Стулова, Формирование, состав и значение ленинградской коллекции баоцзюань - III и ПИКНВ, XV годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. М., 1981, ч.1, с.65-70; ее же, Аннотированное описание сочинений жанра баоцзюань в собрании ЛО ИВ АН СССР (статья, дана в печать в ежегодник ПШВ).
4. По данным официальных источников, на военном совете в Сяньяне в июне 1643 г. был принят план похода на Пекин, согласно которому повстанцы намеревались организовать базу в Шэньси. Для этого 8 ноября 1643 г. они завладели проходом Тунтуань и двинулись дальше на запад, к Сиани. По прошествии трех месяцев после занятия Сиани повстанцы занялись вопросами организации государственной власти, а 8 февраля 1644 г. Ли Цзы-чэн был объявлен ваном. См. Л.В.Симоновская, Антифеодальная борьба китайских крестьян в XVII веке. М., 1966, с.216-218, 224-225.
5. Согласно официальным источникам, Ли Цзы-чэн послал Ма Шоу-ина охранять Цзинчжоу. Здесь Ма узнал об убийстве Ло Жу-цзя по приказу Ли Цзы-чэна и, убоявшись той же участи, перешел к Чжан Сянь-чжуну. См. 李文治. 晚明民变 (Ли Вэнь-чжи, Народный бунт конца Мин), Шанхай, 1948, с.115.
6. Л.В.Симоновская, Антифеодальная борьба..., с.207.
7. Там же, с.218; Ли Вэнь-чжи, Народный бунт..., с.127.
8. 方福仁, 李自成史实三考 - "中华文史论丛" (Фан Фу-жэнь, Исследование трех фактов касательно Ли Цзы-чэна. - Сборник статей по литературе и истории Китая), вып. 18, Шанхай, 1981, с.181-193.

Н.Н.Туманович

СТИХОТВОРНЫЕ ИНТЕРПОЛЯЦИИ "ТАЗКИРЕ" МУХАММАДА РИЗА БАРНАБАДИ

Стихи в персоязычном прозаическом сочинении - дань традиции, согласно которой произведения разных жанров, написанные в прозе -

не только художественные, но и биографические, исторические и др. — полагалось пересыпать, украшать стихотворными вставками. Стихи приводились в подтверждение соображений автора, ибо емкая поэтическая фигура, яркий образ полнее и глубже передавал мысль, выраженную прозой. Кроме того, стихи были призваны показать читателю образованность автора, его знакомство с творчеством поэтов-классиков. В русле этой традиции написаны и "Памятные записки" Мухаммада Риза Барнабади. В роду автора были поэтически одаренные люди, и сам он не был чужд поэзии, что не могло не сказаться на произведении, вышедшем из-под его пера: в "Тазкире" стихотворных строк и прозаических примерно поровну — по 3 000. Знакомство с сочинением убеждает в том, что на долю стихов приходится отнюдь не меньшая смысловая нагрузка, чем на долю прозаического текста.

По своей форме стихотворения, содержащиеся в мемуарах — самые разные. Чаще всего встречаются стихи в одну-две строки — мисра, фард, бейт. Словами ш'ир, назм, ли-ракима (от автора) обозначены стихотворения от 6 до 60 строк. Рубаи и газелей мало. Есть в "Тазкире" крупноформатные поэтические произведения — касиды (их около 15-ти), масневи и марсийе.

Стихи принадлежат самым различным авторам. Их можно разделить на три группы: 1. знаменитые поэты; 2. стихотворцы из местной администрации; 3. поэты из рода Барнабади.

Круг знаменитых поэтов несколько необычен. Это — Хафиз, Хакани, Бидил, Ибн Ямин, Назим. Интересно, что при этом не отмечены стихотворные цитаты из произведений Фирдауси и Саади, хотя ощущается влияние этих корифеев персидской литературы на автора "Тазкире". Число стихотворений поэтов этой группы невелико — по одному, от силы по два на долю каждого.

Во второй группе представляют интерес не столько творения поэтов, сколько их должности. Это — градоначальник, мустауфи и другие столь же влиятельные в масштабах провинции персоны. Количество их стихов совсем незначительно — в пределах десяти стихотворений небольшого объема.

Что касается поэтов-барнабадцев, то здесь речь идет о трех именах: Мухаммаде Аршаде (1616-1703 гг.), Абу Талибе (ум. в 1718 г.) и Мухаммаде Ризе (1751-1815 гг.), авторе "Памятных записок". Подавляющее число стихотворений в рассматриваемом сочинении принадлежит им.

Назначение стихов в сочинении многообразно. Во-первых, этого требовала упоминавшаяся выше традиция. Во-вторых, стихи лиц

власть ~~предержащих~~ подводили читателя к мысли о тесных отношениях, которые существовали между барнабадцами и этими особами. В-третьих, объемистые цитаты из диванов Мухаммада Аршада и Абу Талиба Барнабади представляли их творчество в несколько приподнятом виде, как известных поэтов, каковыми они, повидимому, не были. В-четвертых, большие касиды в восхваление Мухаммада и других мусульманских святых должны были свидетельствовать об особой набожности барнабадцев и подчеркивать вес рода в духовной жизни края.

Стихотворные интерполяции "Тазкире" содержат немалую информацию историко-культурного плана, особенно это относится к стихам, принадлежащим перу нашего автора Мухаммада Риза Барнабади. Благодаря им можно себе представить роль поэзии в жизни людей этого круга. Мухаммад Риза прозой пишет свою биографию, называет дату рождения, рассказывает о родителях, учебе, жизни в Барнабаде, невзгодах, постигших его в 90-х гг. XVIII – первых годах XIX вв. Но не меньше мы узнаем о нем из его стихотворений, пересыпающих текст. Они позволяют проникнуть в духовный мир Мухаммада Ризы, очертить круг его знаний и понятий, узнать о чувствах, владевших им в разных ситуациях, оценить его отношение к отдельным людям и т.д.

Судя по "Тазкире", стихи в среде интеллигенции играли очень важную роль. Они сопровождали человека на всем его жизненном пути, отмечая все большие и малые вехи. Для запоминания дат сочинялись стихотворные хронограммы. Они создавались не только на день рождения или кончины родственников, но и по поводу других семейных торжеств либо важных хозяйственных дел, например, на закладку бани, рытье канала, строительство жилого дома и т.д. и т.п. По поводу важного этапа жизни сочинялись стихи и не содержащие хронограмм, зато в них был какой-то запоминающийся образ, неожиданное словосочетание, эффектное сравнение или иной прием, позволяющий удержать их в памяти. Так, о своем обучении Мухаммад Риза написал:

Школа открыла передо мной калитку в розарий разума,
Стоило учителю выпороть меня прутом, срезанным с того куста
роз, и я стал соловьем.¹

Привычный для персидской поэзии образ прекрасной благоухающей розы и сладкоголосого соловья подан в совершенно неожиданном ракурсе. Розарий – не объект любования, а – сумма знаний, необходимая каждому человеку. Роза – наука не бывает без шипов – трудов,

а то и мук; их надо претерпеть, чтобы стать соловьем — эрудитом.

В стихах нашего автора мы встречаем героев "Шах-наме", отголоски коранических легенд и шиитской религиозной традиции. Особенно показательно в этом отношении стихотворное обличие, в котором Мухаммад Риза рисует своего врага как средоточие всевозможных, действительных или воображаемых, пороков; их хватает для целого сонма антигероев.²

Из стихов же можно получить сведения о заповедях, которыми в идеале должен руководствоваться всякий правоверный мусульманин — приобретение знаний и совершенств и ревностное следование религии.

Восхождение по ступеням счастья и величия
Достигается Собственным усердием, а не ученостью отца или
деда.

Твоих предков уважают за их знания.
Не овладев наукой, никто ничего не достигнет.
Достаточно родовитых, которые по глупости стали рабами,
Как и рабов, которые благодаря знаниям возвысились над родо-
витыми.³

С религиозными убеждениями автора связаны выраженные в стихотворной форме раздумья о смысле бытия, о добре и зле, воздаянии и наказании.

Даже если ты в величии своем коснешься стопой небес
И то в конце концов тебе найдется место под землей.
Мир — временная наша обитель, сердечный покой тут невозможен
Приют траура, в нем мрачно и неудобно, нет здесь и признака
постоянства.

Не забывай о воздаянии за содеянное:
Пшеница произрастает из пшеницы, ячмень — из ячменя.⁴

Здесь же берет истоки фатализм Мухаммада Ризы. Он пишет:

Того, что суждено, ты никогда своими средствами
Не добьешься. То, что суждено, вскоре придет само.
Предопределенное осуществится в свое время;
Совсем слабый и немощный достигнет цели, если то суждено.⁵

Большое число стихотворений выражает горечь разочарования, обиды.

Хитрые друзья, которых ты видишь -
Мухи, выющиеся вокруг сладкого:
Пока не выпьют все до капли,
Будут, как осы, жужжать над ухом.
Когда же деревня твоя обеднеет,
Коселек и кубок зазвонят как рубаб,
Друзья покинут тебя, и печальный
Ты поймешь, что друзей-то у тебя и не было.

или еще:

Все наши беды от лютой ненависти наших врагов, -
Пыль наших обид служит лекарством для наших глаз.⁶

В этих рассуждениях, являющихся результатом жизненного опыта, автор идет даже дальше - высказывает упрек в адрес правителя и его двора, что неожиданно для человека, воспитанного в духе почитания властей.

Все придворные внешне любезные, а внутренне злобные:
Золото делает руки черными, хотя они и белне.⁷

или о царевиче Махмуде:

Сказал: стану меньше тиранить, отныне буду распространять
справедливость,⁷
Но я и сам в это не верю, коль неоднократно испытал себя.

Особый интерес представляют стихотворения типа документов - своеобразные прошения, иски, жалобы. Такие бумаги Мухаммад Риза составлял несколько раз, обращаясь к очередным гератским властям, которые в период междоусобиц конца XVIII - начала XIX вв. менялись часто. Все они составлены по определенной схеме. Автор называет их касыдами. Они имеют по 40-60 бейтов. В первых трех - пяти - дается описание природы либо содержатся общие фразы о тяготах бытия или еще какое-нибудь нейтральное рассуждение. Затем на сцену появляется мудрый старец, который советует обратиться к влиятельной особе, после чего следует восхваление этой особы в крайне выпренном стиле. Существо дела излагается достаточно под-

робно: например, конкретно указаны похищенные предметы, взятые суммы денег, поименованы злоумышленники и пр. Часто вскользь, но с далеко идущей целью бросается намек на то, что, дескать, обязанность власть предержащих заботиться о подданных. Завершает эту часть призыв наказать виновных, и на этой высокой ноте следует обрыв темы и возвращение к похвалам адресату. Историк в такой кассиде-документе найдет самые неожиданные сведения, как-то: цены на вещи, описание редких предметов быта, имена лиц, игравших определенную роль в делах края, малоизвестные географические названия и многое другое.

Стихотворные интерполяции "Тазкире" позволяют сделать важный вывод о том, что в Герате в XVIII в. поэзия была не только достоянием двора. Считалось хорошим тоном писать стихи и не имея большого поэтического дара. Начала поэтического творчества изучались на школьной скамье. И в городе и в сельских местностях было много поэтов "домашнего круга". В частности, Мухаммад Риза Барнабади, не будучи профессионалом, практически во всех жизненных ситуациях – в радости и горе, в минуту гнева и торжества, приступая к важному делу или собираясь составить письмо либо жалобу – брался за перо и излагал свои мысли и чувства в стихотворной форме.

-
1. "Тазкире" Мухаммада Риза Барнабади, рук. ЛО ИВ АН С 402, л. 63б.
 2. Там же, л. 81б-82а.
 3. Там же, л. 3а.
 4. Там же, л. 37а, 60б, 72б.
 5. Там же, л. 86а.
 6. Там же, лл. 66а и 62б.
 7. Там же, л. 73а.

О.П.Щеглова

К ВОПРОСУ О ПЕРЕВОДАХ С ЕВРОПЕЙСКИХ ЯЗЫКОВ НА ПЕРСИДСКИЙ В ИРАНЕ В XIX В. И ОБ ИХ ПЕРВЫХ ПУБЛИКАЦИЯХ

Тема, обозначенная в заглавии, привлекала к себе внимание многих авторов и может показаться достаточно известной. Создался даже некий штамп в представлении о том, кто осуществил переводы и где они были напечатаны – почти все связывается с Дар ал-Фонун, первым в Иране учебным заведением европейского типа. При

более внимательном рассмотрении вопроса оказывается, что эти представления далеко не всегда правильны. Дать исчерпывающий ответ на эти вопросы пока еще нет возможности, но доступный материал позволяет высказать некоторые предварительные соображения.

Возможна следующая тематическая классификация известных в настоящее время переводов с европейских языков на персидский, выполненных в XIX в.: 1) исторические сочинения; 2) учебные пособия по точным и естественным наукам; 3) популярные художественные произведения, главным образом французской литературы, иногда через их переводы на арабский язык.

Насколько можно судить, раньше всего были осуществлены переводы исторических сочинений. Так, для Аббас-мирзы, наследного принца, служивший при нем врач англичанин Джеймс Кемпбелл (ум. 1818 г.) написал в 1813 г. по-английски историю Александра Македонского. Перевод на персидский был сделан очевидно персом, возможно с участием автора, прекрасно знавшего язык,¹ но сразу опубликован не был. В 1831–32 г. Мирза Риза мухандисбаши, посланный в 1815 г. Аббас-мирзой для обучения в Европу, выполнил для наследного принца перевод книги Гиббона "История упадка и крушения Римской империи".² Этот перевод также не увидел света. В 30-х годах по заказу Мухаммад-шаха Каджара были переведены две книги, посвященные Наполеону, одна из них тем же Мирза Ризой, и вновь эти работы остались в рукописи.³

Хотя персов заинтересовала в первую очередь историческая тематика, тем не менее, по-видимому, первым напечатанным переводом на персидский язык явилось не сочинение по истории, а руководство по прививке оспы доктора Кормика: брошюра была составлена им по указанию Аббас-мирзы и издана наборным способом в Тебризе в 1830 г. под названием "Рисала-йи та'лим-нама дар амал-и абала задан".⁴ Имя переводчика неизвестно.

Первое издание исторических сочинений выполнено литографским способом в Тегеране в 1846 г. В одном томе были выпущены три работы: упомянутый выше перевод истории Александра Македонского Кемпбелла и двух сочинений Вольтера "История Российской империи при Петре Великом" и "История Карла XII, короля Швеции". Есть очень неопределенное упоминание, что инициатором перевода работ Вольтера был находившийся на иранской службе офицер Семино. В книге имя переводчика отсутствует, предполагается (Дорн, Мушар, Стори), что им был мосье Габриель, армянин из Стамбула, и что перевод отредактировал придворный историограф Мирза Риза-Кули Шаккаки Сараби.⁵

Нет указания также и на печать, выпустившую книгу.

После открытия в декабре 1851 г. Дар ал-Фонуна в его стенах в 50—60-е гг. были переведены многие учебники, составленные европейскими преподавателями. Это наиболее известная страница из истории переводов. Подчеркнем лишь, что учебники печатались в литографии при Дар ал-Фонуне и поступали в библиотеку этого учебного заведения. Это были пособия по математике, физике, географии, химии, военному делу, грамматике французского языка и некоторые другие.

После выхода книг Вольтера в 1846 г. следующая публикация переводного исторического сочинения появилась лишь в 1870 г.: под названием "Краткая история Наполеона" был издан перевод Риза-хана Рипшара, преподавателя Дар ал-Фонуна.

С основанием в 1871 г. "Дар ат-тарджума" — "Дома переводов" переводческая деятельность в Иране значительно активизировалась. Переводились в основном исторические работы с французского, английского, немецкого, русского языков. Но за немногими исключениями эти книги остались неизданными, часто в автографах, в хранилище шахской библиотеки.

Причины этого очевидны. Политические и экономические связи Ирана с европейскими странами усиливались с каждым десятилетием. В 1873, 1878, 1889 гг. Насир ад-Дин-шах с большой свитой посетил европейские государства и опубликовал по возвращении дневники путешествий, ознакомив тем самым своих подданных с некоторыми сторонами европейской культуры. Тем не менее, в стране господствовал ислам и проявлять интерес к европейскому было опасно: с одной стороны, остро стоял национальный вопрос, так как европейцы несли с собой закабаление страны, с другой стороны, открытый интерес к европейскому воспринимался как подрыв авторитета ислама. Именно этим объясняется тот факт, что в изданиях переводных работ очень редко упоминается имя переводчика, в XIX в. почти никогда не указывалась литография, выпустившая книгу. Имена переводчиков и издателей сообщались, главным образом, тогда, когда к переводу и изданию имел отношение шах, либо переводчик занимал достаточно высокое положение.

О значении переводов европейской художественной прозы для Ирана и иранской литературы писали многие. Перечень ряда переводов дал Э. Браун.⁷ Как правило, авторы работ по истории персидской литературы (Бахар, Бертельс, Комиссаров, Рипка, Шойтов) все переводы художественных произведений связывают с Дар ал-Фононом, не делая при этом попытки выяснить имена переводчиков, места печат-

тания книг и, что важнее всего, даты выхода в свет переводов.

Безусловно, не на все эти вопросы можно дать точный ответ. Однако, изученные материалы показывают, что в Дар ал-Фонуне в 50-60-е годы выполняли переводы только учебных пособий.⁸ Кроме того, если переводчиком мог быть любой преподаватель, хорошо владевший французским языком, то опубликовать их мог лишь тот, кто занимал достаточно высокое положение, более высокое, чем просто преподаватель в Дар ал-Фонуне.

В 1871 г. было создано министерство печати, издательство и, как упоминалось, драгоманат. Главой этих учреждений был назначен Мирза Мухаммад-Хасан-хан Марагаи, сын одного из приближенных Насир ад-Дин-шаха, он входил в число первых выпускников Дар ал-Фонунa, затем несколько лет служил в иранском посольстве в Париже. Возглавив министерство печати, Мухаммад-Хасан-хан продолжил издание официальной газеты: при нем она носила название "Иран". Как отмечает Садр Хахими, статьи по внутренним вопросам не представляли интереса, но газета оставила след в истории культуры Ирана, поскольку в ней, начиная с первого номера, регулярно печатались переводы европейских романов и статьи просветительского характера. С № I по № 132 здесь печатался перевод романа Жюль Верна "Путешествие капитана Гаттераса на Северный полюс". Переводчиком романа был редактор этой газеты и глава издательства Мухаммад-Хасан-хан Сани ад-Даула (впоследствии И'тимад ас-Салтана). С № 133 печатается его же перевод "Робинзона Крузо".⁹ Именно эти переводы, по всей очевидности, следует считать первыми публикациями на персидском языке произведений европейской художественной литературы.¹⁰

Самое раннее издание европейского романа в виде отдельной книги также принадлежит Мухаммад-Хасан-хану - романа Ф.Майнара - вышедшее в 1304/1886-87 г. под названием "Приключения английской мистрисс во время индийской смуты". В этом же, 1304/1886-87 г., увидел свет перевод романа Улисса "Телемак". Переводчиком книги Э.Браун называет Абд ал-Гаффар-хана Наджм ад-Даула, преподавателя точных наук в Дар ал-Фонуне, автора большого числа учебных пособий по математике, физике, географии и др., но такая атрибуция сомнительна, так как Абд ал-Гаффар-хан по всей видимости не владел европейскими языками. По-видимому, прав Х.Мушар, указавший в своей библиографии переводчиком Али-хана Назим ад-Даула. Али-хан, также преподававший в Дар ал-Фонуне, учился в Париже в 1873 г.

Мухаммад-Хасан-хану принадлежат и другие переводы художественных произведений, из которых более известен "Лекарь поневоле" Мольера.

К числу первых переводчиков французских романов следует отнести также Мухаммад-Тахир-мирзу, внука Аббас-мирзы и переводчика романов Дюма. В 1891-92 гг. он по распоряжению Насир ад-Дин-шаха перевел "Графа Монте-Кристо", книга была опубликована в Тегеране в 1894 г. под названием "Хикайат-и Кунт ди Мунт Крису". Позднее, уже в начале XX в., он выпустил перевод "Трех мушкетеров" и переводы других романов Дюма.

Таким образом начало переводам художественных произведений европейской литературы было положено в последней трети XIX в.. Тогда появились и первые издания. Значительно большие успехи в этой деятельности приходятся уже на первое десятилетие XX в.

-
1. Ч.А.Стори, Персидская литература, Био-библиографический обзор. М., 1972, с.1300.
 2. Там же, с.1302.
 3. Там же, с.1309.
 4. E.Edwards, A catalogue of the Persian printed books in the British Museum, London, 1922, p.683.
 5. Стори, с.1306.
 6. Там же, с.1309.
 7. E.G.Browne, The press and poetry of modern Persia, Cambridge, 1914, p.154-166.
 8. О.П.Щеглова, Иранская литографированная книга. М., 1979, с.45-51.
 9. Садр Хашими, Тарих-и джарайд ва маджаллат-и Иран, I, № 239, с.306-307, 312 (перс.яз.).
 10. Стори, с.489 отмечает, что по возвращении в Тегеран в 1284/1867 г. Мухаммад-Хасан-хан "стал печатать свои переводы из французских книг в газете "Рузнама-йи миллати", но какого рода были эти переводы - нам неизвестно.

ИСТОРИЯ И ИДЕОЛОГИЯ

О.Г.Большаков

О ПРИЧИНАХ ОТСУТСТВИЯ ГОРОДСКОЙ АВТОНОМИИ НА СРЕДНЕВЕКОВОМ МУСУЛЬМАНСКОМ ВОСТОКЕ

Интенсивное изучение социально-экономического строя и внутренней жизни средневекового мусульманского города, начатое четверть века назад Кл.Каэном, показало, что до XI в. он развивался параллельно с западноевропейским и не имел от него принципиальных отличий.¹ Поэтому естественно думать, что борьба горожан Ближнего Востока за автономию, развернувшаяся в XI-XII вв., и возникновение в то же время в Западной Европе городов-коммун являются одним и тем же закономерным этапом на пути развития общества от феодализма к капитализму. Экономическое развитие мусульманского Востока допускает такое предположение. Э.Аштор в последней монографии по экономической истории Ближнего Востока в средние века высказывает мысль, что при Аббасидах экономика достигла уровня прекапитализма, и борьба между буржуазией и феодалами была одним из лейтмотивов истории.² Некоторые советские ученые считают даже, что мусульманский Восток в X-XII вв. находился на уровне Западной Европы в эпоху Ренессанса.³

Так это или не так, но исход борьбы горожан в этих двух регионах оказался различным: в Западной Европе города добились автономии, особого городского права и вскоре после этого начался неуклонный подъем экономики, а на мусульманском Востоке города остались под управлением государственных чиновников, экономическое же развитие замедлилось. Естественно возникает вопрос: в чем причины поражения горожан Востока и не повлияло ли отсутствие городской автономии на стагнацию экономики?

На первую половину вопроса обычно отвечают, что успеху горожан препятствовало военное превосходство государства. Действительно, силы отдельного (даже большого) города были несопоставимы с военной мощью среднего государства, и поэтому сепаратистское

движение горожан имело успех только в периоды ослабления государственной власти. Однако это не объясняет, почему в тех случаях, когда города добивались политической независимости, в них не возникало ничего подобного коммунам, даже если независимость сохранялась длительное время. Так, Тарабулус был независим в течение 40 лет (1070—1109 гг.), а Бухарой в течение века перед монгольским завоеванием правили местные райсы-садрн.

Картина не меняется и в том случае, если во главе города становился выходец из городских низов, как это было в Амиде, которым четверть века правил бывший носильщик.⁴ Во всех случаях меняются лица, а не система управления.

Важнее всего, пожалуй, то, что ни одно из городских восстаний не выдвигало лозунга установления самоуправления или предоставления горожанам особых прав. Горожане боролись против конкретных злоупотреблений и притеснений властей. Даже в сутубо теоретических сочинениях средневековых авторов, трактовавших об идеальном устройстве общества, мы не находим мысли о желательности городского самоуправления или особых прав для горожан.

Трудно поверить, чтобы это было следствием военного превосходства государства. Нельзя это объяснить и неразвитым самосознанием горожан: как показал С.Д.Гойтейн, оно было четко выражено уже в VIII—IX вв.⁵ Следовательно, причины безразличия горожан к проблемам самоуправления надо искать глубже — в специфике положения города и горожан в мусульманском обществе.

Мусульманское право, созданное трудами правоведов-горожан, стояло на защите интересов именно горожан, оно было более буржуазно, чем то общество, которое оно должно было обслуживать. Для него характерен малый интерес к аграрным отношениям, которые касались 80—90% населения, в нем нет места для характерных форм феодальных отношений (например, условного землевладения): все рассматривается с позиции купли-продажи.

Наиболее отчетливо классовая тенденциозность мусульманского права проявляется в нормах налогообложения. Капитал в товарах и драгоценных металлах облагался закатом в размере 2,5%, что равнялось примерно 1/8 годового дохода, а закат (ушр) с земель составлял 10% урожая, то есть примерно 1/6 чистой прибыли; кроме того необлагаемый минимум в первом случае равнялся 20 динарам, а во втором — 5 васкам (1 т) зерна или фиников, что в нормальных условиях стоило 5—10 динаров. В действительности контраст был еще больше, так как значительная часть земель облагалась харад-

жем, достигавшим половины урожая, а земли под застройкой в городе и сами доходные постройки в городе налогообложению не подлежали.

Всякие торговые сборы и пошлины (мукус, ушур), которые государство налагало сверх заката, считались незаконными и противоречащими шариату. В одном из самых ранних юридических сочинений, "Китаб ал-амвал" Абу Убайда, мы находим хадисы, которые грозят сборщикам этих налогов адским пламенем, а один даже гласит: "Кто встретит сборщика ушра, пусть отрубит ему голову".⁶ Подобные хадисы есть и в канонических сборниках.

Словом, идеальное государство, по представлениям мусульманских правоведов, должно существовать за счет налогов с подданных второго сорта — крестьян и иноверцев — и обеспечивать безбедное существование бюргерской элиты, свободной от государственных налогов. Правитель при этом должен руководствоваться правовыми нормами, созданными факихами-горожанами, а проводить их в жизнь надлежит кади, который, как правило, происходил из тех же городских кругов.

Действительность, конечно, была далека от этого идеала, но в ней имелась реальная основа для таких построений. Средневековый мусульманский город был не только политическим центром своего административного округа, но и резиденцией значительной части землевладельцев. В город стекалась основная масса прибавочного продукта земледелия в виде государственных налогов и земельной ренты.

Материал Египта XII-XIV вв. позволяет довольно точно определить объем этих поступлений: 2 млн. га обрабатываемых земель давали продукции примерно на 18 млн. динаров. Из этого количества примерно 5 млн. динаров в натуре и деньгами взимались в виде различных налогов, почти полностью поступающих в город, кроме того еще 3 млн. динаров отчуждалось в виде земельной ренты, из которой не менее 2 млн. поступало в город. Таким образом в городах концентрировалось не менее 1/3 всего продукта, произведенного в сельском хозяйстве. Львиная доля этого богатства поглощалась двором, армией и крупными землевладельцами, но затем из этих средств оплачивались лица обслуживающих профессий, на базаре в процессе торговли часть средств оседала в руках купечества и частично попадала в руки ремесленников, обеспечивая им более высокий жизненный уровень, чем крестьянам.

Сравнивая, например, средний доход крестьянина, арендующего землю, и ремесленника, арендующего мастерскую, мы видим, что

первый получал в год около 14-15 динаров, а второй - 18-19 динаров.

Замаскированная форма присвоения прибавочного продукта земледельца горожанами создавала у них приятную иллюзию возникновения богатства непосредственно на базаре. Недаром появился хадис "Базары - накрытые столы Всевышнего, тот, кто туда приходит, получает свою долю".⁷

Противоположные позиции горожан и крестьян по отношению к прибавочному продукту общества создают совершенно очевидную противоположность между городом и деревней на средневековом мусульманском Востоке, которую отрицают некоторые западные востоковеды.⁸ Отличие города от деревни заключалось не в его правовом оформлении или типе застройки, а в том, что деревня отдавала не менее 30% своего продукта городу без эквивалентного возмещения.

Таким образом мы видим, что горожане были в целом привилегированной частью общества, положение их существенно отличалось от положения горожан Западной Европы того же времени, прежде всего из-за отсутствия на мусульманском Востоке юридически оформленного сословного деления. Теоретически все мусульмане были равны перед законом и отличались не разным объемом прав, а имущественным или социальным положением. Господствующая система права обеспечивала горожанам реальные налоговые привилегии, а юрисдикция принадлежала судьям-горожанам.

Все это определяло отличия городских восстаний и их идеологии на Западе и на мусульманском Востоке. По существу все требования горожан Западной Европы были здесь осуществлены или теоретически гарантированы шариатом, в котором выразились идеалы мусульманского бюргерства. Поэтому городская автономия сама по себе была ему не нужна, его вполне устраивал статус кво при условии соблюдения государством привилегий, предусмотренных шариатом. Борьба шла именно за эти четко сформулированные привилегии, возведенные в ранг религиозного закона. За религиозными лозунгами городских движений на мусульманском Востоке скрывались вполне реальные экономические цели.

Труднее ответить на вопрос: повлияло ли это обстоятельство на ход экономического развития Востока? Думается, что стагнация экономики имела чисто экономические причины, выяснение которых требует специального монографического исследования.

I. Cl.Cahen, *Mouvements populaire et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen age*. - Arabica, 6, 1959, с.259.

2. E.Ashtor, A social and economic history of Near East in the middle ages. London, 1976, с.112,114.
3. В.К.Чалоян, Армянский ренессанс. М., 1963; Н.И.Конрад, Запад и Восток. М., 1972; И.С.Брагинский, 12 миниатюр. От Рудаки до Джами. М., 1976; А.А.Гаджиев, Ренессанс и ренессансный город, --- Изв. АН Аз.ССР, сер. литературы, языка и истории № 3, 1977, с.41-50.
4. Китаб ал-Фарики ли Ахмад ибн ал-Азрак ал-Фарики, хаккакаху ва каддама лаху Бадави Абд ал-Латиф, ал-Кахира, 1379/1959.
5. S.D.Goitein, The rise of Middle-Eastern bourgeoisie in early islamic times. - Studies in islamic history and institutions, Leiden, 1966, с.217-241.
6. Китаб ал-амвал ли-л-имам Аби Убайд ал-Касим..., саххахаху ва аллака хавалихи Мухаммад Хамид ал-Факки. Ал-Кахира, 1353 (1934), № 1629-1634.
7. Ихйа улум ад-дин ли-л-имам Аби Хамид Мухаммад ал-Газали. т.П, 1302 (1885), с.123.
8. I.M.Lapidus, Muslim cities and islamic societies. - Middle Eastern Cities. A symposium on ancient, islamic and contemporary Middle Eastern urbanism. Berkeley and Los Angeles, 1969, с.73.

Е.И.Васильева

О КОЧЕВНИКАХ ЮГО-ВОСТОЧНОГО КУРДИСТАНА

Средневековые арабские историки употребляли этноним "курд" для обозначения кочевых или полукочевых племен, которые не были арабами или турками. В их сочинениях курдами назывались даже кочевники Хузистана - племена, говорившие на арабском языке. Таким образом, курды для них служили олицетворением кочевничества. Аналогичное мнение встречалось в публикациях западноевропейских путешественников и разделялось многими авторами.

Что же представляли собою курдские кочевники и может ли служить курдская модель социально-экономических отношений символом нomaдизма? Попытаемся ответить на этот вопрос на примере ситуации в Юго-Восточном Курдистане.

Страну, населенную курдами, сравнивают по форме с полумесяцем, простирающимся с северо-запада на юго-восток. Спинной хребет юго-восточной части этого полумесяца составляют хребты Загросских гор. С юго-западной стороны они постепенно понижаются крутыми складками в направлении месопотамской долины, на севере и северо-востоке переходят в возвышенное плато. Эту часть Курдистана - горы Загроса и прилегающие к ним долины между Диялой и Малым За-

бом на западе и районы Арделана на востоке и назовем условно Юго-Восточным Курдистаном. Область представляет собой единое орографическое целое.

С XII по XVII вв. Юго-Восточный Курдистан составлял единый, оформленный в виде Арделанского княжества политический организм и входил во владения могущественного курдского княжеского дома Бани Арделан. В XVII в. закрепленная договором 1639 г. граница между Османской Турцией и Сефевидским Ираном отсекала от владений Бани Арделанов области Шахризур и Зохаба, где утвердилась другая курдская династия — Бабаны, которая подчинилась османскому султану. Таким образом, в XVII в. Юго-Восточный Курдистан был политически разделен на две части, однако, фактически вплоть до конца XIX в. эти курдские области были связаны в хозяйственном и культурном отношении гораздо более тесными узами, нежели с соседними не-курдскими районами. И связующим звеном, на наш взгляд, служили именно курдские кочевые племена, для которых политическая граница между Турцией и Ираном практически не существовала. Прекрасным тому примером служит племя джафов. После 1639 г. джафы продолжали передвигаться тем же путем сезонных миграций, который существовал, по-видимому, уже много сотен лет. Весной они откочевывали во владения Бани Арделанов и поднимались в горы по линии: юг округа Саккыз — восточная оконечность озера Зерибар в Мариване, осенью снова пересекали границу и переходили в земли Бабанов на свои зимовья в долине Шахризур и вдоль реки Джалы.¹ Политические границы между двумя государствами и строжайшие запреты арделанских князей пересекать границы их владений в периоды обострения отношений между Бабанами и Бани Арделанами были бессильны изменить традиционные пути сезонных миграций курдских кочевников.

Для социально-экономической структуры Юго-Восточного Курдистана — вопреки утверждениям отдельных авторов с некоей скотоводческой моноспециализации курдов — характерно наличие трех хозяйственно-культурных типов: оседлых земледельцев, полу-оседлого населения, сочетавшего скотоводство с земледелием, и кочевников-скотоводов. Хозяйственная жизнь курда никогда не ограничивалась ни кочевым скотоводством, ни земледелием. Давнее совмещение земледельческого и скотоводческого хозяйств в Юго-Восточном Курдистане зафиксировано всеми арделанскими хрониками, в которых наряду с земледельцами-райятами неизменно упоминаются кочевые скотоводы-ила-ты. Детерминированность такого симбиоза заложена в самой географической среде, в тесном переплетении и чередовании пригодных для

земледельца равнинных земель и горных пастбищ, создававших оптимальные условия для скотоводческого хозяйства. Использование экономического потенциала рассматриваемого региона было возможно лишь при объединенных усилиях оседлого земледельца и кочевника-скотовода. Отсюда, на наш взгляд, и вытекают основные отличительные черты номадизма в Юго-Восточном Курдистане.

Для этой области характерна форма кочевания, которая в советской исторической литературе получила название "вертикальной". Кочевание происходило с летних высокогорных пастбищ в равнины — в отличие от "меридиональной" формы, когда стада перемещались на большие расстояния летом на север и зимой на юг и "пустынной" или "кольцевой", когда передвижение происходило от колодца к колодцу.

Форма кочевания, распространенная в Юго-Восточном Курдистане, получила наименование "замкнутого" или "ограниченного" номадизма. "Ограниченность" такого кочевания заключалась в том, что кочующие племена проводили зиму на одном месте.³ Одни номады при этом проживали в тяжелых и теплых зимних шатрах, сменявших более легкий летний шатер для перекочевки, другие строили на зимних пастбищах или около них дома. "Ограниченный" номадизм, по мнению М. Раутона, охватывал и те племена, которые проводили на горных пастбищах лишь несколько месяцев в году. Определяющим фактором для отнесения их к кочевникам служил сам факт сезонной миграции. Миграция не служила показателем номадизма только тогда, когда принадлежавший оседлым крестьянам скот пасли пастухи-профессионалы.⁴

Такой "ограниченный" номадизм практиковался обыкновенно в деревнях, расположенных не в долинах, а у подножья гор или на плоскогорье. Все жители деревни весной выезжали вместе с овцами на летние пастбища выше в горы, где жили в шатрах. Расстояние от деревни до летних пастбищ варьировалось от нескольких часов до нескольких дней пути. Стоявшие в летние месяцы без жителей деревни описаны путешественниками неоднократно.⁵ Такую форму кочевания отдельные авторы называют полу-номадизмом.

Для региона Юго-Восточного Курдистана характерна тесная взаимосвязь и взаимозависимость кочевника и оседлого. В литературе, наблюдениях путешественников, которые служат основным источником информации о кочевниках, интерес к отношениям между номадами и оседлыми, как правило, не проявлялся. Внимание фиксировалось на том, что их разделяло. С легкой руки К. Дж. Рича, побывавшего в Юго-Восточном Курдистане в 1820 г., из сочинения в сочинение до сих пор кочует мнение, что гураны (так в кшном, Бабанском Курди-

стане называли оседлых земледельцев) даже принадлежали не к курдскому этносу, а к иной этнической общности.⁶

Номада и оседлого соединял взаимовыгодный обмен продуктами своего труда. Их отношения нередко носили и конфликтный характер, особенно во время перекочевов, когда путь кочевников лежал через земли оседлых крестьян. Однако говоря о взаимосвязанности номада и оседлого, мы имеем в виду не конкретные формы их общения, а то обстоятельство, что экономика области базировалась на наличии хозяйства как оседлых земледельцев, так и кочевников-скотоводов, которые могут, таким образом, рассматриваться как специализирующиеся по своим занятиям группы в пределах единой экономической структуры. Они взаимно дополняли друг друга, составляя одно целое, никогда не представляли собою чего-то застывшего и неподвижного. Производство материальных благ сосредотачивалось то в хозяйстве кочевников-скотоводов (во времена войн и пограничных конфликтов, которыми насыщена история Юго-Восточного Курдистана), то в хозяйстве оседлых земледельцев (в периоды относительной стабилизации). Именно мобильное кочевое хозяйство спасало область от полного экономического истощения и гибели всех производительных сил в периоды полной разрухи и разорения деревень, когда войны превращали земледелие в занятие рискованное и невыгодное. Таким образом, в пределах региона был постоянный отток производительных сил из сферы кочевого хозяйства в земледелие и обратно.

Постоянная циркуляция производительных сил из кочевой сферы в земледельческую заметна на жизнедеятельности такого социального организма, как племя. Все известные племена Юго-Восточного Курдистана включали в себя как оседлых земледельцев, так и скотоводов-номадов, и соотношение этих частей варьировалось в зависимости от конкретной политической ситуации в регионе. Например, в первые десятилетия XIX в. джафы вместе с примкнувшими к ним кланами насчитывали около 10 тысяч шатров кочевников и 3 тысячи оседлых семей.⁷ Через сто лет процент оседлых в племени был значительно выше, однако, оседание не было окончательным, и многие из оседлых семей снова начинали вести кочевую жизнь, когда были в состоянии себе это позволить или когда им это казалось более выгодным.⁸

Все эти данные свидетельствуют о том, что кочевое скотоводство не может служить символом экономики Юго-Восточного Курдистана. Кочевое хозяйство и кочевники никогда там не являлись ни единственным, ни определяющим фактором социально-экономической структуры. Почему же в представлении своих соседей арабов принадлеж-

ность к курдскому этносу означала и принадлежность к кочевому скотоводческому укладу? Представляется, что это объяснимо большой мобильностью кочевых племен и тем обстоятельством, что до конца XIX столетия именно в них концентрировался военный потенциал курдов. Пока во второй половине XIX в. с политической сцены не сошли курдские княжеские дома, кочевые племена составляли основную часть военных ополчений и дружин курдских феодалов, о чем свидетельствуют все арделанские хроники. Именно с кочевниками приходилось соседям курдов сражаться на поле брани и не единожды от них терпеть поражения. Возможно, именно обраставшие легендами рассказы об этих баталиях и породили у соседних с курдами народов представление об однозначности принадлежности к курдскому этносу и к укладу скотоводов кочевников.

-
1. C.J.Edmonds, Kurds Turks and Arabs. Politics, travel and research in North-Eastern Iraq 1919-1925. L., 1957, p.147.
 2. M.Rowton, Enclosed nomadism. - Journal of the Economic and Social History of Orient, vol.XVII, part. I; см. также серию статей М.Раутона, посвященных проблемам номуадизма.
 3. M.M.Van Bruinessen, Agha, Shaikh and State. On the social and political organization of Kurdistan, /б.г./, p.24.
 4. M.Rowton, Authonomy and Nomadism in Western Asia. - Orientalia, v.42, Fasc. 1-2, 1973, p.251.
 5. T.M.Lycklama, Voyage en Russie, au Caucase et en Perse dans la Mésopotamie, le Kurdistan, la Syrie, la Palestine et la Turquie..., t.IV, P., 1875, p.64; R.Ker Porter, Travels in Georgia, Persia, Armenia, ancient Babylonia etc. during the years 1817, 1818, 1819 and 1820. V. II, L., 1822, p.564-565.
 6. Cl.J.Rich, Narrative of a residence in Koordistan and on the site of ancient Nineveh, with journal of a voyage ... V. I, L., 1836, p.80,89; Bruinessen, p.135.
 7. Rich, p.177.
 8. Edmonds, p.139-156.

К.В.Васильев

ЗАВИСИМЫЕ И РАБЫ В ПЕРИОД ЧУНЫЦЮ

Наряду с категориями крестьян, которые были обязаны государству или местному владельцу уплатой налога, различных сборов и

несением фиксированных повинностей, в древнем Китае в III-V вв. до н.э. были известны земледельцы, чьим трудом их патроны могли распоряжаться по собственному усмотрению. О таком неполноправном работнике вскользь упомянуто в одном из исторических рассказов "Повествований о царствах": "Это напоминает земледельца - ли 李 来. Пусть он получит хорошее поле и будет прилежно обрабатывать его, но прокормить себя не сможет, ведь он все делает для других" (УП, 2) /I, с.92/. Обычно в этом работнике видят раба. Вообще у исследователей сложилось убеждение, что термин ли, появившийся впервые в таких памятниках древнекитайской исторической прозы, как "Цзо чжуань" и "Повествования о царствах", относится к рабам. В качестве наиболее веского аргумента сторонники такой трактовки обычно используют то обстоятельство, что в одном из текстов "Цзо чжуань" группа людей, в обозначение которых входил иероглиф ли, было обещано "освобождение". Но в период Чуньцю это слово не было техническим названием юридических актов освобождения рабов. Оно могло означать освобождение от любых форм зависимости, от налогов, от трудовой повинности и т.д. К тому же характер деятельности этих людей и основные черты их социального положения неизвестны, поэтому вряд ли можно с категоричностью утверждать, что зависимость, от которой их обещали освободить, была рабской. Действительно, в ряде известий, где упоминаются люди, относившиеся к категории ли, контекст указывает на то, что этот термин означал не раба, но употреблялся в более широком значении: "обязанный", "зависимый", "подданный". Использование термина ли часто было связано с "подданством" какому-либо клану. Так, согласно "Цзо чжуань", Бао Го (или Бао Вань-цзы), один из государственных деятелей царства Ци конца V в. до н.э., однажды сказал о себе: "Я был некогда ли у [луского] клана Ши". (Цзо чжуань, 9-й год Дин-гуна) /2, с.77I/. В другом месте памятника есть разъяснение этих слов. Оказывается, Бао Го некогда покинул свой клан и страну, чтобы "стать подданным чэнь 臣 у [луского] Ши Сяо-шу" (Цзо чжуань, 17-й год Чэн-гуна) /2, с.40I/. В роли доверенного слуги главы луского клана Ши он быстро выдвинулся и стал обладателем поселения в сто дворов. Некоторое время спустя, по приглашению своих соотечественников он возвратился на родину и занял официальный пост.

То обстоятельство, что Бао Го в одном месте "Цзо чжуань" выступает как ли клана Ши, а в другом - как его чэнь, указывает на известную однозначность обоих терминов. Кроме того, контекст источника уточняет, что термин ли, наряду с термином чэнь, мог

обозначать привилегированного представителя челяди знатного клана, вовсе не являющегося рабом его. Генезис одной из форм зависимости, обозначавшейся термином ли, достаточно четко раскрывается в словах героя одного из рассказов "Повествований о царствах": "Я слышал, что для того, кто в течение трех поколений служит Одному семейству, Глава его становится господином, а тот, кто в следующем поколении остается под чьим-либо покровительством, считает Покровителя своим хозяином. Ведь твой ясный приказ сводится к тому, чтобы служить господину, не щадя жизни, служить хозяину с усердием. С тех пор, как мои предки, не имея поддержки от царства Цзинь, стали наследственными ли клана Луань и до нынешнего времени прошло три поколения. Поэтому я не могу не считать Луаня господином..." (XIV, 2) /I, с. 162-163/.

В данном случае примитивные отношения господства и подчинения, определявшие статус "наследственных ли", являются результатом того, что некоторые категории лиц в древнекитайском обществе периода Чуньцзю были вынуждены искать себе покровительство и защиту в вышеприведенном тексте, указывает на то, что эти отношения, выраставшие из простого соглашения сторон, на протяжении жизни двух-трех поколений вызвали постепенное нарастание обязательств семейства, принявшего чье-либо покровительство. Отмеченные здесь особенности статуса "наследственных ли", несомненно, ассоциируются с клиентелой, а не с рабством. Древнекитайские авторы охватывали термином ли как подневольного земледельца, обязанного работать на чужом поле, так и привилегированного слугу клана, управлявшего всем его хозяйством. В сословии ли, среди представителей которого наблюдались большие имущественные и социальные различия, объединялись люди, утратившие по тем или иным причинам статус, гарантировавший личную свободу и вынужденные принимать на себя тяготы зависимости от иных лиц. В данных восточночжоуских источников о положении той или иной категории ли можно уловить отдельные черты, напоминающие рабство, но нет ни одного текста, в котором бы о них говорилось как о полной собственности их патронов. Следует отметить, что такими патронами могли быть не только кланы или частные лица, но и административные органы царств. Зависимость от государства людей, попавших в число ли, оформлялась в специальных документах, хранившихся у соответствующих чиновников.

Известен рассказ о том, как ли, находившийся в ведении Фань Сюань-цзы, главы администрации царства Цзинь, добивался освобождения: "Некогда Фэй Бао принадлежал к числу ли. Это было засви-

детельствовано в документе, написанном киноварью. А у клана Луань был силач по имени Ду Жун. Фэй Бао сказал Сянь-цзы: "Если сожжешь документ, написанный киноварью,¹ я убью Ду Жун". (Цзо-чжуань, 23-й год Сян-гуна) /2, с.497/. По-видимому, переводу в разряд государственных ли подлежали преступники, осужденные за те или иные правонарушения.

В формализованном административном руководстве "Чжоу ли" термином ли обозначали как особые группы осужденных, так и военнопленных, происходивших из районов обитания "четырех варварских народов", которые были обязаны провести несколько лет на подневольных работах в пользу администрации одного из древнекитайских царств, а затем получали свободу. Наряду с сословием зависимых людей — ли в древнекитайском обществе периода Чуньцю имелись слои подневольных работников, которые согласно сведениям восточножоуских текстов были лишены почти всех прав и какого-либо имущества. К их числу относились, по-видимому, те, кого за преступления по распоряжению административных органов разных царств переводили в разряд ну 奴. Упоминание о том, что этот социальный термин, впоследствии ставший стандартным обозначением рабского состояния, был известен уже в VI в. до н.э. имеется в "Люй ши чуньцю"; Яньшэ Ху, младший брат Шу Сяна, был в хороших отношениях с Луань Инном. Тот провинился перед [царством] Цзинь. Цзиньцы наказали Яньшэ Ху, а Шу Сян был превращен в ну (XXI, I).

Одной из самых низших категорий контролируемых царской администрацией людей были пу 僕 — "прислужники". В этот социальный разряд переводили не только тех, кто совершил преступление, но и определенные группы населения завоеванных территорий. На это указывают данные царственной грамоты, сохранившейся на колоколе "Шу и чжун", который был изготовлен в царстве Ци в сер. VI в. до н.э. Эта форма зависимости в период Чуньцю была известна не только в государственном, но и в частнопрововом варианте. По свидетельству одного из текстов "Янь-цзы чуньцю" превращение в пу могло произойти в результате добровольного заклада личности: Янь-цзы спросил (у слуги): "Как ты стал пу?" Тот ответил: "Пришлось испытать мне холод и голод, вот и стал я пу". Янь-цзы спросил: "На какой срок ты стал пу?" Тот ответил: "На три года". Янь-цзы спро-

* Комментаторы "Цзо чжуань" неоднократно высказывали вполне правдоподобные предположения, что в истории с Фэй Бао сочетание иероглифов "дань шу" "документ, написанный киноварью" представляет собой позднейшее искажение графически однотипного ему термина син шу, т.е. "документ о наказании".

сил: "Можно ли тебя выкупить?" Тот ответил: "Можно".(У.24). Следовательно, эта категория включала в себя свободнорожденных, которые для погашения долга, или за жалование, или же еще на каких-либо условиях принимали на себя временно обязанности подневольных людей.

В случае с ну и в случае с пу мы несомненно имеем дело с рабской формой эксплуатации, независимо от того, государственный или частноправовой вид она принимала.

В период Чунцзю власти разных царств играли весьма активную роль в создании и поддержке различных юридических категорий зависимости и подчинения, определявших, где и как должны были трудиться подневольные работники, принадлежавшие к данным категориям. Государство практиковало создание целых поселений зависимых людей с помощью переселения в необжитые районы жителей аннексированных территорий или подчинившихся мелких владений: "Тогда Чуский ван/восстановил/ ранее присоединенное к Чу/ владение Чань в его прежних пределах, но из каждого сельского округа взяли по одному человеку. Их переселили в Чу/, в область, которую стали называть Сячжоу". (Цзо чжуань, II-й год Сюань-гуна) /2,с.309/. Согласно данным "Цзо чжуань" администрация южнокитайских царств могла использовать для заселения пустых земель также и военнопленных: "Чуский правитель/ въехал в захваченную штурмом столицу владения/ Чжан через священные ворота и проследовал по главной дороге, где ему навстречу вышел чжанский правитель, который был обнажен и вел овцу. Он сказал: "...Подчинюсь приказу, если ты, взяв нас в плен, /пошлешь/ на юг от Янцзы для заселения морского побережья". (Цзо чжуань, 12-й год Сюань-гуна) /2,с.311/. Заменяя рабство, бывшее обычным следствием плена в большинстве стран древнего мира, переселением в особые области, предназначавшиеся для сельскохозяйственного освоения, власти царства Чу, очевидно, должны были вносить серьезные ограничения в право и дееспособность переселенных.

Относительно людей, переведенных государственным актом в разряд ли или принявших на себя обязанности ли, известно, что их труд мог применяться при обработке земель, полученных, по-видимому, в результате захвата пустопорожных участков, займки и расчистки. Труд неполноправных (например, таких как пу) продолжали широко использовать и в сфере домашнего хозяйства и домашнего обслуживания. В свете тех разоблаченных известий письменных источников, которыми располагает сейчас наука, отношения зависимости и подчиненности кажутся весьма распространенными. Однако, подобные дан-

ные не дают возможности выяснить с достаточной определенностью "удельный вес" этих отношений в производительной деятельности общества периода Чуньцзу.

1. Го кй. - "Тосе цзибэнь пуншу". Шанхай, 1958.

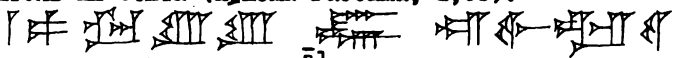
2. Цзо чжуань. - J. Legge. The Chinese Classics. Vol. 5. The Ch'un Ts'ew, with the Tso chuan. L., 1872.

А. И. Вассоевич

ОСНОВНЫЕ ВЕХИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СУДЬБЫ ПЕ-КРУРА

Нет сомнения в том, что для всестороннего изучения политической истории важно знать биографии политических деятелей. Однако специфический характер древневосточных текстов далеко не всегда предоставляет исследователям такую возможность. Тем большего внимания заслуживают некоторые египетские и ассирийские источники, позволяющие при их сопоставлении установить основные вехи политической судьбы правителя города Пи-Сопта - Пе-крура, жившего во времена XXV царского дома.*

Если говорить о египетских текстах, то имя Пе-крура встречается на "Стеле сна":  гр^c.t h'.tj-^c n Pr-Spd.w P'-qrr "Повелитель, князь Пе-Сопта Пе-крур". Его имя мы встречаем и в ассирийской клинописи: в тексте призм Рассамы, также как и на "Стеле сна" Пе-крур упомянут как правитель Пи-Сопта (призма Рассамы, I, 93):

 2
Pa-aq-gu-gu šar(LUGAL) āl Pi-šar-tú "Па-круру царь Пи-шанта". Кроме того, Пе-крур упомянут на глиняной таблице с частями анналов.³

Все перечисленные источники хорошо известны специалистам. В египтологических исследованиях имя правителя Пи-Сопта упоминается в связи с изложением политической истории Египта времени XXV царского дома. Но специально биографией Пе-крура не занимались. Между тем автор исследования об эфиопах и ассирийцах в Египте Х. фон Цайсль без должных оснований причисляла Пе-крура к вождям "нацио-

* Автор выражает глубокую признательность Ю. Я. Перепелкину за ряд ценных замечаний по тексту статьи.

нальной партии" египетских князей, к вождям партии, которая, по мнению Х. фон Цайсль, стремилась к свержению ассирийского ига.⁴

Чтобы понять, к какого рода политическим деятелям действительно принадлежал Пе-крур, следует восстановить основные события политической судьбы египетского князя. А это возможно лишь при параллельном рассмотрении египетских и ассирийских источников.

Пе-крур правил Пи-Соптом в тяжелое для Египта время. В 671 г. до н.э. войска ассирийского царя Ашшур-аху-иддины вторглись в Египет, захватили город Менфе и подчинили себе север страны. Правда, господство ассирийцев оказалось недолговечным. Через два года кушитский фараон Тахарку предпринял поход в Нижний Египет, захватил город Менфе и истребил ассирийские гарнизоны. К этому времени относится первое упоминание о Пе-круре.

В анналах преемника Ашшур-аху-иддины - ассирийского царя Ашшур-бани-апли (призма Рассама, I, 99-100) имя Пе-крура упоминается в длинном списке правителей египетских городов. О правителях же этих сказано (призма Рассама, I, 110-113): šarrāni^{meš} an-nu-ti amēl^{meš} pāhāti^{meš} amēl^{meš} qí-ra-a-ni ša qí-rib mā^t Mu-šur ú-ra-qí-du abu ba-nu-u-a šá la-ra-an ti-bu-ut^m Tar-qu-u pi-qit-ta-šú-un ú-maš-še-ru im-lu-u šēru ú-tir-ma a-šar pi-qit-ti-šú-un ina maš-kán-i-šú-un ap-qid-su-nu-ti

"Царей этих, областеначальников, наместников, которых в Египет назначил отец создатель мой (т.е. Ашшур-аху-иддина), которые перед наступлением Тахарку службу свою оставили (и) наполнили степь, я вернул, и на посты по должностям из назначил".

Из этого сообщения явствует, что Пе-крур еще при Ашшур-аху-иддине был утвержден ассирийцами в качестве правителя Пи-Сопта. (Какое положение занимал он до ассирийского вторжения неизвестно). Более того, Пе-крур назван среди тех лояльных ассирийцам правителей, которые перед наступлением кушитского царя "службу свою оставили (и) наполнили степь" - удар по романтическому мнению о Пе-круре, как о вожде "национальной" антиассирийской партии. Когда же новый ассирийский царь Ашшур-бани-апли предпринял свой первый поход на Египет и разбил войска Тахарку, он вернул Пе-крура среди других лояльных ассирийцам князей "на посты по должностям их".

Глиняная таблица с частями анналов (27-29) сообщает: šarrāni^{meš} mā^t Mu-šur ardāni^{meš} da-gil pa-ni-ja a-di e-mu-qi-šú-nu i^š elippe^{meš} -šú-nu [a-na hu^l]-lu-uq^m Tar-qu-ú ul-tu qí-rib mā^t Mu-šur u^{mat} Ku-u-si eli e-mu-qí-ja maš-ra-a-ti ú-rad-di-ma áš-pur

"...царей Египта, - рабов, смотрящих мне в лицо, вместе с воинскими силами их, кораблями их, для уничтожения Тахарку в Египте и Куше к моим прежним воинским силам я прибавил и послал".

Мы видим, что Аншур-бани-апли послал преследовать отступающего кушитского царя вместе с ассирийскими войсками и "царей" (т. е. князей) Египта, "с воинскими силами их (и) кораблями их". При этом нельзя поручиться, что среди преследователей не было Пе-крура.

Восстановление ассирийского господства в Египте сопровождалось многими неприятными последствиями. В Нинва было убито много пленных, была захвачена обильная добыча. Не трудно предположить, что среди египетского населения нарастал гнев. О том, как повел себя в этих условиях Пе-крур и некоторые иные правители, сообщает глиняная таблица с частями анналов (33-40): ^mNi-ik-ku-ú ^mŠarru-lu-dà-ri ^mPa-aq-ru-ru šarrāni^{meš} ša qí-rib ^{māt}Mu-šur iš-ku-nu abu ba-nu-u-a a-de-e il^{il} Aššur u ilāni^{meš} rabūti^{meš} bēlē^{meš}-ja [e-ti-qu-ma ip-ru-šu] ma-mit-sún ṭabti^{ti} abi ba-ni-ja im-šu-ma libba^{ba} šū-nu-ti ik-pu-ud sal^{sal} limuttu^{tu} da-bab-ti sur-ra-a-ti id-bu-bu-ma mi-lik la tuš-šir^{il} im-li-ku ra-man-šū-un um-ma ^mTar-qu-ú ul-tu qí-rib ^{māt}Mu-šur i-na-siḥ-ú-ma at-tu-ni a-šá-ba-ni mi-i-nu e-li ^mTar-qu-ú šar^{māt} Ku-u-si a-na šá-kan a-de-e u sa-li-me u-ma-'e-ru amēl^{amēl} rak-be-e-su-un um-ma su-lum-mu-u ina bi-ri-in-ni liš-šá-kin-ma ni-in-dag-ga-ra a-ḥa-meš mātu a-ḥe-en-na-a ni-zu-uz-ma a-a ib-ba-ši ina bi-ri-ni šá-nu-um-ma be-lum

"Неко, Шарру-лудари, Пе-крур - цари, которых в Египет назначил отец-создатель мой, клятву Аншура и богов великих - моих владык-преступили и нарушили присягу свою. Благодеяния отца-создателя моего они забыли и сердце их замыслило зло. Речи мятежные изрекали они. Совет нечистивый они устроили между собой, говоря: "Тахарку из Египта изгоняют, а что наша жизнь (по сравнению с ним)?" К Тахарку - царю Куша, для установления союза и дружбы они послали своих гонцов, говоря: "Дружба между нами пусть будет установлена. Договоримся друг с другом! Страну пополам поделим, пусть не будет между нами другого господина".

Ассирийские чиновники прослышали об этих делах и схватили гонцов Неко, Шарру-лудари и Пе-крура вместе с письмами, которые они посылали кушитскому царю.⁵ Заговор был раскрыт. Призма Рассамма сообщает, что схвачены были и главы заговора (šarrāni^{meš}

an-nu-te - "цари эти"), которых заковали по рукам и ногам в кандалы и железные цепи.⁶ Но глиняная таблица с частями анналов называет среди схваченных главарей заговора только Неко и Шарру-лудари (имя Пе-крура не упомянуто).⁷ Можно теряться в догадках, почему это так. Х. фон Цайсль считала, что Пе-круру удалось бежать,⁸ но не исключено, что имя Пе-крура исчезло просто в результате описки. Вслед за рассказом о поимке главарей заговора ассирийские анналы сообщают (призма Рассама, I, I34-П, 4): ú nišē^{meš} āl¹ Sa-a-a āl¹ Pi-in-di-ti āl¹ Si-'-nu* ù si-it-ti ālāni^{meš} ma-la it-ti-šú-nu šak-nu ik-pu-du lemuttu^{tú} šihir u rabi ina iškakkē^{meš} ú-šam-qi-tu e-du a-me-lu la e-zi-bu ina lib-bi amēl¹ pagrē^{meš} -šú-nu i-lu-lu inni iš¹ ga-šī-ši maške^{meš} -šú-nu iš-bu-tu ú-ḫal-li-pu dūr āli

"А людей Сайа, Пи-н-дета, Джаана и прочих городов, всех, кто вместе с ними сидел, замыслил зло, малых и больших оружием они поразили, не оставили ни одного человека из них. Трупы их развесили на кольях, кожу их содрали (и) покрыли (ею) стены города".

Это свидетельство также заставляет подумать о судьбе Пе-крура. Ассирийские анналы называют поименно три больших города, население которых было вырезано. Из списка правителей египетских городов^{II} мы знаем, что правителем Сайа был Неко, правителем Пи-н-дета был Пи-йом, правителем Джаана был Шарру-лудари.** Из этого же списка мы знаем, что Пе-крур правил Пи-Соптом, но его город почему-то не упомянут среди городов, чье население было истреблено.

* Название этого города в тексте призмы В написано как āl¹ Sa-nu.⁹ Это заставляет, вслед за Х. Ранке,¹⁰ предполагать, что и āl¹ Si-'-nu и āl¹ Sa-'-nu являются передачами наименования египетского города  D^{Cn.t} (коптское Ⲫⲁⲛⲏ) и предпочесть форму āl¹ Sa-'-nu как более правильную.

** Здесь мы сталкиваемся с еще одной загадкой. В списке правителей египетских городов мы находим два противоречивых свидетельства: 1) Призма Рассама I, 91 - ^mŠarru-lu-da-ri šar(LUGAL) āl¹ Si-'-nu;

2) Призма Рассама I, 96 - ^mPu-ṭu-bi-š-ti šar(LUGAL) āl¹ Sa-'-nu. Если признать, что Ци'ну и Ца'ну один и тот же город, то выходит, что одним городом правили два правителя, подобно тому, как Пи-шан-Хуру и Ун-Амуну названы правителями Натху ("Болот"). Не исключено и то, что разные местности и города могли носить одинаковые названия.

во. Конечно, можно сказать, что Пи-Сопт подразумевается среди *si-it-ti alāni^{meš}* "прочих городов", но на это можно было бы и возразить. Разве умолчали бы ассирийцы об истреблении жителей такого, довольно значительного города, как Пи-Сопт?! И так, население многих египетских городов жестокой ценой заплатило за участие в заговоре. Между тем, по крайней мере с некоторыми правителями, привезенными в Нинуа для расследования обстоятельств заговора, Ашшур-бани-апли обошелся весьма милостиво. (Был ли среди них Пе-крур?!). Так, Неко была сохранена жизнь, он был богато одарен и в сопровождении ассирийских чиновников (в качестве военных союзников) возвращен править городом Сай.* Сын его, Псамечик, принявший ассирийское имя Набу-шезибани, был назначен правителем в Хат-креби.¹²

Хотя ассирийские клинописные тексты ничего не сообщают о дальнейшей судьбе Пе-крура, однако есть основания считать, что и ему удалось избежать расплаты за свои преступления перед ассирийцами. Дело в том, что о Пе-круре рассказывает в тексте "Стелы сна",¹³ датированной I годом правления кушитского царя Талтамане. На этот раз бывалый политик, остро реагирующий на любое изменение политической ситуации, сначала оказался среди тех "великих (т.е. князей) Низовья", которые при приближении войск Талтамане "вошли в крепости свои подобно скорпионам, что в устьях дыр своих",¹⁴ и которых Талтамане многие дни безуспешно осаждал. Но когда после неудачной осады кушитский царь возвращается в Белые стены, Пе-крур оказывается среди тех "больших (т.е. князей)", которые "пришли в место, где его величество", не для того, чтобы сражаться, а для того, "чтобы служить".¹⁵ Более того, Пе-крур произносит перед Талтамане угодливую речь.



h^c pw jr.t jn rp^c.t h'.tj-^c n Pr-Spd.w Plqrr r md.t

gd.f sm'.k mr.k s^cnh mr.k nn db^c.w.t wrr.t hr šw.tj

"Встал повелитель, князь Пи-Сопта, Пе-крур, чтобы говорить."

* Вопрос о том, почему ассирийцы по-разному отнеслись к разным участникам заговора, подробно рассматривается в моей статье "О социально-политической конъюнктуре в Египте времени ассирийского завоевания". - "Меро", № 4.

Сказал он: "Захотел ты — убил ты, захотел ты — дал жизнь. Нет сопротивления урем на двойном пере".

Это — последнее по времени свидетельство о Пе-круре. В текстах XXV династии его имя более не встречается. Впрочем, можно предположить, что Пе-крур, зорко всматривавшийся в любые изменения социально-политической конъюнктуры, с такой же легкостью изменил Талтамане, с какой заверил его в своей преданности. Ведь Ашшур-бани-апли похвалялся тем, что как только ассирийские войска вновь вторглись в Нижний Египет, а Талтамане бежал, "цари, заместники, начальники, которых в Египет" он поставил, навстречу ему вышли и "целовали ноги".¹⁶ Так рушится миф о Пе-круре — вожде антиассирийской "национальной партии" и перед нами из глубины веков предстает образ ловкого и беспринципного политического деятеля, умело лавировавшего в сложных исторических условиях времени ассирийского завоевания Египта.

-
1. E.Akmar, La stèle du songe. Sphinx, 1924, vol.21, с.39-134. Стела сна, 36.
 2. Л.А.Липин, Аккадский (вавилонско-ассирийский) язык. Выпуск I. Хрестоматия с таблицами знаков. ЛГУ. 1957, с. 67.
 3. H.C.Rawlinson, A Selection from the Miscellaneous Inscriptions of Assyria. — "The Cuneiform Inscriptions of Western Asia", vol.III, London, 1970, с.28-29. Глиняная таблица с частями анналов Ашшур-бани-апли, лицевая сторона, 33.
 4. H.Zeissl von, Äthiopien und Assyrier in Ägypten. Beiträge zur Geschichte der ägyptischen "Spätzeit". Glückstadt-Hamburg, 1944, с.46.
 5. Призма Рассама, I, I28-I30; Глиняная табл., лицевая сторона, 44.
 6. Призма Рассама, I, I30-I31.
 7. Глиняная табл., лицевая сторона, 45.
 8. Zeissl, ук. соч., с. 46.
 9. M.Streck, Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Nineveh's. Leipzig, 1916, T. II, с.94; Призма B, II, 1.
 10. H.Ranke, Keilschriftliches Material zur altägyptischen Vokalisation. Berlin, 1910, с.71.
 11. Призма Рассама, I, 90-109.
 12. Призма Рассама, II, 7-18.
 13. Стела сна, 25.
 14. Стела сна, 28-29.
 15. Стела сна, 36-37.
 16. Призма Рассама, II, 33.

ФОРМИРОВАНИЕ ДВОЕВЕРИЯ В ЯПОНИИ В VI-VII вв.

В истории религиозной жизни многих народов существовало двоеверие: либо как временное, переходное, либо как постоянное явление. Его появление связано с исторической судьбой народов. Некоторым народам, создавшим свои государства в древности, еще удалось сохранить, иногда в видоизмененном виде, свои ранние религиозные представления. В средние века такая возможность уменьшилась. Древние исконные воззрения, как единственные, уцелели лишь у народов, вовсе не вступивших на путь создания собственных государств, либо двигавшихся по этому пути очень медленно - и при этом не попавших в орбиту соседей - носителей более развитых религиозных систем. Для этой стадии характерно появление двоеверия. Формирование двоеверия подчинялось как определенным общим законам, так и частным, обеспечивающим специфику двоеверия в конкретной стране, в нашем случае - в Японии.

В гносеологическом отношении специфика религиозных представлений заключена в фантастическом отражении действительности с использованием чувств и эмоций. В социальном и историческом отношении суть религии в общем виде сводится к потребностям регулирующего воздействия на явления, не поддающиеся рациональному изменению. До возникновения цивилизации отражение мира природы и мира людей составляло некое единство и выступало в виде мифа. В Японии эта стадия зафиксирована в "Кодзики". На более высоких ступенях развития общества единая прежде мифологическая "модель мира" распадается на сложную иерархию самостоятельных систем: науку, право, искусство, религию и т.п. /6, с. 16/. Как пишет Фр. Энгельс, "все религии древности были стихийно возникшими племенными, а позднее национальными религиями, которые выросли из общественных и политических условий каждого народа и срослись с ними"/2, с. 312/. Такой религией в древней Японии стал синтоизм - культ духов природы, духов предков, получивший собственное название лишь после проникновения буддизма и как оппозиция ему: "синто" - "путь духов", "буддучудо" - "путь будд". На этой стадии синтоизм не имел ни фиксированной системы верований, ни церковной организации.

Можно допустить, что японцы узнали про буддизм от иммигрантов с материка еще в первые века новой эры. Но японские летописи

датируют первый контакт с буддистом-китайцем в Японии 522-м годом, а исход буддизма из Кореи - 552-м. И лишь с первых годов VII в. открывается период активного усвоения всех основных сторон буддизма: строительство храмов и переписка сутр, подготовка богословов и изготовление буддийских статуй, пропаганда буддийских цогм и устройство молений, регламентация буддийских организаций и формирование школ. Этот процесс развивался нарастающими темпами, но в основном в пределах придворного, максимум, государственного обихода.

Поскольку с концом первобытного периода и с наступлением эпохи цивилизации происходит расщепление деятельности людей на материальную и духовную, исполнительскую и организационную, коллективную и индивидуальную - отдельные стороны системы отражения, в том числе и религия, приобретают известную самостоятельность. Господство стихийных сил выступало как господство сил общественных, причем доля первых падала, а доля последних возрастала. Представление о сверхъестественном возникало как фактическое отображение объекта религиозного отражения, а изменение последнего вызывало изменение в религиозном сознании конкретных форм сверхъестественного /5, с.33/. А это означает, что появление новых объектов религиозного отражения может столкнуться с неспособностью старой религии отразить эти объекты, и само это обстоятельство создает возможность обращения к новой религии.

Существовала ли в Японии такая ситуация в VI-VII вв.? Безусловно существовала. Кризис в японском обществе принял хронический характер уже в VI в. Общинное землевладение все чаще и все шире нарушалось захватами земель в личное владение знатью, клановой и царской. Былое равенство сочленов кланов и общин оборачивалось растущей мощью клановой знати и царского дома, расширением слоя несвободных и рабов. Не прекращалась борьба за власть между самими кланами, между кланами и "царями". Внешнеполитические акции на Корейском полуострове терпели неудачи. Как всегда в слабо организованных обществах, общий кризис выступал под личиной стихийных бедствий, недородов и голодовок, последствий которых никто не устранял, пожаров и убийств при схватках знати, никем ни удерживаемой, и духовного разброда. В общественном плане ситуация разрядилась так называемыми реформами Тайка (вторая половина VII в.). Но проведение в жизнь этих реформ и строительство централизованного государства - во многом с внедрением чужеземных институтов, понятий и новшеств - дополнительно вносило сумятицу в духовную жизнь

страны. И устранить эту сумятицу синтоизм часто был не в состоянии.

Ведь, согласно К.Марксу, "это государство, это общество порождает религию, превратное мировоззрение, ибо сами они - превратный мир. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический point d'honneur, его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания"/I,с.414/. Однако, "общая теория" в синтоизме отличалась примитивностью и даже не имела фиксации; "энциклопедичность" сводилась к сплошному одухотворению всего сущего мира с крайне простой иерархией одухотворяемого; "логика" ставила знак равенства между выдающимся и сверхъестественным; "спиритуалистический вопрос чести" оборачивался приземленностью, полным отсутствием интереса к духовному миру человека; "энтузиазм" не выходил за пределы кланов с их духами-покровителями, для каждого клана особыми; "моральные санкции", как и заповеди, в сущности отсутствовали; "торжественное восполнение" было недостижимо из-за скромности обрядов; "общим утешением" синтоизм не мог похвастаться, так как вовсе не интересовался судьбой человека после смерти и очень мало - при его жизни. И в этот критический период у синтоизма появился сильный соперник.

Буддизм очень сложное, уникальное религиозное учение. Пройдя долгий путь, он в интересующую нас пору утратил категоричность многих ранних положений, препятствовавших его широкому распространению, и приобрел новые. Буддизм создал церковную организацию и сложную, впечатляющую обрядность. Учение махаяны ("большой колесницы") обещало широкий путь к спасению всем, верящим в Будду, бодисатв, даже не расстающимся при этом с верой в прежних богов и не порывающим с мирской жизнью. В Китае в процессе соприкосновения с даосизмом буддизм получил, дополнительно, сильный мистический заряд. В V-VI вв. в Китае буддизм достиг расцвета, распространился в государствах Корейского полуострова. На китайский язык переводились буддийские сутры, к ним создавались комментарии на этом же языке. Буддийская тематика активно проникала в философию, этику, литературу, искусство, архитектуру. Что касается вклада в философию, то надо напомнить высказывание Фр.Энгельса о том, что именно у буддистов впервые обнаружилось диалектическое мышление /4,с.538/. Буддизм смог завоевать эмоциональный мир и проникнуть в мир рациональный. Религиозное восполнение "модели мира" использует язык ("знаки"), обязательный для всех членов

коллектива: это и устная речь, и письменные тексты, и архитектура, и изобразительное искусство, и музыка, и пение, и экстаз, и даже такие обычные действия, как принятие пищи, омовение /6, с. 17/. В результате неоднократного повторения в определенном порядке этих приемов ("знаков"), складывающихся в систему, создается так называемый нейродинамический стереотип. В какой-то мере этими свойствами обладает всякая религия (и синтоизм), но в высокой степени — так называемые великие религии, в том числе наиболее ранняя из них — буддизм. Буддизм обладает необычайно сложной, непреодолимой для древности и средневековья, внутренней структурой, позволявшей почти любому ищущему (или группе ищущих) найти нужную иллюзию (часто противоположную другим иллюзиям, но по своему совмещающуюся с прочими), выраженную в подходящей форме (и присутствующую почти в любой материальной или духовной субстанции), и к тому же оставлявшей место для восполнения недостающего средствами местных, традиционных воззрений. Поэтому буддизм, христианство, ислам — "великие религии", "вместе с ними впервые в истории человечества возникла вероисповедная связь людей отдельно от этнической, языковой, политической связи" /8, с. 435/. Возникновение такой связи подготовлялось всем ходом исторического развития. "Великие исторические повороты сопровождались переменами в религии лишь поскольку речь идет о трех доныне существовавших мировых религиях: буддизме, христианстве, исламе" /3, с. 294/.

Постоянный приток китайских и корейских иммигрантов и новшеств напоминал японцам о существовании огромного и заманчивого мира, материального и духовного, как казалось, не испытывавшего ощущения духовного вакуума, и обострял у части населения островов чувство собственной духовной неполноценности. В этих условиях принятие буддизма было неизбежным. Неотразимо соблазнительным оказалась возможность считать все неурядицы нереальностью бытия. Закон возмездия за грехи предшествующих перерождений на уровне средневековой логики выглядел справедливым и неопровержимым при попытках объяснить реально происходящее. Возможность удачного перерождения, просветления, как средства спасения, при условии соблюдения определенных правил поведения; осуществимость искупления грехов верой в Будду; наконец, надежда отвести конкретную беду в ходе торжественных, полумагических молений и обрядов — все это как будто зависело от самого верующего.

Определенные круги японского общества сознательно использовали буддизм. Культурно-политический аспект сопричастности через буддизм к дальневосточному миру был оценен царским двором Японии. Участвуя в делах государств Корейского полуострова, поддерживая

сношения с Китаем, правители Японии желали выглядеть единоверцами. Внутриполитический аспект поощрение распространения буддизма в Японии определялся тем обстоятельством, что в окружении царей Японии он рассматривался как религия для избранных, для государственных нужд ("для защиты государства и успокоения населения"), как активная объединяющая идеология в ходе борьбы с сепаратизмом кланов. Первоначальное, верхушечное принятие буддизма в Японии позволило избежать тех осложнений, на которые натолкнулся буддизм в Китае. Буддизм не встретил в Японии сильных соперников напоподобие даосизма и конфуцианства. Он явился связанный неразрывными узами практически со всеми сторонами континентальной культуры. И постижение этих последних (а после проникновения буддизма и создание национальных) оказывалось невозможным без погружения в мир буддизма. Поэтому и распространение в Японии буддизма происходило в начале по мере распространения заморской культуры и просвещения.

В отличие от других великих религий буддизм не только не отвергал местных верований, но даже считал, что такие верования способствуют буддийскому самосовершенствованию. Сосуществование двух религиозных систем, двоеверие стало типичным для религиозной жизни Японии уже в VI в. Одним из многих примеров такого двоеверия, даже при царском дворе, является религиозная обстановка во время смертельной болезни императора Тэмму в 686 г., когда буддийские и синтоистские моления и жертвоприношения совершались параллельно и вкупе с другими действиями полусаакрального, полуритуального смысла. Однако новейший статистический анализ записей в летописях, относящихся к синтоизму и буддизму, подтверждает большую устойчивость, оформленность синтоистской традиции по сравнению с буддийской /7, с. 50/.

-
1. К. Маркс, К критике гегелевской философии. — Соч., т. I.
 2. Фр. Энгельс, Бруно Бауэр и первоначальное христианство. — Соч., т. I9.
 3. Фр. Энгельс, Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии. — Соч., т. 21.
 4. Фр. Энгельс, Дialeктика природы. — Соч., т. 20.
 5. Ю. Ф. Борунков, Структура религиозного сознания. М., 1971.
 6. А. Кондратов, Семиотика моделирует бога. — Наука и религия, М., 1963, № 2.
 7. А. Н. Мещеряков, Буддизм и синтоизм в общественной жизни Японии (по материалам официальных хроник). — Народы Азии и Африки, 1979, № 1.
 8. С. А. Токарев, Религии в истории народов мира. М., 1964.

УСТОЙЧИВЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ В РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ЯПОНЦЕВ

В сегодняшней Японии распространено много десятков религий и деноминаций, различающихся генетически, стадийно, по длительности существования, степени организованности, а также по количеству и социальному составу адептов. Кроме того, специалисты выделяют пласт народных верований, очень продуктивный в образовании "новых религий".¹

На общем фоне стремления всякой религии к консервативности, к устойчивым элементам мы причисляем те элементы религиозных представлений, которые распространены в религиях разного происхождения на протяжении нескольких исторических эпох. В первую очередь они связаны с концепцией двусторонней связи между миром живых и миром мертвых² и представлениями об осквернении и очищении водой, восходящими к эпохе дописменной стадии японской культуры.³

Обожествление предков многие исследователи считают "наиболее фундаментальным элементом в интеграции японского общества,"⁴ находя его проявления не только в оформленных религиях и народных верованиях, но и в традиционной светской культуре (фольклор, театры Но и кабуки). В буддийской традиции японцы поклонялись умершим предкам четыре раза в году. Буддизм перенял для поминовения усопшим те же четыре календарных праздника (Новый год, дни весеннего и осеннего равноденствия и Обон). Христианские миссионеры отмечают, что даже японские католики в наше время отправляют поминальные обряды не в католический День всех душ (2 ноября), а в те же дни, что и адепты синто (день Нового года, весеннего и осеннего равноденствия и Обон, в разгар лета). Они содержат у себя традиционные домашние алтари (камидана, буцудан) и помертвые таблички ихай, считая, что их умершие предки выполняют охранительные функции по отношению к потомкам, а не пребывают в христианском загробном мире.⁵ Зафиксированы случаи, когда принадлежность к христианской секте Нихон Кирисуто кёсан (Объединенная церковь Христа в Японии) совмещается с выполнением обрядов общения с духами предков в рамках одной из буддийски ориентированных "новых религий" (Гэдацукай).⁶

В древней Японии функции посредников между миром живых и миром мертвых выполняли синтоистские жрецы. В 7-м веке соединение

воспринятой от них традиции с элементами культового даосизма, почитания гор и буддизма привело к формированию сюгэндō, практики шаманствующих отшельников, в нескольких интерпретациях сохранившейся до наших дней. Суеверные почитатели этих отшельников полагают, что те не только обладают способностью вступать в контакт с духами предков и пребывающим в нирване буддой Шакьямуни, но могут управлять потусторонними силами и изгонять злых духов из вех, кто одержим ими. Ритуал такого изгнания описан во многих памятниках японской литературы. Существенным его звеном считается временное перемещение злого духа в тело медиума, в роли которого чаще всего выступают девушки или молодые женщины.

Традиция веры в медиумов и отшельников-ямабуси, по-видимому, восходит к практике шаманских камланий. В XIX и XX веках новый ее расцвет можно наблюдать в практике "новых религий" и синтоистской, и буддийской ориентации.⁷

Посредники в общении прихожан с миром духов могут в них прокламироваться открыто (торицуги в Конкоке, рэйнōся в Синнōэн) или завуалированно (ёбоку в Тэнрикё), но представление об этих посредниках тесно связано с шаманской по происхождению концепцией "живого бога", принятой за основу веры многими "новыми религиями". В средневековом японском буддизме роль посредника между "феноменальным" и "истинным" миром частично приписывалась нищенствующим монахам кандзин хидзири, ряд функций которых также определялся шаманской традицией, шедшей от ямабуси.

Один из показательных примеров ассимилирующей роли примитивных суеверий (особенно в сохранении культа предков и разнообразных табу) дает история японских "тайных христиан" (какүрэ кириситан) — нескольких христианских общин, унаследовавших свою веру от предков, крещенных в I6 веке католическими миссионерами и в глубокой тайне сохранивших ее на протяжении более чем 250-летнего периода запрета христианства. Семь поколений "тайных христиан" были изолированы от римско-католической церкви и поддерживались в вере выборными служителями. При всей приверженности ритуалу и догматам христианства эти служители и их паства не были даже знакомы с некоторыми основными христианскими понятиями (причастие, троица, воскресение Христа и др.).

Вместе с тем, в религиозной практике "тайных христиан" зафиксировано твердое соблюдение обрядов очищения, запретов на отправление служб после осквернения контактом с мертвым, больным или нечистым (в синтоистском понимании), обожествление религиозной утвари, распространение амулетов, ежемесячные гадания при по-

моши деревянных табличек (осикаэ) и другие традиционные для японцев элементы ритуала и суеверий, чуждые ортодоксальному католицизму.⁶

Особое значение в общинах (ко) "тайных христиан" приобретает сохранение в домах поминальных табличек с именами предков, использование "отэмпэнсия" – связки пеньковых веревок – для исцеления больного и изгнания злых духов (по образцу синтоистских онуса) и переосмысление христианского понятия о "святой воде": так же, как и в синто, вода здесь понимается как необходимый элемент в ритуале очищения (кстати, в средние века очистительную функцию воды признали также японские буддисты).

Сохранение населением традиций во всех областях жизни всегда поощрялось японскими властями. Многие религиозные традиции утверждались параллельно и по образцу мирских; так, религиозные "братства" повторяют средневековые крестьянские "куми" и другие проявления корпоративности японского общества, восходящие к эпохе распада родового строя. В феодальной Японии они поощрялись властями из-за удобства организации контроля и групповой ответственности, в эпоху капитализма взяли на себя дополнительные функции социализации личности, оторванной от родовых корней процессом урбанизации.

В области верований наиболее устойчивым оказался древнейший примитивный пласт, тесно связанный с шаманизмом. При этом, если в 19 веке его носителем по преимуществу было крестьянство, то в наше время – мелкая буржуазия (торговцы, ремесленники, мелкие чиновники). Поэтому усиление влияния религий прямо зависит от ухудшения экономической конъюнктуры: неустойчивость положения мелкой буржуазии в эпоху перемежающихся "бумов" и "шоков" заставляет ее искать психологическое убежище в традиционных суевериях, которые в современной Японии используются и старыми религиями, и активно оформляются в многообразные "новые религии", деноминации, секты и группы. Руководители таких религиозных формирований нередко используют для расширения их популярности среди населения и пропаганду нерелигиозных традиций – театра Но, чайных церемоний, икэбана, борьбы сумо и дзюдо, народных ремесел и т.д. (Омотокё, Тэнрикё и др.).

1. См.: Хори Итирō, Минкан синкō (Народные верования), – сер. "Иванами дзэнсё", I5I, Токио, 1951.

2. Янагида Кунисо сё (Собрание трудов Янагида Кунисо), т.15, Токио, 1969, с.553–561; Сакураи Токутаро, Рэйконкан-но кайфу (Генеалогия взглядов на души умерших), Токио, 1977; Аруга Кидзаэмон,

Сэндзо-то удзитами (Предки и боги-охранители рода), ж-л "Мин-дзюкутаку кэнкю" (Этнографические исследования), 1967, № 32, с.175-184.

3. См., напр., Молитвословие великого очищения, пер. Н.А.Невского, - "Восток, сборник первый, Литература Китая и Японии", М., 1935, с.24-27.
4. Yanagawa Kei'ichi and Abe Yoshiya, Some Observations on the Sociology of Religion in Japan, - in: "Japanese Journal of Religious Studies", 5/1, March 1978, с.19.
5. David L.Doerner, A Problem for the Catholic Church in Japan, - in: "PNP", April 1976, с.64-69.
6. Н.Byron Earhart, Gedatsukai: One Life History and its Significance for Interpreting Japanese New Religion, - in: "Japanese Journal of Religious Studies", June-Sept. 1980, vol.7, Nos 2-3, с.227-257.
7. Огути Иити, Нихон сиккё-но сякайteki сэйкаку (Социальные характеристики японских религий), Токио, 1953, с.74-75; Огути Иити, Мураками Сигэёси. Киндай сякай сэйришуки-но синсюкё (Новые религии периода становления нового общества) - "Нихон сиккёси кодза" (Лекции по истории японских религий), Токио, 1959, с.217-220.
8. Подробно см.: Тагита Кюя, Сёва дзидай-но сэмпуку кириситан (Тайные христиане эпохи Сёва), Токио, 1954.

Н.А.Дулина

ОБ ИЗМЕНЕНИЯХ В ОРГАНАХ МЕСТНОГО УПРАВЛЕНИЯ В ПЕРИОД ТАНЗИМАТА (40-е - 50-е гг. XIX в.)

После провозглашения в 1839 г. Гальханейского хатта деятели Танзимата приступили к осуществлению преобразований, которые должны были способствовать реализации его идей. Основная задача, которую они ставили перед собой, сводилась к обеспечению безопасности жизни и имущества, а также чести, или, другими словами, неприкосновенности личности подданных султана.

Важное место среди преобразований имело учреждение местных меджлисов (местных советов), часть членов которых избиралась населением. В состав этих меджлисов входили как мусульмане, так и немусульмане.

В труде турецкого историка Решада Кайнара "Mustafa Resit paşa ve Tanzimat" (Ankara, 1954) содержится целый ряд впервые изданных им архивных документов, которые позволяют уточнить цели центрального правительства, которые оно преследовало при создании местных меджлисов, их обязанности, отношение к меджлисам сановников, чиновников, самих членов меджлисов и различных слоев населения. Эти ис-

точники, содержащие многочисленные сведения о злоупотреблениях членов меджлисов и чиновников, дают возможность понять более глубоко причины малой эффективности деятельности меджлисов, так как они написаны турками, а не европейцами, которые могли недостаточно знать местную действительность и быть в этом отношении пристрастными.

Местные меджлисы стали создаваться с 1840 г.¹ во всех крупных и мелких административных единицах, вплоть до нахие. Предполагалось, что эти органы будут в определенной мере ограничивать самоуправство высших чинов администрации. На них возлагались также две важные конкретные задачи: 1) контролировать деятельность государственных сборщиков налогов — мухассылей, которые в 1840 г. заменили собою откупщиков — мюльтезимов. Меджлисы должны были также оказывать помощь мухассылям в исполнении их обязанностей; 2) вторая задача меджлисов состояла в исполнении ими роли судебных инстанций для рассмотрения ряда правонарушений и преступлений, упомянутых в уголовном законе 1840 г.

Создание местных меджлисов было тесно связано с задачей ликвидации системы ильтизама. Так как Высший Совет юстиции (Meclisi Valâyi Ahkâmî Adliye) решил возобновить и завершить перепись населения и имущества, начатую еще в 1838 г. и необходимую для ликвидации откупной системы, то местные меджлисы были призваны возглавить дело переписи и руководить всеми действиями, связанными с определением суммы причитающихся налогов и их сбором.²

Местные меджлисы должны были также контролировать исполнение служебных обязанностей специально назначенных солдат жандармерии и армии и лиц, сопровождавших мухассыля во время сбора налогов. Они должны были следить за тем, чтобы эти лица не вымогали у населения денег, а в случае подобных правонарушений — осуществлять наказание. Им вменялось в обязанность предварительно определить общую сумму налогов провинции до того момента, пока не будет завершена перепись, и "следить за соблюдением справедливости".

Содержание названного султанского фирмана свидетельствует о стремлении Порты ликвидировать разного рода злоупотребления со стороны властимущих и учредить постоянные контролирующие органы.

Специальным решением Высшего Совета юстиции было предусмотрено включение в названные меджлисы более трех представителей немусульман в тех случаях, когда число немусульманских общин в данной местности было более двух (т.е. от каждой общины по представителю, помимо митрополита).³ Участие немусульман должно было свидетельствовать о равенстве обеих групп населения перед законом и обеспе-

чивать в равной мере безопасность их жизни и имущества. На практике же мусульмане, которые составляли большинство членов меджлисов, чаще всего решали все вопросы, оставляя немусульманам лишь возможность вместе с ними подписывать документы.⁴

В султанском фирмане, датированном январем 1840 г.,⁵ было вместе с тем сказано, что местные меджлисы должны были учреждать те самые мухассылы, действия которых контролировали меджлисы. В состав меджлисов, кроме мухассылы и двух его секретарей, вводились местный судья, муфтий, один армейский офицер, четыре достойных и компетентных представителя от мусульманского населения, а если в этой местности жили райя, то от них — митрополит и два сельских старосты, всего тринадцать человек. Совет должен был собираться 2—3 раза в неделю, свободно обсуждать необходимые вопросы и дела, в том числе связанные с реформами, и решать их в соответствии с государственными установлениями. Решения низших меджлисов сообщались в высшие. Члены меджлисов из населения были выборными. Решад Кайнар опубликовал инструкцию Выснего Совета юстиции о порядке выборов.⁶ Система выборов была несовершенна. Однако и такая система применялась не повсеместно, а лишь в мелких административных единицах (каза), в выборах же санджакских и вилайетских меджлисов принимала участие лишь администрация. Председателем меджлиса назначались старейшие члены. В определенные дни обязаны были председательствовать мушеры,⁷ специально для этого приезжавшие из столицы ливы, а также ферики.⁸

Стремление центрального правительства пробудить инициативу состоятельных слоев, привлечь их к управлению государством и сделать гарантом в защите прав широкого населения не принесло заметного успеха. Институт местных выборных советов, как орган, призванный осуществлять буржуазную законность, был порождением капиталистических государств. В Османской империи в 40-е—50-е гг. XIX в. буржуазный уклад в экономике только складывался, буржуазные институты лишь начинали внедряться деятелями Танзимата. В обществе продолжала господствовать традиционная идеология и привычные представления. Чиновники всех рангов в большинстве своем по-прежнему считали, что властью можно безнаказанно пользоваться в собственных интересах, пренебрегая своей обязанностью обеспечить безопасность имущества. Таких же взглядов придерживались и члены вновь созданных местных меджлисов, которые считали, что крестьян нужно притеснять для пользы государства и правящего сословия. Об этом убедительно свидетельствуют не только европейские, но и турецкие источники.⁹

Реформа в системе сбора налогов в первый год ее применения привела к резкому ухудшению финансового положения Порты. Налоговые доходы за 1256 г.х. (март 1840— январь 1841) во-время не поступили,¹⁰ чему главной виной были злоупотребления провинциальных властей, присваивавших значительную часть собранных сумм. Злоупотребления привели к тому, что многие крестьяне (как мусульмане, так и христиане) требовали отменить новую систему сбора налогов. Казна не имела денег для текущих расходов и прибегла к выпуску бумажных денег.¹¹

В результате в феврале 1842 г. правительство было вынуждено вернуться к услугам миллетезимов и снова узаконить практику ильтизама. Высший Совет юстиции сохранил однако за местными меджлисами обязанность контролировать записи в дефтерах, в которых фиксировались местные приходы и расходы, скреплять их своими печатами и каждый месяц отсылать в казну на проверку.¹²

Злоупотребления при сборе налогов, а также введение всеобщей воинской повинности были причинами широкого недовольства и многочисленных восстаний населения¹³ и вызвали отрицательное отношение к реформам Танзимата, помимо значительной части сановников и чиновников, также и беднейших слоев.

Причины затруднений в осуществлении реформы местного управления, как и в других отраслях государственного устройства, свидетельствуют о недостаточной социально-экономической и идеологической подготовленности османского общества к восприятию новых буржуазных идей и институтов и объясняют в значительной мере долгий срок, понадобившийся Турции для окончательного вступления на путь капиталистического развития.

Вместе с тем чрезвычайно важным является тот факт, что впервые в Османской империи в провинциальном управлении была осуществлена идея представительства. В теории местные меджлисы должны были учитывать местные мнения, контролировать чиновников и осуществлять реформы. Эффективность местных советов варьировалась в зависимости от места и времени, от особенностей их членов и местных губернаторов. Многие проекты общественных работ были выдвинуты и осуществлены при участии местных меджлисов.¹⁴

1. См. рецензию на книгу R.H.Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1878*, Princeton, 1963. - "Belleten", Ankara, 1964, № 112, с.791; E.Z.Karal, *Osmanlı tarihi*, cilt V. Ankara, 1961, с.192.

2. См. E.Z.Karal, *ук.соч.*, т.VI. Анкара, 1954, с.203-204; Д.Г.Розен. *История Турции*, ч.II. СПб., 1872, с.27-28. Перепись осущес-

ствлялась мухассилями и длилась более 9-ти месяцев. См. Н. Inalcik, *Tanzimatın uygulanması ve sosyal tepkileri*. - "Belleten", № 112, s.640.

3. См. R.Каунар, ук.соч., с.245-248.
4. См. К.Д.Косев. Пречки за развитие на капиталистически отношение в българското градско стопанство през 60-те и 70-те години на XIX в. - "Исторически преглед", 1964, кн.5, с.47; П.А.Чичачев, *Писъма о Турции*, М. 1960, с.58-60; Н. Inalcik, *Tanzimatın uygulanması*, с.626-627, 633, 636.
5. Фирман хранится в турецком Центральном Государственном архиве (Başvekalet arşivi), издан Р.Кайнаром. См. R.Каунар, ук.соч., с.226-234.
6. R.Каунар, ук.соч., с.254-258; о системе выборов см. E.K.Shaw, *History of the Ottoman Empire*, vol.2, 1977, p.85-96; Н. Inalcik, *Tanzimatın uygulanması*, с.633-635.
7. Мошир - сановник высшей ступени, везир.
8. Ферик - в армии чин ферика соответствовал дивизионному генералу; среди чиновников - самый высший разряд из пяти, на которые делился класс чиновников.
9. См. R.Каунар, ук.соч., с.264-272, 275-280.
10. Там же, с.283.
11. См. А.Д.Новичев, *История Турции*, т.III, ч.2. Л., 1973, с.127-128.
12. R.Каунар, ук.соч., с.282-283.
13. См., напр., там же, с.275-280.
14. См. R.H.Davison, *The Advent of the Principle of Representation in the Government of the Ottoman Empire. - Beginning of Modernization in the Middle East*. Chicago, 1968, p.93-108.

К.А. Жуков

ЭГЕЙСКИЕ ЭМИРАТЫ. ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ (вторая половина XIII - первая половина XV вв.)

Плодотворная разработка средневековой истории Османской империи невозможна без предварительного изучения истории анатолийских бейликов и, в частности, истории Эгейских эмиратов (бейликов Ментеше, Айдын, Сарухан и Караси).¹

Исследование вопросов политической, общественной и экономической жизни эмиратов позволяет выделить существенные черты в историческом развитии Западной Малой Азии и Восточного Средиземноморья во второй половине XIII - первой половине XV вв., определить объективные и субъективные предпосылки создания централизованного турецкого государства, а также выявить некоторые внешне- и внутри-политические факторы, определившие конкретное течение процесса формирования Османской империи.

Монгольское нашествие вызвало значительный приток кочевников в Малую Азию, что явилось причиной усиления центробежных тенденций в общественно-политическом развитии Конийского султаната. Кочевники расселились преимущественно в приграничных районах султаната, где предводители кочевников (бег) получали земли (уджи), неся за это воинскую службу по охране границ государства.

После разгрома сельджуков при Кеседате (1243) уджи-бег получили благоприятную возможность освободиться от своих обязательств по отношению к центральной власти и одновременно играть большую роль в политической жизни государства сельджуков. Внутренняя борьба в Конийском султанате, развернувшаяся во второй половине XIII в., позволяла кочевым беям получать от государства земельные владения и высокие титулы и, тем самым, пополнять ряды господствующего класса султаната.

С 60-х годов XIII в. кочевники начинают все чаще выступать против монголо-сельджукского правительства. Крупнейшим выступлением было восстание Джимри, которое приобрело характер широкого народного движения (1277-1278 гг.). После подавления восстания ильханы ужесточили формы и методы управления Конийским султанатом: протекторат был заменен прямым управлением через монгольских чиновников, в Малую Азию периодически посылались карательные войска, во главе которых нередко находился сам ильхан (например, поход 1291-1292 гг., который возглавил ильхан Гейхату).² Под ударами монгольских войск кочевники все дальше откатывались к границам Трапезундской империи, армянского Килийского царства и Византии.

Восстановление Византийской империи (1261 г.) пагубно сказалось на судьбе малоазийских византийских провинций. Переброски крупных войсковых контингентов на Запад, увеличение налогового бремени и другие мероприятия династии Палеологов на Востоке привели к народным выступлениям, экономическому истощению восточных провинций и, как следствие этого процесса, к падению обороноспособности византийских провинций Малой Азии.³

Периодические военные походы на Восток (походы деспота Иоанна, Андроника II и Алексея Филантропена) имели лишь временные успехи и не могли сдерживать усиливавшийся натиск кочевников. Катастрофические последствия имела для империи Каталонская кампания (1304 г.): наемники разорили восточные провинции, и после их ухода из Малой Азии на бывших византийских территориях окончательно сформировались турецкие эмираты Ментеше, Айдын, Сарухан и Караси.⁴

Дальнейшей экспансии турок препятствовали лишь рыцари Ордена

св. Иоанна, создавшие в первой декаде XIV в. свое государство на о-ве Родос, и генуэзцы, в руках которых находились крупные прибрежные города Адрамиттий, Новая Фокея и Смирна, а также о-в Хиос.

Борьба турок с латинянами шла с переменным успехом: госпитальеры нанесли несколько крупных поражений эмиру Ментеше, однако генуэзцы в 1329 г. окончательно потеряли Смирну, которая перешла в руки сына айдынского эмира Умура Айдыноглу.⁵ К этому времени эгейские эмиры усилились настолько, что перестали признавать над собой власть прежнего сюзерена, германского бей. Правда, в течение некоторого времени (вероятно, до 1335 г.) эмиры выплачивали дань ильханам.⁶

Успехам турок в первой трети XIV столетия способствовала политическая ситуация, сложившаяся в этот период в Восточном Средиземноморье. Среди латинских государств региона царил разобщенность, переходившая порой в открытую вражду. Венецианской республике, крупнейшей средиземноморской державе того времени, ценою больших усилий удалось расстроить союз между Каталонским герцогством с центром в Афинах и турками, но турецкие бей нашли себе союзников в лице византийцев. В 1329 г. оформился союз Византии с бейликами Караси, Сарухан и Айдын. Византия, создавая этот союз, преследовала тройную цель, а именно: ослабить политическое и экономическое влияние итальянских республик на Леванте, обезопасить себя от возможных столкновений с Эгейскими эмиратами, а также изолировать Османское государство в Малой Азии.⁷

Восстановив в 1329 г. суверенитет Византии над Хиосом и Новой Фокеей, император Андроник III убрал последнюю преграду на пути турецких корсаров, приступивших к систематическим набегам на островные владения Венеции. Угроза владениям республики и морским коммуникациям была весьма ощутимой, т.к. турки располагали значительным флотом. Например, в отдельные годы флот айдынского эмира насчитывал до 300–350 судов.

Для отражения этой угрозы в 1332 г. по настоянию Венеции была создана антитурецкая лига, в которую помимо ее организатора, вошли Орден госпитальеров и Византия. В 1334 г. соединенный флот лиги, получившей пополнение за счет новых членов, одержал ряд важных побед в морских сражениях с турками. Достигнутые лигой успехи, однако, не были закреплены, т.к. после смерти папы Иоанна XXII в конце 1334 г. лига распалась.⁸

В создавшейся ситуации Андроник III решил восстановить прежние союзнические отношения с эгейскими эмирами. Причиной этого являлось

также и то, что генуэзцы в это время восстановили свой контроль над Новой Фокеей, а также захватили византийский Лесбос. Военно-политический союз императора и его ближайшего советника Иоанна Кантакузина с турецкими эмирами, оформившийся во время Фокейской войны (1335–1336 гг.), получил дальнейшее развитие в последующие годы. Турецкие наемники оказали помощь византийским войскам при подавлении восстания в Ахонии, флот айдынского эмира Умура разграбил валашский город Килия в устье Дуная и т.п.⁹ Опираясь на поддержку своих турецких союзников, Иоанн Кантакузин одержал победу в борьбе с Палеологами и в 1346 г. был провозглашен императором Византии.

Усиление деятельности турецкого флота в Эгейском море привело к созданию новой лиги латинских государств. На этот раз результаты оказались гораздо значительнее, чем десятилетие назад. В 1344 г. крестоносцы захватили Смирну, в последующие годы нанесли несколько серьезных поражений туркам, которые после смерти Умура Айдыноглу (1348 г.) были вынуждены пойти на заключение договора, закрепившего успехи латинян.¹⁰

Несмотря на то, что венецианцы больше не поддерживали крестоносных проектов, борьбу с турками в 60-е годы продолжил кипрский король Пьер I Лузиньян и настолько успешно, что можно сказать, что после захвата латинянами Смирны турецкой экспансии в бассейне Эгейского моря был положен конец. После падения Смирны между отдельными эмиратами обострились территориальные споры, среди членов правящих династий началась борьба за власть.¹¹ Эгейские эмираты, ослабленные борьбой с латинянами, постепенно втягиваются в сферу влияния Османского государства, которое до этого времени расширяло свои территории за счет приходящей в упадок Византии.

В конце 40-х годов XIV в. османы, воспользовавшись междоусобной борьбой в эмирате Караси, присоединили бейлик к своим владениям и, переправившись через Геллеспонт, захватили в 1354 г. византийский город Галлиполи, ставший отправной точкой для дальнейших завоеваний в Европе. После этого события Эгейские эмираты потеряли свое прежнее значение баз газавата. К османам начинают перемещаться массы воителей за веру (гази), оказавшиеся не у дел в Эгейских эмиратах. В это время османы приступают к насильственным переселениям (сюртунам) кочевников из Анатолии в Европу, стараясь таким образом избавиться от беспокойных кочевников в недавно покоренном эмирате.¹²

Такую же политику по отношению к кочевникам проводила Порта и в других Эгейских эмиратах, завоеванных Баязидом I в 1390 г. Управление захваченными бейликами было передано сыновьям Баязида I и султанским клиентам (кулам), однако значительная часть местных держателей тимаров (служебных земельных пожалований) сохранила свое положение.

Баязид I, проводивший имперскую политику, запретил вывоз из эмиратов зерна за пределы империи. Другим мероприятием новых властей в экономической области было введение ясаков (регламентаций) по добыче и продаже соли в приморских провинциях (санджаках) Османского государства.¹³

Эти нововведения и, повидимому, то, что местные тимариоты (сипахи) были вынуждены постоянно участвовать в военных походах султана, пытавшегося объединить под своей властью Анатолию, вызвали недовольство среди населения покоренных эмиратов. В битве при Анкаре (28 июля 1402 г.), завершившейся полным разгромом армии османского султана, сипахи из Эгейских санджаков перешли на сторону Тимура, у которого ранее нашли убежище бывшие беи.

В период междоусобицы (1402-1413 гг.) власть в Эгейских эмиратах вновь принадлежала беям, которых восстановил в правах завоеватель Анатолии. В этот период западноанатолийские беи играли значительную роль в политической жизни Османского государства, поддерживая попеременно то одного, то другого султанского сына и сохраняя при этом свои владения. Влиятельной фигурой среди анатолийских беев стал Джунейд Измиротлу, захвативший власть в Айдынском бейлике.

В 1413 г. османским султаном стал Мехмед I, одержавший победу над своими братьями. К этому времени Саруханский бейлик был окончательно присоединен к Османскому государству. Вскоре вассалом султана стал бей Ментеше.¹⁴

Потерявший в 1414 г. свои владения Джунейд заключил союз с Дюзме Мустафой, выступившим против своего брата Мехмеда I. Попытка Мустафы захватить трон окончилась неудачей: в 1416 г. мятежники были разбиты и нашли убежище в Византии.¹⁵

В 1402-1415 гг. Западная Анатолия была ареной постоянных боевых действий. Передвижения войск легли тяжелым бременем на плечи крестьянства. Недовольство народных масс существующим положением нашло отражение в быстром распространении среди населения Айдынского вилайета еретического учения, проповедником которого выступил мюрид шейха Бедреддина Беркюлдже Мустафа. Он проповедовал аске-

тизм и социальное и религиозное равенство. Ему удалось найти многочисленных сторонников и связаться с хиосским православным духовенством. Вскоре власть в Айдынском вилайете перешла в руки Берк-лидже Мустафы. Число восставших достигло нескольких тысяч, они дважды разгромили османские войска, но в 1416 г. восстание было жестоко подавлено.¹⁶

Из источников известно, что в восстании, наряду с крестьянами и бродячими деревнями (торлаками), участвовала также некоторая часть местного мусульманского духовенства, ахи и тимариотов, видимо, недовольная централизаторской политикой Порты. После подавления восстания, многие сипахи были высланы из бейликов и получили тимары на окраинах империи. В частности, сипахи-саруханлу получили тимары в санджаке Арванд (в Албании). В самих же бейликах тимары были распределены среди султанских кулов.¹⁷ В это время султан пытался укрепить свою власть в Айдыне, поставив санджак-беем Мустафу Айдыноглу, надеясь таким образом сбить сепаратистские настроения в бейлике. До этого времени санджак-беями успели посывать султанские кулы: серб (при Сулеймане I и Мехмеде I) и болгарин (при Мехмеде I).¹⁸

После смерти султана Мехмеда I Дюзме Мустафа вновь сделал попытку захватить османский трон. Подчинив себе Румелию, Мустафа переправился в Малую Азию. Великим везиром Мустафы стал Джунейд, который провел важные реформы в армии, реорганизовав, в частности, также я и мюселлим (корпуса нерегулярной пехоты и конницы).¹⁹

Несмотря на поражение Дюзме Мустафы, Джунейду удалось восстановить свою власть в Айдынском бейлике. Политическая ситуация в Анатолии была весьма сложной: воспользовавшись борьбой султана Мурада II с Дюзме Мустафой, от османской опеки освободились Ахмед и Лейс Ментешеоглу, подняли голову другие анатолийские беи. Лишь в 1424 г. османский султан смог присоединить к своим владениям бейлик Ментеше и часть Айдынского эмирата.²⁰

Перед лицом нависшей угрозы Джунейд пытался заручиться поддержкой Венеции, которая находилась в состоянии войны с османским султаном (1425-1430 гг.). В 1424 г. были выработаны условия соглашения, которому, однако, не суждено было воплотиться в жизнь.²¹ В 829/1425-1426 г. Джунейд сдался в плен османам и был казнен. Потерпев неудачу и пытавшийся восстановить свою власть в бейлике Ментеше Ахмед-бей. Таким образом, приморские районы Малой Азии перешли в руки османов (лишь в 1451 г. потомкам бывших беев, участвовавших в мятеже караманского бей, удалось на короткий срок захватить власть в эмиратах). Присоединение Эгейских эмиратов к

Османскому государству стало возможным лишь после ряда военных побед османов, одержанных благодаря султанским янычарам, и в результате ужесточения политики Порты по отношению к местному господствующему классу. Из завоеванных бейликов выслались местные сипахи, тимары распределялись среди кулов султана, в бейлики были посланы османские субаши и кади.²²

Подводя некоторые итоги исторического развития региона можно сказать, что в течение XIV в. Западная Малая Азия претерпела коренную политическую и демографическую трансформацию, на завоеванных турками византийских территориях активно происходили процессы исламизации, туркизации и языковой ассимиляции греческого населения.

После прекращения военной экспансии на Запад в середине XIV в. Эгейские эмираты ускорившимися темпами втягивались в орбиту левантйской торговли, что вело к повышению товарности производства, к расширению внутреннего рынка.

Означенные процессы уже в конце XIV столетия привели к созданию объективных и субъективных предпосылок для образования в Анатолии централизованного турецкого государства, сформировавшегося на базе Османского бейлика. Как известно, главнейшей опорой Османского государства была тимариотская (военно-ленная) система землевладения.²³ Однако тимариотская система землевладения не являлась специфическим османским институтом: к 70-м годам XIV в. она сложилась также и в Эгейских эмиратах.²⁴ Одновременное формирование тимариотской системы землевладения в эмиратах и Османском государстве позволяет говорить о существовании общих закономерностей в историческом развитии региона. К середине XIV в. эмираты и Османский бейлик в своем общественном развитии достигли этапа раннего феодализма. Отсутствие заметных различий в уровнях их социально-экономического развития заставляет искать причины различных исторических судеб эмиратов и Османского государства в особенностях межгосударственных отношений в Восточном Средиземноморье и Малой Азии в XIV в.

-
1. Cl.Cahen, *Pre-Ottoman Turkey*, London, 1968, pp.360-365; Sp. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the eleventh through the fifteenth century*, Berkeley - Los Angeles - London, 1971, p.VII; P.Lemerle, *L'Emirat d'Aydin, Byzance et l'Occident. Recherches sur "La Geste d'Umur Pacha"*, Paris, 1957, p.10.
 2. E.Werner, *Die Geburt einer Grossmacht - die Osmanen (1300-1481). Ein Beitrag zur Genesis der Türkischen Feudalismus*, 3 Aufl., Berlin, 1978, S.87-90; Cl.Cahen, *Op. cit.*, pp.289-290, 293, 298.

3. G.G.Anakis, Byzantium's Anatolian provinces in the reign of Michael Palaeologus. - Actes du XII^e Congrès International des Etudes Byzantines, t.II, Belgrade, 1964, pp.37-44.
4. P.Wittek, Das Fürstentum Mentese. Studie zur Geschichte Westkleinasiens im 13-15 Jahrhundert. - Istanbul Mitteilungen H.2. Istanbul, 1934, S.18-26; P.Lemerle, Op. cit., pp.15-17.
5. Le Destan d'Umur Pacha. Texte, trad. et notes par I.Mélikoff-Sayar. - Bibliothèque byzantine. Documents 2. Paris, 1954, p.51; P.Lemerle. Op. cit., p.57.
6. Al- Umari, 'Mesalik al-absar fi Mamalik al-amsar (Voyages des yeux dans les royaumes des différentes contrées), trad. par M.Quatremère. - Notice et Extraits des manuscrits de la bibliothèque du roi, XIII, Paris, 1838, p.348,370; H.Akin, Aydin oğulları tarihi hakkında bir araştırma, 2 baskı, Ankara, 1968, S.27-28. Турецкий историк, однако предполагает, что айдынцы выплачивали дань илханам вплоть до сер.XIV в. Ibid., S.55.
7. D.Jacoby, Catalans, Turcs et Vénétiens en Roumanie (1305-1322): un nouveau témoignage de Marino Sanudo Torsello. - Studi medievali, XV, 1974, pp.247-253; Т.Д.Флоринский, Южные славяне и Византия во второй четверти XIV века, вып. первый. - СПб., 1882, с.42-43.
8. О создании анти-турецкой лиги см.: A.E.Laiou, Marino Sanudo Torsello, Byzantium and the Turks: the background to the anti-turkish league of 1332-1334. - Speculum, 45, 1970, pp.374-392.
9. Т.Д.Флоринский, Op. cit., с.46-49. О походе айдынцев в Черное море см.: M.M.Alexandrescu-Dersca, L'expédition d'Umur Beg d'Aydin aux bouches du Danube (1337 ou 1338). - Studia et Acta Orientalia, II, 1959. Bucuresti, 1960, pp.3-23.
10. K.M.Setton, The papacy and the Levant (1204-1571). Vol. I, Philadelphia (Pa), 1976, pp.190-217. Текст договора опубликован в: Diplomatarium Veneto - Levantinum, sive Acta et Diplomata res venetas graecas atque levantis illustrantia, pars I, a. 1300-1350, ed. G.M.Thomas. - Venetiis, 1880, NN 168-169.
11. Chroniche di Giovanni, Matteo e Filippo Villani secondo le migliori stampe e corredate di note filologiche e storiche, ed. A.Racheli, vol. II. - Bibliotheca Classica Italiana sec. XIV, N° 21, Trieste, 1857, p.345.
12. Asik Pasa-zade, Tevarih-i al-i Osman. Ali negri, Istanbul, 1332, S.45,49-50.
13. Ibid., S.65,74; F.Thiriet, Régestes de délibérations du Sénat de Venise concernant la Roumanie, t.I (1329-1399), Paris, 1958, N° 768.
14. P.Wittek, Op. cit., S.87-97.
15. Ducas. Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks. An Annotated Translation of "Historia Turco-Byzantina" by H.J.Margoulis. - Wayne State University Press, Detroit, 1975, pp.118-119, 123-125.
16. Die altosmanische Chronik des 'Asikpasazade, auf Grund mehrerer neu entdeckter Handschriften von neuem hrsg. von F.Giese, Leipzig, 1929, S.81. Подробное описание восстания см. у Дуки: С.К. Красавина, Византийский историк Дука о восстании Беркюлдже Мустафы. - В кн.: Общество и государство на Балканах в Средние ве-

ка. Межвузовский тематический сб. Калинин, Калининский государственный университет, 1980, с.38-43.

17. H.Inalcık, Hicri 835 tarihli Suret-i Defter-i Sancak-i Arvanid. Metni bir giriş ile neşreden H.Inalcık, Ankara, 1954, NN 114, 115, 181; Aşık Paşa-zade. Tevarih-i al-i Osman, S.91.
18. Ducas, pp.104-106, 111, 118-119, 155-157.
19. Die Frühosmanischen Jahrbücher des Urudsch. Nach den Handschriften zu Oxford und Cambridge erstmal herausgegeben und eingeleitet von F.Babinger, Hannover, 1925, S.46, 112; Хр-сейн. Беда' и ул-Века' и (Удивительные события). Изд. текста, введ. и общ. ред. А.С.Тверитиновой. Аннотированное оглавление и указатели Ю.А.Петросяна, ч.1. - Памятники литературы народов Востока, XIV М., 1961, л.159а.
20. Nesri, Mehmed. Kitâb-ı Cihan-Nümâ. Hazırlayanlar: F.R.Unat, M.A.Koymen, с.П, Ankara, 1957, S.582-586.
21. C.N.Sathas, Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au moyen âge. serie I. Documents tirés des archives de Venise (1400-1500) t.I, Paris, 1880, pp.166-174.
22. Nesri, S.586, 684-686; P.Witteck, Op. cit., S.105-106.
23. М.С.Мейер, К вопросу о происхождении тимара. - В кн.: Формы феодальной земельной собственности и владения на Ближнем и Среднем Востоке. Баргольдовские чтения 1975 г. М., 1979, с.110.
24. К.А.Жуков, Проблема происхождения тимара в современной историографии. - Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XVI годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. М., 1982, с.80-81.

Е.И.Кычанов

ДОГОВОР ЗАЙМА ПО ТАНГУТСКОМУ ПРАВУ

Договор займа - односторонний договор. Обязанной стороной является только заемщик. Заимодавец требует от заемщика возврата долга без процентов или с процентами, но никакой обязанности на нем самом не лежит.

Тангутское право различало заем беспроцентный и заем под проценты (рост). Заем без процентов был возможен только у частного лица, заем под проценты как у частного лица, так и государя (казны). При беспроцентном займе в случае несостоятельности должника государство принимало меры к взысканию долга. По жалобе кредитора должника доставляли в присутственное место, где ему предъявлялось требование долг уплатить, а в наказание за несоблюдение взятого на себя обязательства неплательщик, если это был чиновник, имеющий ранг, платил штраф (пять связок монет или одна лошадь в зависимости от того, превышала сумма долга 10 связок монет

или нет), а простой человек наказывался соответственно 10 или 13 ударами палкой. Если и после этого должник долга не платил, власти назначали ему 2-3-х дневный срок, "в течение которого он должен был изыскать способ отдать долг или выделить кого-то для его отработки". Если и на этот раз должник не платил, администратор должен был установить, "какое количество ударов палкой в зависимости от суммы долга должен получить" должник. /I, гл.Ш, с.416-42a/. Дальнейший порядок взыскания долга при беспроцентном займе законом не определялся. Но в любом случае кредитор не имел права силой забирать имущество должника в счет уплаты долга. Если он поступал так, он получал такое же наказание, как должник за неплату долга, а все взятое у должника обязан был вернуть. /I, гл.Ш, с.42a/.

Следует еще отметить, что в статьях тангутского кодекса, характеризующих беспроцентный договор займа, нигде не упоминается, что для возвращения долга устанавливался какой-либо срок.

При договоре о займе под проценты, процент устанавливался "с добровольного согласия сторон" и сумма роста "могла быть установлена любой в пределах достижения равенства" суммы долга и суммы роста (процента). /I, гл.Ш, с.436-44a/. Однако, по крайней мере, на заем деньгами и зерном закон оговаривает величину роста. При займе деньгами процент должен был исчисляться "из расчета с одной связки (1000) монет, начиная от 5 монет и ниже, а с одного нджиа зерна, начиная от одного нджиа и ниже". /I, гл.Ш, с.42a/. Закон снова не оговаривает срок возвращения долга. Он исходит из того, что договор о займе признается недействительным, как только сумма долга и сумма процентов на него сравниваются. Для займа зерном очевидно существовал естественный срок - осень, время сбора нового урожая. Низкий процент при займе деньгами без установления срока возврата долга остается непонятным. При проценте в 5 монет с 1000, если этот процент исчислялся по 5 монет в день, для уплаты долга требовалось 200 дней, а если рост исчислялся по 5 монет в месяц - почти 17 лет, что было нереально. Очевидно, что без обнаружения реальных договоров займа денег под проценты с соблюдением указанного закона, решить этот вопрос невозможно иначе, как признав, что рост в 0,5% при займе деньгами назначался в день или какой-то иной непродолжительный срок.

При займе под проценты требовалось, чтобы в оформлении договора займа участвовали два лица, обеспечивающие интересы как кредитора, так и заемщика - посредник и поручитель. Без их участия договор о займе не мог быть заключен и тем самым они обеспечива-

ли интересы заемщика. Но поскольку они обязаны были уплатой долга в случае неплатежеспособности заемщиков, они обеспечивали тем самым и интересы кредитора.

Судя по "Новым законам", если заемщик не возвращал долга и скрывался, первое, что предлагалось сделать посреднику, это разыскать его. Для этого в зависимости от предполагаемого местонахождения должника посреднику давалось три срока для его розыска, но какие точно, закон не оговаривает. /2, гл. III, с. 51-52/. Если посредник должника не изловил, или если, даже будучи пойманным, должник был не в состоянии уплатить долг, уплатить за него долг был обязан посредник. Если и посредник не мог заплатить, то жена, дочь или наложница должника, а если у него таковых не было, то посредники должны были быть отправлены к кредитору для отработки долга. Когда же ни у должника, ни у посредника не было членов семьи, которые в соответствии с законом могли бы быть посланы на отработку долга, наступала очередь поручителя или платить, или посылать члена своей семьи для отработки долга того человека, за которого он поручился, правда, при одном условии, если он поручаясь за заемщика, имел корысть, например, получил от него угощение. И вот только тогда, когда ни члены семьи заемщика, ни посредник и члены его семьи, ни поручитель не платили или не отбавляли долга, заемщик лично сам отправлялся к кредитору на отработку долга. Закон устанавливал стоимость рабочего дня при отработке долга: для взрослого мужчины в 70 монет, взрослой женщины или мужчины-подростка в 50 монет, девочки-подростка в 30 монет. Работа прекращалась, как только был отработан долг и рост на него, равный сумме этого долга. Если за заемщика расплачивались посредник или поручитель, то он обязан был возместить все их расходы, но на льготных условиях, как сказано в кодексе, тогда, "когда он будет в состоянии это сделать". /I, гл. III, с. 22а-22б, 42а-43а, 43а, гл. УП, с. 7а-8а/.

Очень важно отметить следующее: ограничение роста суммой займа, отсутствие законной возможности взять в долг проценты под новые проценты и установление твердой стоимости рабочего дня при отработке долга, допущение такой отработки только до того момента, когда долг и проценты на него сравняются по величине, нормы права, фундаментальные в своей основе, регулировавшие договор займа, имели своим следствием то важное обстоятельство, что Дальний Восток, по крайней мере, до монгольского нашествия, не знал долгового рабства. Работа на хозяина, в том числе и по найму, создавала некоторые особые отношения между хозяином и рабо-

тающим. Работающий на хозяина, если он оскорблял хозяина или наносил ему побои и т.п., нес более суровую ответственность, чем любой другой простой посторонний человек за аналогичное преступление. Соответственно и хозяин получал более легкое наказание, если он побил своего работника. Но этим дело и ограничивалось. Более того, как мы видели, в соответствии с законом, должник, как правило, глава семьи, отправлялся на отработку долга последним. Чиновники, имевшие высокие ранги, родственники императора и члены их семей, вообще не могли быть отправлены для отработки долга, закон при этом исходил из того, что они "не могут быть уравнены с простым народом". /2, гл. III, с. 49-50/.

Несколько статей кодекса формулировали те или иные требования к оформлению договора займа. И документ должен был включать в свой текст имя посредника сторон при заключении договора займа, обязательное указание того, кто брал заем. За внесение в текст документа после его составления каких-либо изменений, виновные штрафовались. В соответствии с законом объект займа должен был быть передан только тому лицу, имя которого было указано в документе. Передача объекта займа другому лицу была наказуема. Категорически запрещалось упоминать в документе любое лицо, которое не присутствовало при его составлении. Внесение в текст документа имени человека, не присутствовавшего при его составлении, каралось законом. Документ удостоверялся свидетелями. Свидетелями могли быть "домашние люди", слуги и даже лично несвободные люди, пхинга или нини, принадлежащие данной семье. Свидетели не несли материальной ответственности при несостоятельности заемщика, они давали показания о заключенном договоре в случае возникновения конфликта. Закон указывает, что при возникновении спора сторон, свидетели должны были быть разысканы и допрошены. Закон предупреждал их о грозящем наказании за ложные показания. /I, гл. III, с. 436-46a/.

Мы уже упоминали, что заем мог взять прежде всего только глава семьи. Младшие члены семьи относились к числу лиц, "не имевших права" делать долги. Если кто-то из младших членов семьи брал в долг и потом не расплачивался, то глава семьи в начале мог не платить этого долга, а "отдать долг был обязан сам должник". Тем не менее, если дело принимало крутой оборот, то даже если глава семьи не знал о займе и не имел от этого займа никакой пользы, он обязан был уплатить долг, в противном случае его привлекали к ответственности за неуплату долга. /I, гл. III, с. 456-46a/.

Люди, находившиеся в собственности других людей, могли заключать договор займа, но только с разрешения своего хозяина. Если долг был сделан без ведома хозяина, последний не отвечал за его уплату, но подлежал штрафу за плохой надзор за своими людьми.

Закон запрещал дать что-либо в долг должностному лицу, оформить договор займа, а затем кредитору отказаться от основной суммы долга и процентов, рассматривая такие действия как взятку. /I, гл. III, с. 44а-44б/.

Как мы уже упоминали выше, кредитором могла выступать и казна. На заем у государя (государства) требовалось подать прошение на высочайшее имя и получить императорский приказ на выдачу займа. Должностным лицам, состоявшим при казенном имуществе, самовольно одалживать его запрещалось. Чиновник-кредитор, давший в долг что-то из казенного имущества, и заемщик, если он знал, что одалживает казенное имущество без императорского приказа, получали по шесть месяцев каторжных работ. /I, гл. XUI, с. 26а/.

Таким образом, договор займа по тангутскому праву в целом оформлялся на тех же условиях, что и по праву китайскому - и там и тут действовал один фундаментальный принцип оформления займа: рост (проценты) не должен был превышать капитала (суммы займа). Соответственно, ни тангутское, ни китайское право не знали долгового рабства. Известной особенностью тангутского права в отношении договоров займа была более значимая роль посредника, который первый привлекался к удовлетворению кредитора в случае несостоятельности должника. Ответственность посредника и поручителя вообще была чрезвычайно высока. Тот факт, что они привлекались к отработке долга ранее самого должника, свидетельствует о большой значимости ручательства за кого-либо и ответственности за него. Теоретически, возможно, это было связано с получившим особенно большое распространение в современном Си Ся сунском Китае института "баочжэн" - рекомендации, поручительства и покровительства при выдвижении на службу.

-
1. Измененный и заново утвержденный кодекс /девиза царствования/ Небесное процветание (II49-II69 гг.), Тангутский фонд ЛО ИВАН, Танг 55.
 2. Новые законы. Тангутский фонд ЛО ИВАН, Танг 56-57.

ОТЁ СОРАЙ: ПЛАН РЕОРГАНИЗАЦИИ ОБЩЕСТВА

Период Токугава (1603–1867) в истории Японии ознаменовался бурным расцветом философии, возникновением множества школ различного толка (большинство из которых сформировалось в русле конфуцианской доктрины). Время выдвинуло таких видных мыслителей как Кайбара Эккэн, Ито Дзинсай и др. Общие тенденции развития духовной жизни эпохи, творчество отдельных ученых получили широкое освещение в японоведческой науке. Значительно меньше внимания было уделено политической мысли, без понимания которой нельзя получить полное представление о культуре средневекового японского общества.

В этом отношении интересны взгляды одного из наиболее образованных людей своего времени, филолога, историка, теоретика музыкального искусства, экономиста, основателя "школы древнего конфуцианства" когакуха – Отё Сорай (1666–1728). Мы обратимся к двум политическим трактатам, написанным по заказу сёгунского правительства – трактатам "Тайхэйсаку" (Политика умиротворения) и "Сэйдан" (Беседы о политике). В них ученый изложил свою теорию управления, предложил конкретные мероприятия, направленные на усовершенствование государственной машины, и разработал рекомендации в области экономики, законодательства, политики.

В этой теории государственного управления одно из ключевых мест занимает понятие сэйдо (система управления). Помимо того, что сэйдо – один из основных терминов в политической доктрине Отё Сорай, на примере его определения можно проиллюстрировать особенности философского мышления ученого. "Сэйдо – [это] законы и правила".¹ В то же время, в тексте часто встречается сложный термин "рэй-таку-сэйдо" (нормы ритуала-музыка-система управления); мыслитель употребляет его, когда рассуждает в общеполитическом контексте. Это позволяет сказать, что Отё Сорай подразумевает под системой управления не только чисто политические элементы, но и морально-этические, тем более, что иногда он прямо говорит о сэйдо норм ритуала и музыки.

Раскрывая понятие сэйдо, он пишет: "[То, что именуется сэйдо], было установлено во времена правления древних совершенномудрых; [это] тончайшее искусство, [которое состоит в том, чтобы] при помощи сэйдо установить разграничения между верхами и низами, по-

давать роскошь и привести к процветанию мира².³ "То, что именуется истинным сэйдо, является зеркалом древности, заботится о будущем, и, говоря одним словом, стремится к вечному мирному процветанию общества".⁴ "Сэйдо, как говорилось выше, это то, что стоит на страже принципа экономии среди верхов и низов и то, что ставит своей целью искоренение роскоши, и нет ничего, превосходящего это".⁵ Итак, сэйдо создана древними совершенномудрыми правителями для достижения гармонии в обществе, это идеал управления, к которому надлежит стремиться и который не исчерпывается только политическими формами, но содержит в себе и нормы ритуала, и музыку. "Однако хоть и единожды была сотворена система "рейгаку-сэйдо" нормы ритуала-музыка-система управления, но спустя сотни лет, несмотря на то, что это творение совершенномудрых, в ней обязательно возникнут пороки, и из-за них мир придет в состояние смуты".⁶ Таким образом, эта идеальная система содержит в себе предпосылки собственного отрицания. Современное Огю Сорай общество как раз характеризуется тем, что "в нынешний век во всех областях нет сэйдо, и мир таков, что и верхи, и низы действуют, сообразуясь лишь с собственными устремлениями".⁷ Анализируя конкретные исторические причины "упадка" общества, мыслитель приходит к выводу: "Обдумывая нынешнее положение вещей, видим, что миллионы болезней сводятся не к чему иному, как к тому, что все люди сосредоточены в городах, все живут как в гостинице. При такой жизни они не могут начать ни единого дня, не сделав покупок, а посему стали высоко цениться деньги".⁸ Это привело в свою очередь к обеднению самурайства, вынужденного продавать свои рисовые пайки, дабы иметь деньги, необходимые для городской жизни. На первый план выдвинулись горожане, торговцы и кушцы. Обычный ход вещей нарушился: началось бегство крестьян из деревни, укрепилась практика поденной работы, расцвела преступность, повсюду царил произвол, взыскательство стало нормой. Администрация "выполняла свои обязанности спустя рукава", заботясь лишь о том, чтобы не допустить оплошности. Способные люди в управленческом аппарате стали редкостью, их выдвижению из низов мешала система наследственности. Короче говоря, "горожане процветают, мир постепенно приходит в упадок, цены растут, самурайство беднеет, нынешнее положение таково, что хуже некуда".⁹ Это и есть "смута", пришедшая на смену порядку. Поскольку все несчастья происходят из-за отсутствия истинно верной сэйдо, мир надо переделать. Возникла необходимость "перестройки сэйдо" для того, чтобы привести ее в соответствие с идеалом. В чем же состоит конкретное содержание "перестройки", реорганизации общества?

"То, что называется перестройкой сэйдо, состоит в установлении колодезной системы совершенномудрых. Глупые конфуцианские мужи полагают, что если говорится о колодезной системе, то надо лишь разделить землю так, как расчерчивают доску для игры в го. Но колодезная система — искусство, состоящее в том, чтобы народ прикрепить к земле, и используя законы сельской общины, усилить чувство долга народа и исправить нравы".¹⁰ Прикрепление крестьян к земле в свою очередь повлечет за собой необходимость для даймё переехать в свои поместья, отказавшись от городской жизни. За этим последует сокращение объема покупок, что подорвет позиции могущественного торгового сословия. Реорганизация методов управления диктует запрет на свободу передвижения, введение таможенных застав по всей стране, осуществление строгого контроля за численностью населения.

"Перестройка" состоит и в "исправлении нравов". Эту цель нельзя достичь путем насилия. Необходимо в первую очередь соблюдать нормы ритуала, например, надо ввести соответствие между положением человека в общества и его одеждой, убранством и т.д. Таким образом, Огё Сораи ратует за соблюдение регламентации жизни на различных ступеньках иерархической лестницы, восстановление "древней гармонии" в устройстве государства.

Огё Сораи предлагает большое количество конкретных мер в области экономики, администрации, он затрагивает вопросы образования, деятельность монастырей, систему кредита, государственных закупок и многие другие. Мы же ограничились изложением наиболее общих задач переделки общества. Будучи трезвым политиком, мыслитель ясно понимал, что процесс преобразования мира будет долг. Как объясняет ученый, у людей с течением времени выработались определенные, устоявшиеся привычки, преодолеть которые сразу довольно трудно. Однако, Огё Сораи уверен в своей правоте и считает, что выдвинутые им требования достижимы и приведут к установлению государственного управления, соответствующего выдвинутому ученым идеалу.

Развитие японского общества эпохи Токугава, по словам американского исследователя Дж.В.Холла, являло собой "симбиоз двух противоречивых тенденций: феодализации и централизации власти".¹¹ Время жизни Огё Сораи приходится на переломный этап в истории Японии, когда верх начала одерживать вторая тенденция, стремясь подавить феодальное начало. Огё Сораи, критикуя происходившие в обществе изменения, призывал к гармонии. Выступая в рамках конфу-

ианской доктрины, он соотносил понятие идеала с глубокой древностью Китая, структуру общества которого он понимал как раннефеодальное образование. Поэтому совершенно естественно стремление Огү Сорай поддержать феодальный порядок. Что же касается тенденции централизации власти, то мыслитель всегда очень осторожно формулирует свою точку зрения по этому вопросу, что вполне разумно, так как он и не помышлял выступить против существующего режима власти сёгуна. К тому же, свои политические сочинения он написал по заказу правительства. Однако есть некоторые основания полагать, что Огү Сорай в какой-то степени связывал "упадок общества" с объединением страны Токугава Ияёсу. Правда свою мысль он выражает весьма уклончиво: "...мир был восстановлен при помощи военной силы, и поскольку древность отделена от этого периода большим отрезком времени, то было трудно учредить сэйдо древности".¹²

Итак, понимая борьбу двух противоречивых тенденций в обществе, Огү Сорай выступает в защиту феодального порядка, считая возможным восстановление феодального института власти. Хочется отметить, что это несколько расходится со словами мыслителя, когда он, размышляя о "движении мира", говорит о том, что историю невозможно повернуть вспять.¹³ В этом проявляется противоречивость между политическими и философскими принципами мышления Огү Сорай.

-
1. Переводы сделаны по тексту "Огү Сорай", сер. "Нихон сисо тайкэй" (Японская мысль), 36, с.311.
 2. В понимании Огү Сорай понятие "мир" (сэкай) синонимично понятию "общество".
 3. Там же, с.311.
 4. Там же, с.312.
 5. Там же, с.339.
 6. Там же, с.459.
 7. Там же, с.311.
 8. Там же, с.475.
 9. Там же, с.296.
 10. Там же, с.479.
 11. Hall J.W. "Tanuma Okitsugu. Forerunner of Modern Japan", Cambridge, 1955, p.4.
 12. "Огү Сорай", сер. "Нихон сисо тайкэй" (Японская мысль), 36, с.311.
 13. Там же, с.273.

УЧЕНИЕ МОТООРИ НОРИНАГА О "ДРЕВНЕМ ПУТИ"

В 1960-70-х гг. в Японии наблюдался так называемый бум "Нихондзин рон" (Теорий о японцах) и "Нихон бунка рон" (Теорий о японской культуре). Он выражался в том, что на страницах газет, журналов, научных изданий появлялись многочисленные статьи, цель которых состояла в том, чтобы выявить "сущность всего японского": специфику японской культуры, образа жизни, поведения и характера японцев.¹ В качестве таких "специфически японских черт" сторонники этих теорий выдвигали иррациональность, интуитивизм японского мышления в противоположность рационалистическому и логическому мышлению западного человека, гармоничность и бесконфликтность японского общества в отличие от общества Запада, где существует борьба классов.

Подобное стремление к акцентированию и превознесению всего "специфически японского" имеет давние традиции в истории общественной мысли Японии. В первую очередь оно связано с деятельностью представителей "школы национальной науки". Эта школа возникла в первой половине XVIII в. как реакция на неоконфуцианство, являвшееся официальной идеологией сёгуната Токугава, и была выражением зарождавшегося в Японии стремления освободиться от культурного влияния Китая. Представители школы поставили своей задачей выявить политические, религиозные и культурные особенности Японии, показать их уникальность и обосновать превосходство страны над Китаем.

Материал для своих идей ученые школы черпали из произведений древнеяпонской литературы. Так, глава школы Мотоори Норинага (1730-1801) придавал особенно большое значение "Кодзики" (Летопись о делах древности, VIII в.), полагая, что это сочинение полностью свободно от китайского влияния. По мнению Норинага, синтоистские мифы "Кодзики" подлинно отображали тот образ жизни, который якобы существовал в Японии в глубокой древности, до заимствования китайской культуры, и который он рассматривал как идеальный. Отсюда его учение получило название учения о "Древнем пути".

Первое положение учения Норинага гласило, что Япония, как сказано в "Кодзики", является родиной богини солнца Аматаэрасу, поэтому она, а не Китай — главная страна в мире, и все прочие государства должны уважать ее как вассалы.²

Согласно учению о "Древнем пути", богиня Аматэрасу провозгласила божественный эдикт, в котором повелела своему внуку Ниниги-но микото править Японией во веки веков, родословная японских императоров никогда не прерывалась, и ныне царствующий император является прямым божественным потомком Аматэрасу.³ В этом, подчеркивал Норианага, заключается второе основное отличие Японии от Китая, где одна династия непрерывно сменяла другую, это же говорит о превосходстве Японии над Китаем. Японский император, будучи потомком Аматэрасу, должен почитаться как бог.

Сама по себе идея превосходства Японии над Китаем и почитания императора была не нова для Японии XVIII в. Однако до Норианага ее отстаивали главным образом ученые, стоявшие на позициях конфуцианско-синтоистского синкретизма. Так, Ямага Соко считал, что Япония стоит выше Китая, поскольку превосходит его по таким добродетелям как мудрость, гуманность и стойкость духа. Ямадзаки Ансай утверждал, что император достоин почитания, поскольку он является воплощением неба и человека в едином целом, а Такаэти Сикибу хотя и признавал, что право императора на власть гарантируется его божественным происхождением, но практическое применение этого права, по его мнению, зависит от того, насколько император станет добродетельным в процессе самосовершенствования.⁴ В отличие от них Мотоори Норианага основывался на абсолютной вере в синтоистские мифы "Кодзики". Император у него почитаем исключительно в силу своего происхождения, он стоит вне всяких понятий о добродетели, его личные нравственные качества не имеют никакого значения.

Рассматривая далее вопросы мироустройства, Норианага утверждал, что все в мире было создано и происходит в настоящее время по замыслу синтоистских богов. Поскольку среди богов есть хорошие и плохие, то добро и зло в мире существуют попеременно. Действительность многообразна и таинственна, в то время как человеческий ум, по мнению Норианага, ограничен, он не в состоянии понять таинственную действительность. Всякие попытки объяснить мир при помощи теорий о женском и мужском началах природы инь-ян, пяти первоэлементах, восьми триграмм "Ицзинга" Норианага отвергал как "ошибочные теории конфуцианцев, догадки человеческого ума".

Утверждение ограниченности интеллектуальных возможностей человека связано с общими представлениями Норианага о человеке, которого он рассматривал как существо эмоциональное по своей природе. Подлинная сущность человека, по мнению Норианага, раскрывается в чувствах и переживаниях, а не в рассуждениях и действиях. Муже-

ственность, моральная стойкость, столь чтимые конфуцианцами, являются лишь внешней оболочкой, которой японцы вынуждены прикрываться, обняв друг с другом, под влиянием китайских обычаев.⁶

Из представления об эмоциональной природе человека следовало утверждение его способности познавать мир чувствами, то есть путем эмоционального отклика на внутреннюю эмоциональную сущность других живых существ, предметов и явлений. Согласно взглядам Норинага, любой предмет, явление, существо имеет свое "сердце" (кокоро) или, другими словами, внутреннюю эмоциональную сущность (аварэ). При познании "аварэ", или "кокоро", у других предметов, явлений, существ в сердце человека возникают аналогичные эмоции, также именуемые "аварэ". Это составило сущность теории "познания моно-но аварэ", которую Норинага разработал на основе исследования японской классической литературы IX-XII вв.

Такое "чувствующее сердце" стало трактоваться Норинага как специфическая черта, якобы искони присущая японскому национальному характеру, впоследствии испорченному и оскверненному учениями о нравственном самосовершенствовании. По мнению Норинага, в противоположность моральному ригоризму неоконфуцианства, устанавливавшего нормативность проявления чувств, "чувствующее сердце" предполагало естественное выражение простых человеческих чувств - Норинага считал, что нельзя осуждать человека за то, что он стремится "есть вкусную пищу, носить теплую одежду, жить в хорошем доме", что он любит красоту природы и грустит по поводу смерти близких. Вместе с тем как аналогично естественное, данное человеку от природы чувство Норинага рассматривал почитание и любовь по отношению к небесным богам и императору.

Именно наличие "чувствующего сердца" обеспечивало, по мнению мыслителя, "спокойную и радостную" жизнь японского общества в древности, поскольку в то время "император рассматривал сердце небесных богов как свое собственное сердце, а народ воспринимал сердце императора как свое сердце".⁷ Другими словами, принцип познания "моно-но аварэ", или "моно-но кокоро", распространялся на область социально-политических отношений. Эмоциональным путем достигалось единство небесных богов (ками), императора и народа.

Во второй половине XIII в., когда формировались эти взгляды Мотоори Норинага, резко возросло число крестьянских выступлений. Учение Норинага представляло, таким образом, попытку создания теории добровольного подчинения "стоящих внизу" "стоящим наверху". Однако ученый считал, что это добровольное подчинение возможно лишь при благожелательном отношении "стоящих наверху" к "стоящим внизу". Так, он писал: "Подобно тому, как милосердная богиня Ама-

тэрасу милостливо проливает на всех людей солнечный свет, также и стоящие наверху должны быть милосердны по отношению к стоящим внизу. Только когда стоящие наверху милосердны и проявляют заботу о народе, народ, почувствовав это, будет подчиняться неуклонно".⁸

В целом следует сказать, что и в основе утверждений Норинага о превосходстве Японии и почитании императора, проистекавших из веры в синтоистские мифы, и в основе его концепции сущности человека и теории добровольного подчинения народа правителю лежит принцип эмоциональности, утверждение примата чувств над разумом.

Идеи эмоционального единства богов, императора и народа, божественности и вечности императорской власти и превосходства Японии над другими странами стали одной из важных составных частей концепции "кокутай" (букв.: тело страны), которая была основополагающей в Японии в период идеологической подготовки Мэйдзи исин, в процессе формирования национального самосознания и становления буржуазного государства. Концепция "кокутай" разрабатывалась представителями различных направлений общественной мысли Японии, начиная с конца ХУШ в. Причем, если школы Мито, Кимон, использовавшие для ее обоснования неоконфуцианскую аргументацию, имели приверженцев главным образом в самурайской среде и именно из их рядов вышли лидеры Мэйдзи исин, то учение "школы национальной науки" встречало поддержку со стороны купцов, ремесленников, зажиточного крестьянства. Этим слоям, лишенным при сёгунате Токугава всяких политических прав, импонировала идея добровольного подчинения народа императору. Учение школы, основанное на вере в синтоистские мифы, легко находило путь к сердцам простых людей, связанных в своей повседневной жизни со многими синтоистскими обрядами. Характерно, что в качестве одного из средств распространения своего учения представители школы считали стихи, которые, как известно, обладают способностью сильного эмоционального воздействия.

Учение "школы национальной науки" наряду с синтоистской мифологией активно использовалось для националистической пропаганды в 1930-40-е годы. В школах изучались мифы "Кодзики" и комментарии к ним Мотоори Норинага. На первой странице учебников по родному языку в средней школе помещалось стихотворение Норинага "Сикисима-но ута", которое, по свидетельству самих японцев, усваивалось ими буквально с молоком матери.

Если спросишь:

В чем душа

Островов Японии?

В аромате горных вишен

На заре.⁹

Стихотворение написано в форме классической танка. В нем использован образ цветущей вишни – символ всего японского. Кроме того, слова "душа островов Японии" (Сикисима-но Яматогокоро) выражены в терминах древнеяпонского языка, заимствованных из "Кодзики" и "Гэндзимоногатари", что воспринималось как выражение "исконно японского национального духа".

Неслучайно, что в период бума "Нихондзин рон" 1960–70-х гг. усилился интерес к идеям "школы национальной науки". Сочинения Мотоори Норинага неоднократно издавались, появилось много научно-исследовательской литературы, посвященной изучению его взглядов. При этом Норинага превозносится как мыслитель, который выявил и воспел "исконно японский национальный дух", такие "извечные" черты японского мышления и образа жизни как интуитивность, эмоциональность, гармония. Профессор Токийского университета Сакура Тору в предисловии к своей книге о Норинага объясняет интерес современных японцев к этому мыслителю XVIII в. следующим образом: "Идеи Мотоори Норинага служат нам важной путеводной нитью для понимания того, что представляем собой мы, современные японцы. Они помогают нам понять, что внутри нас таит возможности дальнейшего развития, а что нам нужно преодолеть".¹⁰

В современной Японии теории о божественном происхождении страны и императорской власти утратили свое былое значение. Однако стремление представить японские национальные особенности как неизменные, не подвластные истории принципы, влечет за собой развитие идей национальной исключительности и превосходства, что всегда тесно связано с национализмом. Вместе с тем выявление культурных, исторических, психологических особенностей нации способствует более глубокому пониманию своеобразия социально-политического процесса развития страны.

-
1. Минами Хироси, Нихондзин рон кара мита "нихондзин" ("Японцы" с точки зрения теорий о японцах), "Бунгэй сундзю", Токио, 1972, т.50, № 10; Дои Такэо, "Амаэ"-но кодзо (Структура "амаэ"), Токио, 1974; Кавамура Нодзому, Гэндай Нихон идеороги хихан. "Нихон бунка" рон оёби "Нихон дзин" рон-о тэсин-ни (Критика современной японской идеологии. О теориях "Нихон бунка рон" и "Нихондзин рон"), Юйбундзю, Токио, 1975, № 4.
 2. Мотоори Норинага, Тамакусига (Драгоценная шкатулка для гребней), "Нихон котэн бунгаку тайкай" (Серия книг по классической литературе Японии), Токио, 1966, т.97, с.324.
 3. Там же.

4. D.Earl, Emperor and Nation in Japan, Seattle, 1964, p.45-46.
5. Мотоори Норинага, Тама кусигэ, "Нихон котэн бунгаку тайкэй", с.332-333.
6. Мотоори Норинага, Асивакэ обунэ (Лодочка, пробирающаяся сквозь тростник), "Дзэнсю" (Полное собрание сочинений), т.2, Токио, 1971, с.36.
7. Мотоори Норинага, Наоби-но митама (Очищающийся дух), "Нихон-но сисо" (Японская идеология), т.15, Токио, 1969, с.308.
8. Мотоори Норинага, Хихон тама кусигэ (Секретная драгоценная шкатулка для гробней), "Нихон-но сисо", т.15, с.344.
9. Т.Григорьева, Японская художественная традиция, М., 1979, с.136.
10. Сакара Тоору, Мотоори Норинага, Токио, 1978, с.1-2.

А. В. Пайкова

ТУНИССКАЯ ВЕРСИЯ ЛЕГЕНДЫ О СЕМИ СПЯЩИХ ОТРОКАХ ЭФЕССКИХ

Предваряя свое издание сирийской версии легенды о семи спящих отроках Эфесских, немецкий ученый А.Альтайер писал, что в отличие от авторских сочинений, как бы оберегаемых именем автора и сохранявших поэтому неизменный вид, агиографы с самого начала рассматривались как всеобщее достояние. Каждая провинция и каждое поколение считали себя вправе облечь свои собственные впечатления в соответствующую форму. Так, по словам Альтайера, возникали десятки разновидностей одного сюжета, из которых каждая претендовала на особую историческую ценность.¹ История легенды о семи спящих и, в частности ее тунисская версия, может служить прекрасной иллюстрацией этого мнения.

В известном труде А.Е.Крымского, посвященном легенде о семи спящих отроках Эфесских, собраны арабоязычные средневековые версии этой легенды как в форме законченных повествований, так и в виде кратких, иногда отрывочных, сведений.² В этой сводке не упоминается тунисская версия,³ из чего можно заключить, что такой сюжет в средневековых литературах Северной Африки не зафиксирован. Однако, сказание о семи спящих известно сегодня жителям южных районов Туниса, и с их слов неоднократно пересказывалось в печати.⁴ Во время пребывания в Тунисе в 1976-77 гг. нам удалось познакомиться с этими материалами, которые и дали возможность поместить здесь небольшое сообщение.

Легенда о семи спящих отроках Эфесских восходит к дохристиан-

скому времени. В первые века становления христианства в Римской империи она получает новый стимул к развитию. Вместе с христианством она проникает на сирийскую почву и здесь впервые обретает литературную форму. Известны три сирийские версии легенды, относящиеся к V-VI вв.

Содержание легенды сводится к следующему: император Декий приказал всем жителям Эфеса собраться для поклонения идолам и жертвоприношений. Несколько иносей-христиан уклонились от этого. Декий приказал привести их. Далее следует вопрос, в ходе которого иносы не изменили своих убеждений и были оставлены в покое на какое-то время. Воспользовавшись этим, они бежали в горы и укрылись в пещере. Декий приказал заложить вход в пещеру камнями. Через 300⁵ лет бог воскресил иносей, чтобы показать свое всемогущество, а отроки, рассказав в назидание людям свою историю, умерли.

Через христиан-сказителей познакомились с легендой Мухаммад и таким путем она попала, видимо, в Коран (сура 18, стихи 8-26). Кораническое переложение, с одной стороны, и знакомство арабов с сирийскими литературными версиями — с другой, явились толчком к возникновению многочисленных обработок и пересказов на арабском языке. По сравнению с сирийской первоосновой у арабоязычных авторов меняется, в первую очередь, идеологическое осмысление сюжета. Если сирийская легенда служит прославлению христианства, то в некоторых арабских версиях, например, у ас-Са'алиби, речь идет уже не о преимуществе христианского бога перед языческими божествами, а о превосходстве ислама над христианством. Автор предваряет повествование о семи спящих пространной беседой халифа 'Омара с тремя учеными из противников ислама. Оппоненты задают халифу множество вопросов, поставив перед ним условие: "Если ты ответишь на них, мы признаем, что ислам есть истинная вера и что Мухаммад был пророком. А если не ответишь — мы останемся при убеждении, что ислам есть вера ложная, а Мухаммад не был пророком". Вопросы отличаются изощренностью и остроумием, персонажи как бы соперничают друг с другом в быстроте и находчивости, и в тот момент, когда все вопросы, казалось бы, уже исчерпаны, один из трех спрашивает в последний раз: "Что это за люди, которые умерли давно, а спустя 309 лет бог воскресил их?" А затем начинается изложение самой легенды, изобилующей множеством красочных деталей, проникнутой неистощимой выдумкой и фантазией рассказчика в духе сказок "1001 ночи".⁶

Если сирийские версии представляют традиционный мартирий, то в некоторых арабских версиях агиографическая тема сходит на нет.

Так, в том же рассказе *ад-Са'алибй*, но в другой передаче, христиан преследуют не за их веру, а за то, что они якобы убили царевича, о чем рассказывает новая вставная новелла. В изложении *ал-Бухарй* о преследовании вообще не идет речи: иноши прячутся в пещеру от грозы, а вход в нее закрывает свалившийся с горы камень.⁷ И т.д.

Точно так же, как и к сирийцам, вместе с распространением христианства, легенда о семи спящих попала, по-видимому, и в Северную Африку. Христианство пришло в Тунис сравнительно рано, во II в., и стало единственной религией на протяжении почти пяти веков его истории, вплоть до арабского завоевания. Африканская церковь с центром в Карфагене пользовалась большим авторитетом во всем христианском мире. Достаточно вспомнить имена Блаженного Августина, одного из самых значительных христианских писателей I-го тысячелетия, знаменитого епископа Карфагена — Киприана, Флоренса Тертуллиана, Арнобия и других представителей общественной мысли Северной Африки, оказавших огромное влияние на всю христианскую литературу. Можно вспомнить и то, что первый перевод Библии на латинский язык — так называемая Итала — был сделан в Северной Африке еще до того, как появилась Вульгата.

Будучи провинцией Римской империи, Северная Африка разделяла все перипетии ее исторических судеб. Здесь, также как и на всей территории империи, христиане подвергались жестоким гонениям. Сам Киприан, при котором христианство в Карфагене достигло своего апогея, подвергался гонениям неоднократно. Во времена правления Декия (242-251), при котором, согласно легенде, подверглись преследованию эфесские отроки, Киприан вынужден был покинуть Карфаген и долгое время оставался в изгнании, а по возвращении принял мученичество и погиб.

Одним из замечательных памятников христианской литературы является описание карфагенских событий, связанных с именами тубурбанских мучеников, описанные в дневнике Перпетуи Вибии.⁸ В Тунисе сохранились руины трех базилик св.Киприана, арена коллизея, где были растерзаны дикими зверями мученики Тубурбо Малого, тюрьма, в которой они содержались в ожидании казни, руины церкви, где были погребены, а также уникальная коллекция мозаичных христианских надгробий и огромное христианское кладбище в катакомбах. Естественно было бы ожидать, что в таком историческом контексте легенда о семи спящих, столь распространенная в христианском мире, должна была бы обрести не меньшую популярность, чем у тех же сирийцев.

Однако, сколько мы знаем, науке не известно ни одной средневековой ее записи из Северной Африки. Нет ее, как указывалось, ни у А.Е.Крымского, ни в других исследованиях, ни в известных библиографических сводах. И тем не менее тунисская версия популярной легенды существовала в средние века и сохранилась в памяти народа до наших дней.

Местом, где она обрела свое новое рождение, были районы на юге Туниса, в которых до сих пор сохранились берберские поселения с их уникальной архитектурой, с местными говорами, национальными традициями, верованиями, обрядами и сказаниями. Удаленность и заброшенность этих селений, экзотичность и величие окружающего горного ландшафта давали богатую пищу народной фантазии.

Непосредственным поводом к зарождению легенды послужили необычные захоронения, появившиеся в незапамятные времена неподалеку от селения Шенинин. Необычны они огромными размерами, достигающими 4-х м в длину (по другим сообщениям — 6 и даже 7 м), одного метра в высоту и столько же в ширину. Таинственные эти сооружения, не имеющие ни символов, ни эпитафий, ни изображений, видимо, издавна привлекали внимание живших здесь берберов, которые по-своему пытались объяснить их. Говорили, что юноши-великаны пришли в их страну неизвестно откуда, умерли здесь и были погребены.

Новым импульсом послужили исторические события, связанные с гонениями на христиан, которые потрясли христианский мир Римской империи, достигая самых глухих ее уголков. По словам А.Луи Андре; любая пещера в горах, где находится Шенинин, могла служить убежищем для христиан-берберов, бежавших от преследований императора Декия.⁹ Гонения на христиан были той реальной основой, на которой возродилась в этих местах легенда о семи спящих.

Новая версия имеет своеобразные черты по сравнению с известными ранее. Во всех предыдущих юноши выходят из пещеры, "когда христианство полностью восторжествовало". Поэтому их добровольный уход из мира в момент торжества тех идеалов, ради которых они пострадали, кажется логически неоправданным.¹⁰ В тунисской же версии герои освобождаются от векового сна, когда на смену христианству приходит ислам. Миновало и время христиан-мучеников, и время торжества христианства — им больше нечего делать на этой земле и они покидают ее.

Здесь мы имеем неосознанное употребление так называемого приема "стяжения времени", характерного для агиографии и других жанров средневековых литератур.¹¹ Термин говорит сам за себя: если два

события, отстоящие друг от друга на определенный отрезок времени, по тем или иным соображениям хотели поместить в более короткий промежуток, то время как бы стягивалось. Из легенды известно, что юноши укрылись в пещере при императоре Декии, т.е. между 242 и 251 гг., а вышли спустя 300 лет. А из тунисской версии явствует, что они вышли после утверждения ислама. Завоевание арабами Северной Африки завершилось в конце VII в. (окончательное разрушение арабами Карфагена произошло в 698 г.) и, следовательно, между этими двумя событиями — правлением Декии и победой ислама — прошло не 300, а около 450-ти лет. Авторы тунисской версии как бы ужали время, придав своему повествованию полную логическую завершенность.

Есть и вторая деталь, которая поначалу могла показаться чертой местного колорита, присущей селению Шенинин с его необычными могилами, постоянно будоражившими воображение его жителей, словно бы требуя ответа. Легенда поясняет, что пребывая в пещере 300 лет, юноши все это время продолжали расти, так что тела их, в конце концов, достигли огромных размеров, а поэтому и могилы их имеют столь необычную величину. Однако, есть одно обстоятельство, которое ставит под сомнение местный характер этой подробности. В Коране говорится: "...если бы ты усмотрел их, то обратился бы от них бегом и переполнился бы от них страхом" (сура 18 "Пещера", стих 17). Аз-Замахшарӣ (1074—1143) в сочинении "Ал-Кашшӣф" дает следующий комментарий к этому стиху: "Поистине ты преисполнишься ужасом, и страхом наполнится душа твоя из-за величия, в которое бог облек их, или из-за величины их тел" (ли-‘узми аджраһимим).¹²

Вряд ли можно теперь установить, на основании каких источников приводит аз-Замахшарӣ эту любопытную деталь. Невольно напрашивается мысль о том, что, быть может, не так и безвестна была средневековая североафриканская обработка легенды о семи спящих, и аз-Замахшарӣ мог знать о ней. Во всяком случае в его географическом словаре "Китаб ал-джибал ва-л-амкина ва-л-мийах" фигурируют географические названия Северной Африки, сведения о которых почерпнуты им из каких-то книжных источников. Особенно интересно отметить тот факт, что по словам И.Ю.Крачковского, аз-Замахшарӣ как экзегета интересовали, в первую очередь, географические названия, связанные с историей Мухаммада, с Кораном и его сказаниями.¹³ Если же признать обратное влияние, то остается лишь подивиться, как удачно интерпретация коранического стиха наложилась на специфику местного колорита в тунисской версии.

Вообще влияние ислама несомненно отразилось на сложении свое-

образного местного варианта легенды. Неподалеку от могил теперь показывают пещеру, расположенную подобно той, о которой идет речь в Коране: "И ты видишь, как солнце, когда оно восходило, уклонялось от пещеры их направо, а когда заходило, миновало их налево, а они были в свободном месте. Это — из знамений Аллаха; кого велит Аллах, тот идет прямым путем, а кого Он сбивает, — для того не найден защитника, руководителя" (18,16). Жители этого края, не раз наблюдавшие восход и заход солнца, утверждают, что утром оно, действительно, светит справа от пещеры, а вечером — слева от нее, не освещая самой пещеры, хотя вся местность вокруг бывает хорошо освещена.

Одна из упоминавшихся статей так и называется: "Пещера, о которой упоминается в Коране и в которой заснули "пещерники", находится в Тунисе". "Возможно, читатель удивится этому названию и решит, что оно придумано с целью туристской рекламы или является первоапрельской шуткой, — пишет автор статьи. — Однако, если он увидит это место своими глазами и услышит историю из уст жителей этого района, он убедится, что название статьи соответствует действительности".¹⁴ Над могилами, неподалеку от пещеры, стоит мечеть, которая носит имя семи обитателей пещеры. По преданию, один из них, Ямлика, выйдя из пещеры, чтобы купить хлеба, поднялся на минарет и смотрел оттуда на город, который они покинули и куда ему теперь предстояло вернуться. Руины римского города на равнине Ферша, которые и сейчас видны с минарета мечети, местные жители считают остатками города императора Декия.

Такое причудливое сочетание берберских языческих, христианских и мусульманских мотивов представляет тунисская версия легенды о спящих в пещере. В ней отразилась богатая история этой страны, смена одной эпохи другой, так же как она отразилась в уникальных памятниках искусства и материальной культуры.

-
1. A.Allgeier, Die älteste Gestalt der Siebenschläferlegende. — Oriens Christianus, Neue serie, B. VI, Leipzig, 1916, 3.
 2. А.Крымский, М.Агтая. Семь спящих отроков Эфесских. — ТВЛИВЯ, вып.4. М., 1914.
 3. Территория, которую занимает современный Тунис, получила такое название лишь после арабского завоевания, однако, для удобства изложения мы чисто условно употребляем этот топоним, как и термин тунисская версия, для более раннего времени.
 4. Мухаммад Абу 'Аййад в газете "ас-Сабах" за 3.05.1961 г. поместил

статью, в которой дано подробное описание местности и изложено содержание легенды, как ее рассказывают местные жители. Известный французский историк и этнограф А. Луи Андре в обширном исследовании (*Tunisie du Sud. Ksars et villages de crêtes*. Paris, 1975), посвященном этнографическому описанию селений на юге Туниса, также упоминает об этой легенде. По его инициативе в популярном издании "Тунис фи-л-ахд ал-масйх ал-аввал". Тунис, 1973 - был помещен снимок местности, с именем которой связывают легенду о семи спящих в Тунисе, и краткое пояснение к нему. Наконец, в октябре 1976 г. в газете "Le temps" в рубрике "В царстве фантастики" была напечатана статья тунисского журналиста Хамади Аббаси "Le sept dormeurs", выдержанная, в отличие от предыдущих, в стиле рекламы и сенсации с участием мистических персонажей, из которой, однако, можно все же извлечь некоторую полезную информацию.

5. В разных версиях количество лет, как и число персонажей, варьируется.
6. См. перевод на русский язык: А. Крымский, М. Агтая. Семь спящих отроков, 31-53.
7. Там же, 3-4.
8. См. *La passion des Saintes Perpétue et Felicité*. Trad. et annotée par A. Levin-Duplouy. Cartage-Tunisie, 1954.
9. Lois André, *Tunisie du Sud*, 47.
10. На эту непоследовательность указывали и Тауфику ал-Хакиму критики его пьесы "Обитатели пещеры", хотя в ней уход юношей кажется вполне оправданным, так как смысл ее совсем иной. См. К. О. Юнусов, *Драматургия Тауфика ал-Хакима*. М., 1976, 64; А. В. Пайкова, *Старая сирийская легенда в новой арабской литературе*. - III и ПИКНВ, 1969, 101-104.
11. См., например, Е. Н. Мещерская, *Легенда об Авгаре - памятник раннесирийской литературы* (в печати); А. В. Пайкова, *К вопросу о возникновении беллетристического повествования в сирийской литературе*. - ПС, 23(86), 1971, 177.
12. Этот комментарий дословно повторяется у ал-Байдави: *Beidawii Commentarius in Coranum*. Ed. H. O. Fleischer. Vol. 1. Lipsiae, 1846, 558.

13. И.Ю.Крачковский, Избранные соч. Т.4, 313, 314. Правда, среди топонимов в словаре аз-Земахшарӣ нам не удалось обнаружить названий Шеннини-Татауин, быть может, в средние века эта местность называлась иначе.

14. "ас-Сабаḥ", 3.05.1961 г.

Ю.А.Петросян

ИЗ ИСТОРИИ
ЭМИГРАНТСКОГО ЦЕНТРА МЛАДОТУРОК В ЖЕНЕВЕ
(1896-1901 гг.)

В конце 1896 – начале 1897 гг. в Женеве сложилась группа младотурок – политических эмигрантов, которая вела борьбу с деспотическим режимом султана Абдул-Хамида. Эта группа сыграла значительную роль в младотурецком движении. За несколько лет ее существования состав и лицо группы изменялись незначительно, а общая направленность работы группы определялась несколькими важными факторами. Во-первых, группа называла себя комитетом "Единение и прогресс" и выступала как продолжатель дела этой первой тайной организации младотурок. Во-вторых, в 1897-1900 гг. группа издавала газету "Османлы" ("Османец"), которая была главным изданием младотурок в Европе на турецком языке. Наконец, группа проявила себя и таким актом как создание "Османской революционной партии".

О характере и деятельности этой организации исследователи знают немногое.¹ Между тем ее программа и действия заслуживают внимания историков. "Османская революционная партия" была создана 21 декабря 1896 г., т.е. на несколько месяцев до того, как Женева стала официальной штаб-квартирой общества "Единение и прогресс". Среди ее членов были такие известные деятели младотурецкого движения как Исхак Сюкюти и Ибрагим Темо (основатели первого тайного кружка младотурок в Стамбуле), а также крупный младотурецкий публицист и агитатор Туналы Хильми. В сохранившихся письмах участников этой организации к Туналы Хильми речь шла исключительно о бомбах и подготавливаемом в Стамбуле покушении.² Сообща-

об этом, А.Б.Куран приводит и другой любопытный факт, не ссылаясь, правда, на источник. Речь идет о том, что подготовку к покушению в Стамбуле (конечно, речь идет о покушении на султана Абдул-Хамида) члены этой группы младотурок вели в контакте с "армянскими комитетчиками" (т.е. с какой-то из армянских революционных групп, готовивших акт мщения после кровавой армянской резни 1894-1896 гг.), с которыми они заключили соглашение. По его условиям армянские боевики в Стамбуле должны были передать бомбы турецким феодалам, взявшимся осуществить покушение. Хотя план этот не был реализован из-за разногласий участников соглашения, женевские младотурки с большим рвением участвовали в подготовке покушения. А.Б.Куран, ссылаясь на имеющуюся в его распоряжении переписку членов организации, отмечал, что в этом вопросе "энтузиазм и рвение проявлялись и левыми и правыми".³ Член исполнительного комитета Шефик-бей поддерживал связь с руководителем тайной стамбульской организации младотурок, которая готовила переворот в столице, Хаджи Ахмед-беем.⁴ 15 декабря 1897 г. Шефик-бей в письме из Парижа писал: "Число феодалов даже удвоилось. Надо оказать давление на джидов (конспиративное название представителей армянских комитетов - Ю.П.). Если возможно, яблоки (бомбы - Ю.П.) могут быть переданы в Стамбуле".⁵ В том же году Исхак Сюкюти писал Туналы Хильми-бей, побуждая его к активным действиям, что его труды "будут с бесконечной признательностью отмечены каждым патриотом", а потому нужно "проявлять упорство в усердии", не обращая внимания на критику окружающих. И далее он писал, что присланные "Хутоны" (о них речь пойдет ниже) переправлены на границу с Грецией и будут распространены "среди солдат".⁶

Хотя план покушения не был осуществлен, он говорит о стремлении новой группировки к активным действиям, к борьбе за пределами печатной антисултанской пропаганды. Об этом свидетельствует и "Бейаннаме" ("Воззвание"), опубликованное от имени исполнительного комитета "Османской революционной партии".⁷ В нем прямо говорилось, что эта партия, "до сего дня воздерживавшаяся от кровопролития, отныне приняла решение силой оружия поставить тиранов на место и отомстить угнетателям". В этой фразе обращает на себя внимание не только призыв к вооруженной борьбе, но и множественное число в словах "тираны" и "угнетатели". Ведь обычно младотурки той поры, даже если они и шли в мыслях далее издания оппозиционных газет или брошюр, обличали одного Абдул-Хамида, говорили о "тиране", а не о "тиранах". Возможно, что инициаторы создания "Османской революционной партии" имели в виду всю султанскую ка-

марию и отдельных высокопоставленных сановников империи, но нельзя исключить и понимания ими реакционной роли всей феодально-бюрократической элиты империи. Во всяком случае, это был призыв к борьбе с тиранией и угнетением вообще. Конечно, авторы "Воззвания" тоже не "забывали" кровавого султана, угрожая взорвать с помощью динамита дворец "этого хищного падишаха" Йылдыз, сжечь его и развеять его пепел. Но при этом они добавляли, что заготовленный динамит будет использован там, где этого потребует "благо народа". Завершалось "Воззвание" призывом к созыву палаты депутатов и уничтожению "этого тиранического правительства". Подпись под обращением гласила: "Революционная партия. Справедливость или смерть!".⁸ "Воззвание" было явно энергичнее многих младотурецких документов той поры, ибо призывало к открытой вооруженной борьбе с режимом. Но написавшая и опубликовавшая его младотурецкая молодежь не имела ни определенной программы, ни базы для сколь-нибудь серьезных действий.

Все же султана напугала эта акция и новая группа, склонная к активным действиям. Когда его доверенное лицо Ахмед Джелаледдин-паша в 1897 г. приехал в Европу с миссией склонить эмигрантов к прекращению оппозиционной деятельности и возврату на родину, он сразу же послал из Парижа телеграфное приглашение наиболее видным деятелям женевской группы, организаторам "Османской революционной партии" Исааку Сюкюти и Туналы Хильми. В Париж поехал Хильми. Он встретился с эмиссаром султана 22 августа 1897 г., однако переговоры ни к чему не привели. Ахмеду Джелаледдину удалось склонить к отказу от дальнейшей борьбы и возвращению видного деятеля младотурецкого движения историка и публициста Мизанджи Мурад-бея, который некоторое время был руководителем женевского комитета общества "Единение и прогресс". Уговорам поддались, в конце-концов, и некоторые организаторы "Османской революционной партии", в частности, Шефик-бей, ставший военным атташе султана в Вене.⁹ И все же женевский центр не только продолжал свою работу, но даже с декабря 1897 г. стал издавать ту самую "Османлы", которая весьма основательно беспокоила султана и Порту. До начала 1899 г. вокруг редакции этой газеты группировалась крупная группа младотурок, в том числе многие организаторы "Османской революционной партии", о самостоятельной деятельности которой после 1897 г. сведениями мы не располагаем.

Среди инициаторов и участников издания "Османлы" выделяется Туналы Хильми, чья личность и деятельность заслуживают внимания историков.¹⁰ Этот человек отличался большой энергией и недюжинны-

ми способностями агитатора. Еще в военно-медицинском училище в Стамбуле он организовал "Тайное общество учащихся" и издавал подпольную газету для учащихся под названием "Побуждение". Был арестован, но через некоторое время помилован и освобожден. Эмигрировал в Европу и в начале октября 1895 г. добрался до Женевы, где и стал активным членом местной группы эмигрантов-младотурок. А.Б. Куран, оценивая деятельность Туналы Хильми, писал, что в этот период он играл выдающуюся роль среди младотурок. Этот человек, благодаря своей издательской деятельности и другого рода активности находился в тесных отношениях со всеми группами младотурок.^{II}

В его деятельности очевидно выделяется пропагандистская, агитационная публицистика. Принимая участие в издании "Османли", он главное внимание, пожалуй, уделял изданию серии небольших брошюр по общественно-политическим вопросам, известных специалистам как "Хутб" Туналы Хильми. Ш.Мардин отмечает, что в изданных им одиннадцати хутбах было два основных стремления — безвозмездное желание обращаться к простому люду, к крестьянам, а также побуждать эти слои к бунту, к восстанию.¹² О стремлении обращаться именно к простым людям свидетельствуют его брошюры, написанные в форме мусульманских проповедей. Само их название привлекало мусульманина-простолудина. "Хутб" Туналы Хильми немалая библиографическая редкость, ибо они выпускались небольшими тиражами, чаще литографским способом в виде маленьких брошюр, удобных для нелегального распространения. Издавались они в Женеве, а также в каирском центре младотурок. Многие из этих брошюр вообще не дошли до наших дней. Во всяком случае, в библиографии к книге Ш.Мардина, который изучал издания младотурок во многих турецких и европейских библиотеках, среди работ Туналы Хильми значится восемь "Хутб" из одиннадцати. Первая хутба была распространена в октябре 1896 г., т.е. незадолго до создания "Османской революционной партии". Ее содержание возбудило в среде младотурок такой интерес, что парижский центр общества "Единение и прогресс" счел нужным поддержать выдвинутые в ней положения.¹³ Видный деятель парижского центра писал, что эту хутбу следует рассылать всем отделениям партии и отдельным лицам, подобно другим изданиям партии.¹⁴

Произведения Туналы Хильми не отличались значительностью содержания, но они были зажигательными, возбуждали умы читателей своими боевыми призывами. Так, в восьмой "Хутбе", опубликованной в Женеве в 1897—1898 гг., он писал: "Воины! Газы! Марш! Ворвитесь в правительственные здания, переверните вверх дном Идлиз."

Уничтожьте сердца, изгадившие все вокруг Убейте, как собак, всех этих клеветников, шпионов, чиновников-взяточников".¹⁵ В этом тексте бросается в глаза очевидное сходство в способах выражения и эмоциональной направленности с "Воззванием" "Османской революционной партии", о котором шла речь выше. Скорее всего Туналы Хильми и был его автором, либо одним из соавторов.

В 1900 г. в жизни Туналы Хильми и ряда его товарищей произошел крутой поворот. Султан сделал в 1899 г. издателям "Османлы" предложение прекратить выпуск газеты в обмен на освобождение политзаключенных-младотурок. Предложение приняла часть женеvских эмигрантов,¹⁶ издание было прервано и возобновлено в 1900 г. в Лондоне теми членами женеvской группы, которые отказались принять назначения от султана. Но не для всех тех, кто пошел на внешнее примирение, борьба оказалась оконченной. И в этом отношении показательна дальнейшая деятельность Туналы Хильми, ставшего в 1900 г. секретарем посольства в Мадриде. Его служебное положение, однако, позволяло не только продолжать связи с эмигрантами-младотурками, но даже выезжать из Мадрида в Каир, где действовал весьма значительный центр младотурок. Когда в ноябре 1900 г. в Женеве появилась новая газета младотурок "Интикам" ("Мнение"), то средства на ее издание дал Туналы Хильми, который был фактически душой издания, хотя оставался в Мадриде. Здешний турецкий посол Иззет Фуад-паша вначале с безразличием относился к тому, что его чиновник не очень утруждает себя службой и занимается какой-то публицистикой. Но с началом издания "Интикам", отличавшейся большой резкостью суждений по адресу султана и его режима, дело изменилось. Когда Туналы Хильми весной 1901 г. побывал в Афинах и Женеве, где занимался изданием своих хутов на турецком и французском языках, его решили отставить от должности и арестовать. Власти были, вероятно, взбешены и тем, что некоторые из хутов он послал даже Абдул-Хамиду. 25 апреля 1901 г. стамбульские газеты уведомили об осуждении чиновника на заключение в крепость за самовольные отлучки и "пугобную и мерзкую" издательскую деятельность. Но Туналы Хильми сумел избежать ареста, бежав в Каир.¹⁷

В 1900-1902 гг. в Женеве и Каире было опубликовано несколько произведений Туналы Хильми, в том числе одиннадцатая "Хутба". Ее название звучало так: "Все жители Турции - османы, все османы - это жители Турции". Судя по этому заголовку хутбы, Туналы Хильми включился в пропаганду идеи османизма - единения всех подданных султана разных национальностей и вероисповеданий в качестве "османов"-соотечественников, которую в этот момент поддерживали почти

все лидеры и идеологи движения. Вслед за этой "Хутбой", наданной в Женеве, Туналы Хильми опубликовал, примерно годом позже, "Приложение к одиннадцатой хутбе", которое имело и заголовок - "Конгресс. Их ответы - наши ответы".¹⁸

"Приложение" было опубликовано в Каире 5 июня 1901 г. Автор не скрывал, что саму одиннадцатую хутбу он писал в Мадриде.¹⁹ Адрес автора в конце текста гласил: H.Tounali, Case Plainpalais, Geneve-Suisse.²⁰

Публикация, как это видно из заголовка, была посвящена обсуждению идеи и принципов созыва объединительного конгресса младотурок. Автор заявлял: "Мы выдвигаем такую платформу сотрудничества и согласия, что двери конгресса будут открыты даже для султана!".²¹ Вторая часть этой фразы, скорее всего, публицистический прием, свойственный хутбам Туналы Хильми. Но поскольку он чуть ниже вновь возвращается к этой мысли,²² то нельзя исключить, что автор в какой-то момент стал ощущать надежду на соглашение с монархом - иллюзию, столь распространенную в среде эмигрантов-младотурок в те годы. Вместе с тем, эта фраза Туналы Хильми отражает его стремление привлечь к участию в конгрессе решительно все группировки в младотурецком движении. Туналы Хильми призывал провести конгресс при участии "всех, кто на него придет", избрать исполнительный комитет, а после конгресса начать работать, действовать так, чтобы все оказывали содействие обществу, которое будет создано на конгрессе. Таким образом, автор рассчитывал с помощью конгресса добиться некоторого организационного единства младотурок. Туналы Хильми писал о необходимости начать сбор средств на проведение конгресса, обращая внимание на возможность получить средства и от некоторых европейских писателей и публицистов, которые питают дружеские чувства к Турции.²³ Автор подчеркивал, что проводить конгресс кое-как нельзя, "должна быть найдена определенная цель", к нему нужно обстоятельно подготовиться. И в связи с этим Туналы Хильми призывал еще раз тщательно обсудить вопрос о проведении конгресса, достигнув единства в вопросе о цели его проведения. И автор утверждал, что "время последнего приглашения еще не наступило".²⁴ Туналы Хильми имел основания для такой сдержанности. Хотя обсуждение идеи конгресса в среде младотурок закончилось его созывом в феврале 1902 г. в Париже, конгресс прошел в атмосфере острых разногласий и не привел к единству младотурок. Но публицистика младотурок, в том числе и хутбы Туналы Хильми, сыграли, конечно, немалую роль в распространении идеи о возможности победы над деспотическим режимом Абдул-Хамида только в результате сплочения всех его противников.

Как видно, женеvский центр младотурок был весьма энергичной ячейкой младотурецкого движения. Факты свидетельствуют о том, что в 1896-1900 гг. женеvская группа младотурок как по широте издательской и публицистической деятельности, так и по стремлению к активным действиям, была особенно значительной силой в младотурецком движении. В деятельности женеvского центра также проявила себя идейная и организационная слабость младотурок. Отсутствием сколь-нибудь ясной социальной и политической программы характеризуются и те редкие документы периода 1896-1901 гг., которые рассмотрены выше.

1. Труд А.Б.Курана содержит интересные сведения об этой недолговечной организации (А.Б.Kuran, *Inkılâp tarihimiz ve İttihâd ve Terakî*, İstanbul, 1948, ss.98-100).
2. А.Б.Kuran, *op.cit.*, s.98. Эти письма автор получил от Инсана Туналы и впервые ввел этот ценнейший материал в научный оборот (*Ibid.*, s.90).
3. Цит. по: А.Б.Kuran. *op.cit.*, s.104.
4. См. о ней: Ю.А.Петросян, *Младотурецкое движение*, М., 1971, с.190-191.
5. Цит. по: А.Б.Kuran, *op.cit.*, s.104.
6. *Ibid.*, ss.104-105.
7. См. выдержки из этого документа: А.Б.Kuran.*op.cit.*, s.99.
8. *Ibid.*
9. А.Б.Kuran, *op.cit.*, s.100.
10. См. об этом: А.Б.Kuran, *op.cit.*, ss.91-92, 96-98, 104-105; Ş.Mardin, *op.cit.*, ss.96-97.
11. А.Б.Kuran, *op.cit.*, s.105.
12. Ş.Mardin, *op.cit.*, s.96.
13. К сожалению, в известной нам литературе нет сведений о содержании этой хутбы.
14. А.Б.Kuran, *op.cit.*, s.92.
15. Цит. по: Ş.Mardin, *op.cit.*, s.97.
16. Узники были освобождены, но оставались в месте заключения на положении ссыльных (См.: P.Fesch, *Constantinople aux derniers jours d'Abdül-Hamid*, Paris, 1907, p.346).
17. А.Б.Kuran, *op.cit.*, ss.156-158.
18. Tunali Hilmi, *On birinci hutbeye ilave*, Kongre, Cevablari=cevabimiz, Misir-el-Kahire, 1319 (ар. шрифт). - Эта работа Туналы Хилми оставалась неизвестной историкам младотурецкого движения. Использованный в данной статье экземпляр, полученный нами в 1961 г. в Меджидие (Румыния) от вдовы Ибрагима Те-мо - одного из создателей первой тайной организации младотурок - представляет собой крайнюю библиографическую редкость.
19. Tunali Hilmi, *op.cit.*, ss.2-3.
20. *Ibid.*, s.16.
21. *Ibid.*, s.4.
22. *Ibid.*, s.5.
23. *Ibid.*, ss.9-11.
24. *Ibid.*, ss.14-15.

И. Л. Пигровская

МЕСТО ТРАДИЦИЙ И ТРАДИЦИОННЫХ ИНСТИТУТОВ В
РАЗВИТИИ ФИНАНСОВО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ СТРУКТУР
ГОСУДАРСТВ ПЕРСИДСКОГО ЗАЛИВА

Процесс развития нефтедобывающих стран Аравийского полуострова отмечен в настоящее время высокими темпами, которые позволили значительно изменить экономический базис этих стран. Однако складывающаяся здесь ситуация несет в себе определенную особенность, которая заключается в том, что ускоренная модернизация этих стран, рост их вовлеченности по различным каналам в систему мирового капиталистического хозяйства, углубление трансформации прежних структур не только не приводит к ослаблению и "размыванию" традиционных институтов, но, более того, последние в отдельных случаях возрождаются и крепнут, становясь объективной спецификой нового общества.

В общетеоретическом плане это можно, видимо, объяснить стремительностью процесса наложения капиталистических отношений на феодально-племенную структуру. Подобное положение предполагает сохранение традиционных структур и отношений в системе связей между различными элементами социально-экономического организма общества. Возрождение же и использование традиционных институтов в настоящей социально-экономической жизни является, на наш взгляд, одной из форм приспособления правящей верхушки этих стран к потребностям современного развития. С помощью этих институтов они стараются обойти конфликт между традиционным обществом и потребностями экономической модернизации, который уже имеет место в ряде развивающихся стран в силу особенностей их культурно-исторического развития.

В данной статье сделана попытка проанализировать влияние традиций, традиционно-ценностных ориентаций и традиционных социально-экономических институтов на определенные аспекты валютно-финансовых отношений нефтедобывающих стран Аравии.

Для социальных отношений и социальной психологии стран Аравийского полуострова на протяжении многих веков вплоть до 50-х годов XX века характерными типами отношений, которые можно условно охарактеризовать как родо-племенной комплекс, являются представления о долге вождя перед своими соплеменниками, о взаимопомощи членов племени или сельской общины, институты покровительства, патроната, клиентелы, традиции непроизводительных расходов для сохранения своего социального престижа и социального положения. Хотя экономическая основа этих отношений в значительной мере исчезла, а вернее отодвинулась на периферию экономической жизни стран Залива, так как многие слои общества активно связали себя с новыми видами хозяйственной деятельности, тем не менее эти отношения и ценностные ориентации продолжают играть большую роль в обществе. Порой они даже оформляют новые виды экономической деятельности данного общества. Именно благодаря их существованию мы можем говорить о докапиталистическом способе распределения общественного продукта, полученного в системе капиталистического производства.

В ряду связанных с этим явлением оказывается и обязательность поддержки членов своего рода и своего племени. Это, в свою очередь, может выражаться как в непроизводительных тратах нефтяных доходов членами Правящих семей, так и в многочисленных экономических и социальных льготах и субсидиях своим согражданам и соплеменникам, свободном доступе членов племени или коренных граждан к правителю и одновременно неприятию как верхушкой, так и многими рядовыми членами племен форм буржуазной демократии.

Представления об обязательном покровительстве, взаимных обязанностях всех членов племен и т.д. продолжают существовать даже тогда, когда племенная структура общества фактически разрушается, когда прежние бедуины и общинники становятся городскими жителями. Зачастую государство в целом начинает восприниматься как одно большое племя или федерация племен.

Причин для сохранения этого комплекса отношений на государственном уровне несколько. Конечно, это и социальная инерция, некоторое отставание изменения отдельных элементов общественного сознания от условий их породивших.¹ Это и результат того, что численно значительная часть населения продолжает жить в рамках традиционных форм социальных отношений, что является базой для их воспроизводства, и именно эта часть населения является зачастую политической базой режимов, обеспечивающая как их законность, так и их стабильность.

Однако важнее другое. Сохранение определенных аспектов этого комплекса отношений является для правящей верхушки удобным способом вхождения в систему мирового капиталистического хозяйства. Дело в том, что, используя эти отношения, правящая верхушка сохраняет социальное и экономическое положение в обществе, становящимся капиталистическим, получая при этом прибыль, возникшую в рамках капиталистического способа производства как в своей стране, так и за рубежом, но не занимаясь непосредственно капиталистической деятельностью и оттесняя при этом растущий слой новых предпринимателей. Правда, такая социальная ситуация является временно специфичной.

Сохранение этих отношений облегчает вхождение в капитализм всего общества в целом, так как различные льготы в виде материальных субсидий и сохранение традиционной иерархии престижности, материально и идеологически поддерживает те самые средние слои, которые мучительнее всего переживают капиталистическую перестройку экономики и общества. Кроме того, сохранение "старых добрых" отношений в какой-то мере создает как реальные возможности, так и иллюзию противостояния разлагающему влиянию Запада. Более того, сохранение традиционных институтов и характерных для них личностных отношений в сфере производства кажется им тем способом, который может позволить воспринять экономические преимущества Запада, отторгнув отрицательные стороны его капиталистического развития, которые экспортируются в эти страны, т.е. они должны стать как бы гарантом своего особого пути развития, а по сути дела, некоей новой модели общественного развития вообще.

Как нам кажется, комплекс традиционных институтов и представлений находит свое выражение, в частности, в отдельных видах финансовой деятельности, связанной, прежде всего, с программами помощи.

Несмотря на то, что абсолютные размеры выделяемых нефтеэкспортерами средств значительно уступают аналогичному показателю стран-членов ДАК, относительные размеры их выше. Так, в конце 70-х годов доля помощи в совокупном ВВП доноров ОПЕК составляла 1,59%,² превысив показатель развитых капиталистических стран в 3 раза. При этом подобное соотношение устойчиво сохраняется с начального периода осуществления программ помощи в крупных размерах со стороны нефтедобывающих стран.³

Условия предоставления заемных средств кредиторами из арабского мира выгодно отличаются от условий, которые предлагают государства развитого капитализма. Структурные сдвиги в экспорте капи-

така в развивающиеся страны со стороны государств развитого капитализма и прежде всего падение относительного объема государственной помощи⁴ и сокращение ее реальной стоимости,⁵ значительная доля "связанных" займов⁶ содействуют обострению проблемы их внешней задолженности.

Огромный рост внешней задолженности стран-получателей помощи имеет место прежде всего в отношении западных доноров и в гораздо меньшей степени в отношении арабских. И дело не только в том, что реципиенты стран залива еще не успели набрать долгов, а в том, что помощь нефтедобывающих стран имеет в основном льготный характер и идет под знаком солидарности между развивающимися странами.

Помощь ОПЕК носит, главным образом, льготный характер, вызванный не только политическими моментами, которые превалируют в этой категории помощи у государств развитого капитализма. Такой характер является сознательной спецификой, в которой в определенных пределах сочетаются капиталистические принципы финансовой деятельности с помощью в прямом смысле этого слова.

Рост льготной помощи в конце 70-х годов, как нам представляется, является одним из звеньев общего процесса возрождения традиционных ценностей в мусульманском мире (события в Иране, Афганистане, новейшие экономические теории справедливой собственности, попытки претворения в жизнь моделей "таухидной экономики"). В этой связи идеи института поддержки, покровительства, патронажа более сильных слабым на этом этапе стали играть более значительную роль в кредитной политике нефтедобывающих стран.

Традиционный менталитет правящей верхушки этих стран, восходящий в основе к племенной этике и предписывающий широкое гостеприимство, великодушие и щедрость также играет определенную роль в выработке политики помощи в отношении более бедных соседей. Правда, в условиях ускоренного капиталистического развития указанные нравы правящей верхушки сочетаются с вполне объективными причинами, связанными с сохранением своего экономического и социального положения.

В одном ряду с этими проблемами стоит и исламский фактор, а точнее его финансово-экономический аспект и прежде всего эксперимент с исламскими банками. Как известно, страны Залива являются основными учредителями головного из них — Исламского банка развития.

Особенность этого банка связана прежде всего с запретом "риба", т.е. ростовщического процента. Соблюдение этого запрета рассматривается в исламских концепциях "третьего пути" развития

общества в качестве меры, исключавшей взимание не только ростовщического, но и банковского процента.

Однако известно, что исламом, а точнее-по принципу "мурабаха" предусматриваются различные вознаграждения, которые практически компенсируют отсутствие ростовщического и банковского процентов. Последнее положение во многом помогает реализации идеи исламских банков.

Характерной для исламских банков является и касса по приему закята, сборы от которой должны идти на благотворительные цели.

Анализ деятельности Исламского банка развития позволяет считать, что это вполне современный финансовый институт, выполняющий свои функции в специфической идеологической оболочке. То есть, выбрана определенная модель института подобного профиля из уже существующих, а вернее, отдельные механизмы разных моделей синтезированы в одну модель, функционирование которой отвечает, как кажется ее создателям, требованиям и принципам "исламской экономики"

В целом в лице ИБР можно, видимо, наблюдать одно из звеньев общего процесса сращивания традиционных исламских представлений с капиталистической практикой современного финансового учреждения, а в итоге - попытку выработать с помощью узаконенных исламом институтов собственности и налоговой системы новую модель развития, отличную от капиталистической и социалистической.

Таким образом, на примере этих аспектов развития, которые характерны именно для нефтедобывающих стран Аравийского полуострова можно заключить, что ускоренное развитие этих стран по капиталистическому пути не только не приводит к отрицанию их традиционных ценностей, а напротив, что особенно заметно в последние годы, совершается через выявление и использование пригодных образцов прошлого в их современном развитии. По мнению правящих классов этих стран, сохранение традиционных институтов позволит уберечь аравийское общество, активно участвующее в мировой системе капиталистического характера, от усваивания отрицательных, по их мнению, этических, социальных и экономических последствий капитализма.

Причем это положение характерно для многих развивающихся стран, где в настоящее время отмечаются активные попытки разработки и претворения в жизнь "альтернативных концепций развития", с помощью которых эти страны стараются найти и утвердить новые формы того или иного вида, в частности, экономической деятельности, противопоставляя их западным экономическим моделям.

В целом же в настоящее время в развивающихся странах создаются не только и не столько экономические, сколько социальные, поли-

тические формы бытия, которые, с одной стороны, могут противостоять, как им кажется, привнесенным извне нормам и формам буржуазного бытия, а с другой, используя свои внутренние потенции – т.е. всю сумму традиционности – социальную, экономическую, политическую и культурную, обеспечить менее болезненное вхождение обществ этих стран в современный мир.

-
1. К.Маркс, Ф.Энгельс. Т.21, с.36; "Зарубежный Восток и современность". М., 1980, с.122.
 2. В абсолютном выражении помощь стран-членов ОПЕК в 1978 г. составляла 7,5 млрд.долл, стран-членов ДАК 19,9 млрд.долл. Доля ассигнований стран ОПЕК на оказание помощи в их совокупном валовом национальном продукте составляла в указанном году 1,59%, тогда как доля стран ДАК в аналогичном показателе – 0,32% (см. OPEC Annual Report. 1979, с.25; 1979 Review. Development Cooperation. November 1979, с.269.).
 3. В 1974 г. доля ассигнований стран-членов ОПЕК и стран-членов ДАК в их совокупном ВВП составляла соответственно 4,40 и 0,38%, в 1975 г., 5,62 и 0,46%, в 1976 г. – 3,38 и 0,43% (См. Financial Solidarity for Development. Efforts and Institutions of the Members of OPEC, UNCTAD T/V/C.7, March 22, 1979, с.21.
 4. Мировая экономика и международные отношения, 5, 1978, с.69; OECD Observer P. July 1979, с.27.
 5. Международные кредитные отношения капиталистических стран. М., 1981, с.195.
 6. "Связанный" характер помощи сокращает ее реальную ценность на 15-20% ввиду того, что товары, купленные в стране-доноре, зачастую значительно дороже, чем на мировом рынке.
 7. 1979 Review. Development Cooperation. November 1979, с.25,269; Financial Solidarity for Development. Efforts and Institutions of the Members of OPEC, с.33.
 8. The Economy of Kuwait: Development and Role in International Finance. L. 1979, с.218-220.
 9. The Economy of Kuwait, с.25,26,34.

М.Б.Пиотровский

АЛ-ХАМДАНИ И КАХТАНИДСКОЕ ИСТОРИКО-ЭПИЧЕСКОЕ ПРЕДАНИЕ*

Ал-Хасан б. Ахмад ал-Хамдани (род. 893 – ум. ок. 950 г.) был одним из самых ярких ученых арабского средневековья. Его перу при-

* Эта статья является кратким вариантом доклада, прочитанного автором 25.10.1981 г. на проходившем в столице ИАР, Сане, Международном симпозиуме памяти ал-Хамдани.

надлежат многочисленные сочинения, среди которых особое место занимают труды, посвященные истории и географии его родины, Йемена, включающие знаменитое "Описание Аравии" и многотомное сочинение о древней истории Йемена, его памятниках и племенах - "Книгу венца" ("Ал-Иклил"), от которой до нас дошли только четыре тома (I, 2, 8, 10).

Для реконструкции прошлого Южной Аравии ал-Хамдани пользовался самыми разнообразными источниками - от списков племенных родословий до надписей. Одним из этих источников было историко-эпическое предание о йеменской древности, сложившееся уже в мусульманское время в Сирии под влиянием борьбы аднаидских и кахтанидских племен за власть в халифате, частично лишь восходящее к подлинной древней традиции. Это кахтанидское предание стало важной частью культурного наследия арабов в целом, а также было одной из идейных основ специфического йеменского этнического самосознания, возродившегося в рамках общеарабской средневековой народности в IX-X вв., в период жизни и деятельности ал-Хамдани.¹

Характер использования ал-Хамдани материала кахтанидских легенд в его сочинениях позволяет обнаружить достаточно оригинальный для средневекового ученого подход к эпическому источнику; он же свидетельствует о связанном с именем ал-Хамдани особом периоде бытования кахтанидского предания, вернувшегося в IX-X вв. к своим истокам, в Йемен.

Ал-Хамдани отлично понимал, что эпические рассказы содержат множество недостоверных сведений; в его трудах на каждом шагу можно встретить рассуждения о том, что те или иные события, известные из легенд, не могли в действительности иметь места.² Не дошедший до нас седьмой том "Ал-Иклила" назывался: "Предостережение от неверных сведений и невероятных историй".³ Уже этот заголовок указывает, что ал-Хамдани различал сознательные искажения (ба'тила) и типичную для фольклора фантастичность (мустахйла).

В своих работах ал-Хамдани шел дальше, пытаясь выявить причины искажения первоначальной традиции о йеменском прошлом, что, по существу, дополняло критический анализ анализом историко-культурным. Совершенно справедливо он указывает, что причиной значительных и сознательных искажений была деятельность генеалогов мусульманского времени в Сирии и в Ираке, стремившихся прошлым обосновать новые политические союзы, а также связать родословия "северных" и "южных" арабов.⁴

Ал-Хамдани обнаруживает и события более ранних эпох, прервавшие историческую преемственность. Первое такое событие он

связывает со временем Бухт Нассара, т.е. Навуходоносора. В арабской традиции, также как и в библейской книге Даниила (2-5) Навуходоносор часто заменяет Набонида, вавилонского царя VI в. до н.э., чьи походы и долгое пребывание в Аравии⁵ действительно внесли немало изменений в жизнь аравийского общества, и, соответственно, в ее предания. Другая группа арабских легенд⁶ связывает с именем Бухт Нассара историю массовых перемещений аравийских племен в первых веках нашей эры, время так называемой "бедуинизации" Аравии, тоже прервавшей часть традиций.

Ал-Хамдани не ошибается и когда следующим этапом нарушения преемственности называет время после правления Абкариба Асада, в V в. н.э.. Как мы знаем, тогда действительно прервалась традиционная династия, появилось много претендентов на власть; тогда царская хийяритская традиция стала заменяться преданием бедуинов. Таким образом, схема ал-Хамдани отражает реальную историю Аравии и историю сложения кахтанидского предания. Заметим, что подтвердить правильность выводов ал-Хамдани мы можем лишь благодаря открытиям и исследованиям последних десятилетий.

При всей критичности своего отношения к историко-эпическому и тесно связанному с ним генеалогическому материалу ал-Хамдани широко использует его, стараясь, однако, употреблять его лишь как дополнительный источник, тщательно перепроверять данные, оговаривать свои сомнения. Показательным примером его обращения с источниками может служить начальная часть т.Х "ал-Иклила", посвященная царю II в. н.э. Алхану Нахфану.⁷ Сначала он устанавливает связь этого царя с библейской историей, со временем Йусуфа-Иосифа. Связь фантастична, однако интересно, что ал-Хамдани не переносит в Йемен библейские персонажи, как это было принято у большинства средневековых сказителей и историков, а берет местную йеменскую легенду об изобретении колодезного орошения и связывает ее с советом, который дал Йусуф, правивший тогда в Египте. Йеменский материал оказывается первичным.

Далее ал-Хамдани перечисляет виденные им в разных местах древние надписи с упоминанием имен царей Алхана и Нахфана, которых он считает братьями. В связи с одной из таких надписей он рассуждает об особенностях древней йеменской орфографии, не отмечавшей на письме долгие гласные. Лишь в самом конце ал-Хамдани приводит эпическое стихотворение из цикла об Ас'аде ал-Камиле, где упоминается один царь с двойным именем - Алхан Нахфан. Ал-Хамдани объясняет возникающее противоречие тем, что поэт в соот-

ветствии с правилами арабской реторики мог иметь в виду не одного, а двух царей.

Ал-Хамдани неправ; в действительности существовал один царь с двойным именем. Однако эта ошибка лишь подчеркивает метод — для ал-Хамдани главным свидетельством были надписи. Другое дело, что язык этих надписей, как можно судить по многочисленным "цитатам" из них в его сочинениях, ал-Хамдани знал весьма приблизительно. Важно и интересно другое — преимущественная вера автора написанному слову как источнику, что достаточно оригинально для ранне-средневековой арабской традиции, в принципе и на практике выше всего ставившей авторитет устной передачи сведений и всегда считавшей поэтические строки лучшим доказательством.

Особенностью трудов ал-Хамдани является также то, что он использует историко-эпические материалы, не встречающиеся в более ранних сводах кахтанидского предания. Хорошим примером может служить цикл об Ас'аде ал-Камиле. У ал-Хамдани впервые встречаются строки из стихотворения, названного Р.Никольсоном "Балладой о трех ведьмах"⁸ и являющегося образцом типично йеменского, не искаженного политическими спорами в Сирии предания.⁹ У ал-Хамдани же мы впервые находим текст "Завещания Ас'ада", тоже близкого к местному йеменскому фольклору и содержащего мало мотивов, порожденных кахтанидско-аднанидской борьбой в халифате.¹⁰

Во втором томе "ал-Иклила" содержится и особый вариант стихотворения "Химйар — народ мой", в котором перечисляются нигде более преданием не упоминаемые имена реальных химйаритских царей саранидской ветви — Замазалай Йухаббар, Йануф Йухаслик, Саран Йухаббар, Шаммар Йухахмид.¹¹ Этот список царей является уцелевшим остатком собственно химйаритской царской исторической традиции. Как видим, ал-Хамдани слил общераспространенное и значительно оторвавшееся от йеменских корней кахтанидское предание с материалами собственно йеменской традиции.

Таким образом, ал-Хамдани оказывается и критиком, и исследователем, и "обновителем" йеменского эпоса, важной части культурного наследия средневекового и сегодняшнего Йемена.

1. М.Б.Пиотровский, Предание о химйаритском царе Асаде ал-Камиле. М., 1977, с.3-34.

2. См., напр., ал-Хамдани, Ал-Иклил. Т.УШ, Багдад, 1931, с.168.

3. ал-Хамдани, Ал-Иклил. УШ, с.4.

4. ал-Хамдани, Ал-Иклил. УШ, с.121-122; ал-Хамдани, Ал-Иклил. Т.Х, Каир, 1368 г.х., с.30.

5. C.J.Gadd, The Harran Inscriptions of Nabonidus. - "Anatolian Studies", v.8, 1959, с.35-92; Тексты Кумрана. Комментарий И.Д.Амусина. М., 1971, с.326-335.
6. Das geographische Worterbuch der Abu Obeid al-Bakri. Göttingen, 1876-1877, с.12-59.
7. ал-Хамдани, Ал-Иклил. X, с.13-19,33,
8. R.Nicholson, A literary History of the Arabs. Cambridge, 1941, с.19-21.
9. ал-Хамдани, Ал-Иклил, II, Каир, 1967, с.57; Нашван ал-Химйари. Мулук Химйар ва ақйал ал-Иаман. Каир, 1378 г.х., с.119-121; Пиотровский. Предание, с.59,67-68.
10. ал-Хамдани, Ал-Иклил, УШ, с.291-293.
11. ал-Хамдани, Ал-Иклил, II, с.388-390. См. Пиотровский, Предание, с.95. Последнее имя (написанное в изданном тексте ~~Шаммар~~) засвидетельствовано в новых надписях из ал-Ми'сала. Шаммар Лурахмид идентичен Шаммару Зу Райдан. См. К.Робен, М.Бафакх. Ахаммийат нукаш джабал ал-Ми'сал. - "Райдан". Аллен, т.Ш, 1981, с.14; Ch.Robin, Les inscriptions d'Al-Mi'sal et la chronologie de l'Arabie meridionale au III siècle de l'ère chrétienne. - Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus. Paris, 1981, с.315-339.

Т.К.Посова

КУЛЬТ СЕМИ МАТЕРЕЙ В ПУРАНАХ

Изучение идеологической картины современной Индии невозможно без всестороннего исследования индуизма. Многие течения в современном индуизме восходят к целостному комплексу древнеиндийской санскритской литературы - пуранам (I-XVI вв. н.э.). Важное место в религии пуран занимает культ богини Девы. Он включает в себя множество культов различных женских божеств. Среди них привлекает внимание группа из нескольких (обычно семи) богинь матерей.

Семь женских божеств встречаются во всех пластах древнеиндийской литературы и иконографии. На ряде протоиндийских печатей и амулетов изображены семь (Мохенджо-Даро) и шесть (Хараппа) женских фигур.¹ Они, повидимому, принимают участие в жертвоприношении. В индологической литературе неоднократно высказывалось предположение, что эти женские персонажи олицетворяют семь священных рек Индии (Саптасиндху). Советский исследователь Б.Я.Волчок считает, что в хараппском варианте богиня в дереве и шесть женских фигур сопоставимы с семью священными реками Панджаба, а в варианте Мохенджо-Даро - с рекой Индом и его притоками.² Названия семи священных рек (Иравати, Чхандрабхага, Витаста, Випаша, Шатадру, Синдху, Сарасвати) встречаются в Ригведе, им посвящено около полу-

дожины гимнов.³ Вопрос о соотношении между божествами на протоиндийских печатях и реками в ведах (а также в Авесте) выходит за рамки нашей статьи. Отметим только, что почитание группы речных женских божеств было широко распространено не только среди индоариев, но и в Древнем Египте и в Вавилоне и являлось достаточно общим элементом афро-азиатской культуры.

В Ригведе⁴ встречаются и другие группы из семи божеств: семь матерей, участвующих в обряде приготовления сакрального напитка сомы, семь матерей бога огня Агни и семь его языков. Каждый из языков Агни носит особое имя: Кали, Карали, Маноджава, Сулохита, Судхумраварна, Сфуллингини, Вишваручи. Можно сравнить некоторые из этих имен (напр., Кали и Карали) с именами богини Девы.

Группа богинь-матерей широко эксплицируется в пуранах. В старейшей из пуран — Маркандея-пуране (Девимахатмья) приводится миф о происхождении семи матерей.⁵ Они появились из тел богов (Брахмы, Шивы, Сканды, Вишну и его ипостасей — Варахи, Нарасимхи, и Индры) как персонифицированные эманации духовной энергии (=шакти). Эти богини-шакти образуют устойчивую группу из семи матерей: Брахми, Махешвари, Каумари, Вайшнави, Варахи, Нарасимхи и Айндри. К их числу добавляются шакти самой Девы: Чамунда, Чандика и Шивадутти. Все они исполняют функцию соратниц Девы, помогают ей победить могущественных демонов-асуров Шумбуху и Нишумбуху, отнявших у богов власть. В тексте Маркандея-пураны богини-шакти тесно связаны с ритуалом кровавых жертвоприношений. Они пьют кровь жертв, исполняют на поле битвы ритуальный танец. Группа богинь-матерей в Маркандея-пуране непосредственно связана с традицией шактизма. Она является показательной для всей пуранической литературы.

Параллельная и более подробная версия о рождении и битвах матерей содержится в Девихагавата-пуране.⁶ Однако она привносит мало нового в отношении толкования функций матерей и их места в пантеоне Девы. Шива-пурана, напротив, дает более краткий по сравнению с Маркандея-пураной вариант.⁷ Будучи в своей основе шиваитским произведением, эта пурана связывает матерей с Шивой, т.е. Девы выступает здесь прежде всего как супруга Шивы (Ума). Линга-пурана в числе уже известных нам матерей называет шакти бога Агни Агнейику (вариант Хуташани).⁸ В Ваю-пуране семь матерей упоминаются в свите бога Сканды, среди нескольких групп низших земных духов (вайнаяков, бхадраков, никаров, путанов и пр.).⁹ Это нахо-

длит достаточно четкий аналог в эпосе (Махабхарата), где, как отмечает советский исследователь С.Л.Невелева, в свиту Сканды входят несколько различных группировок матерей, в основном носителей злого начала.¹⁰ Среди них семь дочерей бога огня Тапаса, семь полчищ кормилиц Сканды, шесть жен великих мудрецов (олицетворяющих благостное начало). Особо отметим группу матерей, связанных с культом Шивы: Брахми, Вайшнави, Индрани и пр. В эпосе появление этих матерей не имеет непосредственной связи с шактистской традицией и, по всей вероятности, является позднейшей пуранической интерполяцией.

К первым векам нашей эры относятся многочисленные скульптурные изображения семи матерей. Индийский ученый В.Бх.Мипра говорит о разнообразных группах из семи (восьми) богинь-матерей, встречающихся в Индии повсеместно, и обнаруженных, в частности, в районе современных штатов Мадхьяпрадеш и Раджастан.¹¹ Известный индийский автор П.В.Кане в "Истории Дхармашастры" упоминает о храме семи матерей, воздвигнутом при правителе Вишнавармане в начале V-го в. н.э.¹² Исследователь культов Южной Индии Г.Уайтхед пишет о семи богинях-девственницах, покровительницах деревенских прудов (современный штат Тамилнад).¹³ Их групповые изображения часто устанавливались около водоемов.

Приведенные выше примеры, число которых можно было бы значительно умножить, наглядно показывают, какие разные группировки объединялись в различные эпохи в Индии под названием матерей: группы из семи божеств на протоиндийских печатях, по поводу которых до сих пор ведутся споры, редкие и, скорее, случайные, группы из семи божеств в ведах, группы злых духов в эпосе, нимфы деревенских культов. Все они различаются по своей принадлежности к определенной культовой традиции, по функциям и по именам.¹⁴ На их фоне заметно выделяется группа пуранических матерей. Они тесно связаны с шактистской традицией, идентичны по своим функциям и именам. Устойчивый состав этой группы образуют, во-первых, шакти богини Девы, чаще всего Кали, Чамунда, Чандика, Шивадутти. Культ каждой из этих богинь непременно включали в себя принесение в жертву живых существ (что воспрещалось традиционным индуизмом). Почитание таких богинь уходит корнями в древние культы деревенских богинь-матерей, принадлежащих, очевидно, к неарийской традиции. Именно они стали прообразами всей группы пуранических матерей и передали ей свои сакральные функции. Во-вторых, в группу пуранических матерей входят шакти тех богов традиционного индуистского пантеона, которые стали играть заметную роль в эпоху

пуран. Это прежде всего шакти Шивы (Ишвари, Йогешвари, Махешвари), имеющие связь с шиваитской традицией, шакти Вишну и его аватар (Вайшнави, Варахи, Нарасимхи), связанные с вишнуитской традицией, затем шакти богов, возвысившихся в эпоху пуран — Сканды (Каумари), и, иногда, Агни (Агнейика, Хуташани), а также шакти Брахмы (Брахми), как одного из трех великих богов традиционного индуистского пантеона, и Индры (Айндри, Индрани), как военного предводителя богов. Разумеется, число матерей (семь-восемь-девять), а также их имена могут незначительно варьироваться в зависимости от источника и его соотносительности с конкретным религиозно-философским течением. Однако названный состав богинь-матерей для пуран в принципе остается определяющим.

Богини-матери в пуранах являются связующим звеном между богатами традиционного индуистского пантеона и божествами неарийских разрозненных культов. Они знаменуют момент слияния индуистской (брахманической) традиции с культом богини-матери Деви. В целом богини-шакти в пуранах представляют собой характерный феномен шактизма как религиозно-культового течения, сформировавшегося к середине I-го тысячелетия н.э. и во многом сохранившего свою значимость до наших дней.

-
1. J.Marshall, Mohenjo-daro and the Indus Civilization. London, 1931, (vol.1-3), vol.1, с.49-52.
 2. Б.Я.Волчок, Изображения на объектах с протоиндийскими надписями. Сб. Предварительное сообщение об исследовании протоиндийских текстов. М., 1965, с.65.
 3. Ригведа. Избранные гимны. Перевод, комментарий и вступительная статья Т.Я.Елизаренковой. М., "Наука", 1972, с.65.
 4. Th.Aufrecht, Die Hymnen des Rigveda. Bd.I-II, 2. Aufl., 1877, см. соответственно IX.102,4; I.141.2; I.146,1.
 5. The Mārkaṇḍeya-purāṇa, tr. by F.E.Pargiter. Calcutta, "Bibliotheca Indica", 1888, ch. 88.
 6. The Srimad Devi Bhagavatam, ed. by M.B.Basu. Allahabad, "The Sacred Books of the Hindus", 1923, vol.26, v.28.
 7. The Śiva-purāṇa, ed. by J.L.Shastri. Delhi, "Ancient Indian Tradition and Mythology", 1973-1978, (vol.1-4), vol.4, Umasaṁhitā, 49:32; 50:30-31.
 8. The Liṅga-purāṇa, ed. by J.L.Shastri. Delhi, "Ancient Indian Tradition and Mythology", 1973, (vol.5-6), vol.5, I. 82:96-97; vol.6, II.27:70-73.
 9. D.R.Patil, Cultural History from the Vāyu-purāṇa, Poona, 1946, с.63,186.
 10. С.Л.Невелева, Мифология древнеиндийского эпоса. М., "Наука", 1975, с.54-55.

11. V.Bh.Mishra, Religious Beliefs and Practices of North India during the Early Mediaeval Period. "Handbuch der Orientalistik", 2 Abt, Ergänzungsband, Köln, 1978, с.26.
12. P.V.Kane, History of Dharmaśāstra. Poona, 1930-1958, (vol.1-5), vol.2, с.218.
13. H.Whitehead, The Village Gods of South India, Oxford Univ. Press. London, 1921, с.29.
14. Индийский исследователь М.К.Джаваликар возводит происхождение семи матерей в пуранах непосредственно ко временам протоиндийской цивилизации. См. М.К.Dhavalikar. The Origin of Sap-tamātrkāś. "Bulletin of the Deccan College Research Institute. Poona, 1963, vol.21, с.24-25. Ср. также С.Р.Srinivasan. Sap-tamātrkāś, "Journal of the Oriental Institut". Baroda, 1975, № 3-4, с.428-435.

Е.А.Резван

ПОБРАТИМСТВО В КОРАНЕ

(от кровно-родственного коллектива к религиозно-политическому сообществу)

Функции и характер доисламского института побратимства (му'аха) изучены еще недостаточно. В частности, не прослежена его внутренняя связь с отношениями, обозначенными термином вала'.

Известно, что заключение соглашения типа вала' хил' (покровительство чужеродцу), предусматривало включение его в состав племени. Однако несмотря на то, что по этому соглашению на него распространялась вся совокупность прав-обязанностей кровного родственника,¹ в том числе право на долю в наследстве, он оказывался в положении зависимого (маула) от своего партнера по соглашению, который обозначался тем же термином маула. Формальное равенство участников соглашения подчеркивалось также тем, что и зависимый, и его покровитель объявлялись побратимами (ах).² Родственные племена, а также племена, заключившие между собой договор о зависимости/покровительстве, назывались "братьями".³

В этой связи интересный материал представляет сравнение текстов с.50, I2-I3 и с.30, II-I2. В первом говорится: "Считали ложью и до них народ Нуха, и обитатели ар-Расса, и Самуд, и ^САд, и Фир^Саун, и братья (ихван) Лута"⁴... Аналогичный контекст мы имеем и во втором случае: "До них считали это ложью народ Нуха, и ^САд, и Фир^Саун, обладатель кольев, и Самуд, и народ (каум) Лута"⁴... Сопоставление этих двух контекстов наглядно показывает синонимичность выражений каум лут и ихван лут. В приведенном примере термин ихван обозначает лиц, принадлежащих к одной кровно-родственной группе.⁵ Поэтому естественно, что после установления отноше-

ний вала' хилф, человек становится одним из "братьев" (ихван), составлявших адаптированную его кровно-родственную группу. Кроме того, известно, что до ислама дань сирийских крестьян бедуинам, под покровительством которых они находились, обозначалась термином хува⁶ от того же корня (а.х.в.).

Все это дает возможность заключить, что доисламский институт побратимства (му'аха) выражал отношения вала' хилф. На это же указывает и текстуальная близость формул соглашения вала' хилф и соглашения о побратимстве между первыми мусульманами.

Термин му'аха в Коране отсутствует, однако в 12 коранических контекстах зафиксировано значение термина ах (ихван, ихва'), не связанные с кровным родством.⁸ В с.15,47 II-го мекканского периода говорится о праведниках в раю: "...братьями (ихван) они на седалищах обращены друг к другу"⁴..., т.е. людей, попавших в рай, объединяет не прямое и не условное родство (побратимство в доисламском понимании). Они связаны общей верой в единого бога и своей праведностью, следствием которой явилось их пребывание в раю. Все другие случаи употребления термина ах в подобном значении принадлежат уже к мединским сурам.

"Те, которые пришли после них (т.е. ансары - Е.Р.), говорят: "Господи, прости нам и нашим братьям (ихван, т.е. мухаджирам - Е.Р.), которые опередили нас в вере"⁴ (59,10). Эти стихи говорят о му'аха (побратимстве) мухаджиров и ансаров, основой которого стала вера в единого бога. В аналогичном контексте (8,73) мухаджиры и ансары названы покровителями (вали) друг друга. Если до ислама установление отношений вала' хилф (побратимства) вело к зависимости одного человека от другого, носившей условный характер, то теперь связь между побратимами была обусловлена их общей абсолютной зависимостью от бога, которого Мухаммад объявил их "истинным покровителем" (маула-л-хакк, 6,62; джар, 23,90).

Однако на этом этапе побратимство сохраняло в себе особенности доисламских отношений вала' хилф, и, в частности, побратим имел право на часть наследства побратима. Такое право наследования являлось вторжением в имущественные отношения в рамках индивидуальной семьи, значение которой в оседлой среде Аравии начала VII в. неизмеримо возросло, и это не могло не вызвать соперничества и конфликтов. По существу "всеобщее" побратимство мусульман (вала' хилф) вело к становлению патриархальных уравнилельных отношений внутри общины мусульман, что в оседлой среде Аравии начала VII в. было уже невозможно. И в 624 г. такое право наследования

было отменено (33,6): "...Обладатели родства (улу ал-архам) - один ближе авла к другим по книге Аллаха, чем верующие и чем мухаджир..." (см. также 8,76).

Здесь же необходимо привести и с.3,98, где речь идет о мединцах: "Держитесь за покровительство (хабл) Аллаха и не разделяйтесь, и помните милость Аллаха к вам, когда вы были врагами, а он облизил ваши сердца и вы стали по Его милости братьями (ихван)!" И далее (3,100): "И пусть будет среди вас община (умма), которая призывает к добру..." Таким образом, все члены мединской общины объявлялись покровителями (вали, маула, джар)¹⁰ друг друга, находившимися при этом под покровительством Аллаха.

После отмены права наследования пообратимом отношения между членами мусульманской общины, считавшимися братьями друг другу, строились уже по типу отношений при заключении соглашения о защите вала' дживар, которое давало сторонам защиту без учета кровно-родственной принадлежности.¹¹ Теперь, принимая ислам, и признавая тем самым верховное покровительство (дживар) бога, каждый мусульманин принимал на себя обязательство помогать и защищать своих братьев по вере, становился их джаром.

В этой связи становится понятно, почему Мухаммад призывал объявить приемных сыновей "братьями в вере" и покровительствуемыми (джар), в то время как до ислама они становились маула-халифами (33,4,5 = 2,219): "...И не сделал (Аллах - Е.Р.) ваших приемных вашими сыновьями. Возводите их к их отцам, это более справедливо у Аллаха, а если не знаете их отцов, то это - ваши братья в вере (ихван фи-д-дин)⁴ и ваши покровительствуемые (мавали). Здесь речь идет о вала' дживар - Е.Р.). Тем самым им гарантировалось равное с другими место в рамках мусульманской общины (уммы), а имущественные интересы членов "малой семьи" (ахл ал-байт) в этом случае не затрагивались.

Обязанность всех мусульман-пообратимом было участие в походах против "врагов Аллаха" (3,150 = 3,162; 33,18): "Не будьте, как те, кто не веровал и говорил своим братьям [ихван], когда они двинулись по земле или совершали поход: "Если бы они были при нас, то не умерли бы и не были бы убиты..."⁴ Эта обязанность вытекала из представлений о насре - взаимопомощи в бою, которая предусматривалась отношениями вала' (покровительства) как до ислама, так и в Коране (см. напр. 2,286).

М.М.Бравман указывает, что аравитяне до ислама верили, что их божества могут оказывать им помощь в бою - настр. Эта помощь мыслилась взаимной.¹² Такое представление о настре мы находим и в

Коране: 22,41: "...Поможет (лайансуранна) Аллах тому, кто поможет ему (йансуруху)..." Мухаммад считал обязанностью мусульман помогать друг другу в борьбе за "дело ислама", тем самым "помогать Аллаху". Если раньше необходимость помощи в бою диктовалась прежде всего кровными узами, связывающими участников набега, то теперь взаимопомощь была обусловлена "братством в вере".

Отказ от войны между мусульманами также вытекал из отношений побратимства (49,10): "Верующие ведь братья (ихва). Примиряйте же обоих ваших братьев (ахавайкум) и бойтесь Аллаха"⁴ (ср. 49,9).

Установление отношений побратимства между мусульманами обусловило и характер "правовых" предписаний пророка (2,173): "О те, которые уверовали! Предписано вам возмездие за убитых: свободный за свободного, и раб за раба, и женщина за женщину. А кому будет прощено что-нибудь его братом (ах), то следствие по обычаю и возмездие ему во благо".⁴

С.59,11 свидетельствует о том, что Мухаммад считал естественными отношениям побратимства в вере не только среди мусульман, но и среди христиан и иудеев: "Разве ты не видел тех, которые лицемерят, как они говорят своим братьям (ихван) из обладателей писания, которые не уверовали: "Если вы будете изгнаны, то мы выйдем вместе с вами и не подчинимся из-за вас никому".⁴ И наконец с.9, II указывает, что, по мнению Мухаммада, любой человек, принявший ислам, становился побратимом мусульман: "А если они обратились и выполнили молитву, то они ваши братья в вере" (ихван фи-л-дин)".⁴

Для того, чтобы понять роль, которую институт побратимства сыграл в процессе эволюции социально-религиозных представлений пророка, необходимо отметить, что уже из первых проповедей Мухаммада следовало, что традиционная система социальных связей, обеспечивающих личную безопасность (т.е. родство и покровительство) теряет свой смысл перед абсолютной властью бога-творца и наказанием Судного дня, которое неминуемо ждет неверных (44,41); "Тот день, когда покровитель (маула) не избавит покровительствуемого (маула) и не будет им помощи". Или (70,11-13): "...Грешник хотел бы откупиться от наказания того дня своими сыновьями и своей женой и братом (ах), и своим родом (фасила), который дает ему убежище".⁴ Однако избавить человека от наказания Страшного суда может только абсолютное подчинение, покорность (ислам) воле бога, и следовательно, самыми необходимыми людям становятся отношения, обеспечивающие исполнение его воли, т.е. связи по вере. "Побра-

гимство в вере" устанавливало между людьми именно такую связь.¹³

Институт побратимства в том виде, в каком он существовал до отмены права наследования побратимом, по существу явился переходным этапом к новому типу социальных отношений, основанных на связи по вере и абсолютном характере зависимости от бога. После этого события он прекратил свое существование в прежнем виде. Однако упоминания о братстве мусульман в Коране отмечаются и в предпоследней суре 9, II, относимой ко времени "прощального" паломничества Мухаммада в Мекку в 632 г. В проповеди пророка, якобы прочитанной им во время "прощального" паломничества, имеются такие слова: "...Каждый мусульманин - брат (ах) мусульманину, и все мусульмане - братья (ихва), и никому из мусульман не позволено требовать от своего брата (ах) - но лишь то, что он даст ему по доброте своей души..."¹⁴ Здесь Мухаммад ясно говорит, что и после отмены права наследования побратимом все мусульмане - братья.

Возможность установления "всеобщих" отношений побратимства была обоснована также представлением о людях, как о "сынах Адама", появившимся у Мухаммада к концу III мекканского периода - раз предок один - то все люди - родичи.

Необходимо отметить также роль, которую сыграл институт побратимства в истории пророческой деятельности Мухаммада. Известно, что первые случаи побратимства мусульман относятся к концу мекканского периода его жизни.¹⁵ В условиях все возрастающей враждебности мекканцев к пророку и его последователям Мухаммад таким образом пытался сплотить первых мусульман. После переселения пророка в Медину обязательства побратимства были призваны обеспечить единство мухаджиров и ансаров, что в тот период было чрезвычайно важно. Однако, указанные выше социально-экономические причины и массовое обращение в ислам сделало заключение индивидуальных соглашений о побратимстве практически невозможным.

Таким образом, анализ раннеисламского института побратимства по материалам Корана показывает, что его появление явилось отражением сложных социальных и идеологических процессов, проходивших в оседлой среде Внутренней Аравии начала VII в. н.э. Кровнородственные, т.е. в своей основе материальные, связи между людьми также, как и традиционные отношения покровительства, уступили место в качестве первоосновы существования человеческого коллектива общности по вере, т.е. связям идеальным, но оформленным с помощью переосмысленных традиционных институтов покровительства и побратимства. Вместе с тем, среди мусульман было закреплено

значение кровно-родственных связей в рамках индивидуальной семьи. Новые политические (а не ~~патестарные~~, как в родовом обществе) отношения по-прежнему выражались в традиционных категориях.

Хотя после отмены права наследования побратимом, представление о братстве мусульман сохранялось лишь в качестве идеологического обоснования единства мусульман, его роль в развитии социальных представлений пророка и социальной действительности того времени исключительно велика. С введением института побратимства можно говорить о первых попытках создания нового социального организма, обозначенного Мухаммадом словом умма.

Интересно, что спустя 13 веков в ходе стадильно близких процессов институт побратимства был использован в борьбе саудитов с феодально-племенной раздробленностью, имевшей целью создание единого государства в рамках Аравии. В ходе так называемого ихванского движения (1912-1930) выходили из различных племен были объявлены побратимами друг друга (ихван) и как таковые составляли ядро ваххабитской общины. Они были переселены в земледельческо-скотоводческие колонии - хиджры, а традиционная родо-племенная взаимопомощь заменялась взаимопомощью только среди ихванов. Последние были объединены принадлежностью к особому ваххабитскому толку ислама. Результатом явилось создание саудовской монархии и дополнение племенного самосознания признанием саудовского подданства.¹⁶

1. Л.В.Негря, Общественный строй Северной и Центральной Аравии в У-УП в. М., 1981, с.75.
2. Там же.
3. W.R.Smith, Kinship and Marriage in Early Arabia. London, 1907, с.13.
4. Перевод И.Ю.Крачковского.
5. См. также с.26,124, где пророк Худ назван "братом" (ах) своего народа 'адитов (см. также 46,20; 7,71,83; 26,106,142,161). В таком же значении термин ах употреблялся и в доисламской поэзии. - См. Smith, ук. соч., с.16.
6. Там же, с.15.
7. Ср. Негря, ук. соч., с.75 и I.Lichtenstaedter, Fraternisation (mu'akhat) in Early Islamic Society. - Islamic Culture, 1942, т.16, № 1, с.47-50.
8. 15,47; 2,173,219; 3,98,150,162; 59,10,11; 33,5,18; 49,10; 9,11.
9. До ислама термин хабу употреблялся для обозначения отношений покровительства. См. Smith, ук. соч., с.48, прим.3; W.M.Watt, Companion to the Qur'an, London, 1967, с.54; The Poems of 'Amr son of Qami'ah. Cambridge, 1919, № 1, 7.
10. В мединском договоре Аллах объявлялся покровителем (джар) всех членов мединской общины, которые в свою очередь являлись покровителями (джар, маула) друг друга. См. Ибн Хишам. Сира (жизн. Востенфельда), с.341-344.

11. Негря, ук. соч., с.72.
12. M.M.Bravmann, The Spiritual Background of Early Islam. Leiden, 1972, с.74.
13. В конце III мекканского периода термин уммат в Коране начинает обозначать сообщество людей, объединенных общей верой или неверием в единого бога.
14. Ибн Хшам, ук. соч., с.969.
15. Lichtenstaedter, ук. соч., с.49-51.
16. А.И.Першиц, Этнос в раннеклассовых оседло-кочевнических общностях. - В сб. Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе, М., 1982, с.175.

Е.А.Резван

ТЕРМИН ШИ'А В КОРАНЕ

(к истории понятий "секта", "религиозно-политическая группировка")

Контекстный анализ коранических терминов открывает большие возможности для изучения истоков и начальной эволюции многих социально-политических представлений раннего ислама. В частности, интересные результаты дает такой анализ при рассмотрении коранических терминов, обозначающих религиозно-политические общности.¹ Выяснение особенностей употребления каждого из этих терминов, которые зачастую понимаются и переводятся как синонимы, позволяет выявить характерные черты социальной психологии того общества, в котором возник ислам, а также роль различных социообразующих факторов в переломный период развития этого общества. Одним из таких терминов является термин ши'а.

Характер доисламского употребления производных от корня ш'у' был проанализирован Бравманом. Он указывает, что употребление в бедуинской поэзии терминов аши'а и ши'а (синонимы - ансар, вузара',² усба, рибат) связано с одним из основных социальных представлений родо-племенного общества Аравии, - с представлением о взаимопомощи в бою. Эти термины (ср. русск. соратники, сподвижники) обозначали людей, связанных обязательством оказывать друг другу такую помощь.

Термин аши'а в этом значении зафиксирован и в сафских надписях (PRAES, IV, с.644). Его рассматривают как множественное число - "соратники", а ши'а в этом случае выступает как имя собирательное и означает "группу", "общность соратников" (мн.ч. шййа). Поскольку в родовом обществе такая группа была коллективом кровных родственников, термин аши'а употреблялся и для обозначения кровно-родственного коллектива.³

Средневековые мусульманские авторы возводили значение термина ши'а к глаголу ша'а, который употребляется в Коране (24,18) в значении "разглашать"; "распространять".⁴ Европейские ученые, в частности Швалли, выдвигали предположение о том, что кораническое значение термина ши'а восходит к сиро-христианскому прототипу (си'а - "фракция", "группа").⁵

В сабейских надписях зафиксировано употребление различных производн х от корневой основы шw', соответствующей корню ши' в арабском языке. В надписях из Южной Аравии производные от этого корня, первоначально употреблявшиеся для обозначения взаимопомощи в бою, приобрели затем новое значение, связанное, по-видимому, с исполнением различного рода повинностей и обязательств, в том числе военных, перед правителем его подданными и союзниками.⁶ Термин шу' в одной из надписей (Ja 63I/14) употреблен для обозначения группы людей во главе с царским посланником, составивших посольство одного из южно-аравийских правителей в Эфиопию, т.е. группу людей, исполняющих "государеву службу".⁷ Кроме того, авторы "Сабейского словаря" отмечают, что слово ш'т имело, в частности, значение "община" и употреблялось в социальных контекстах.⁸

Термин ши'а (шййа') употребляется в Коране 9 раз⁹ в сурах II и III мекканских периодов, 2 раза употребляется форма ашй'а.¹⁰

В с.54, первой суре II мекканского периода, Мухаммад, обращаясь к мекканцам, говорит им о том, что ничто на земле не способно предотвратить кару Аллаха за отказ откликнуться на призыв его посланника. Взаимопомощь (наср) между соплеменниками - ничто перед всемогуществом Аллаха (54;44-45, см. также 34,54): "Может быть они скажут: "Мы - вместе все помощники (джами мунтасир)". Обратиться в бегство сборище^{II} ... (ал-джам')". И далее (54,51): "И погубили Мы (кад ахлакна) ваших помощников (ашй'а), но найдется ли хоть один припоминающий?" Как мы видим, термин ашй'а используется здесь, как и в доисламской поэзии, для выражения отношений взаимопомощи (наср). Он обозначает здесь группу (джам') людей, сражающихся вместе. Однако появляется новый оттенок. Важно, что эта группа людей связана не столько кровным родством, сколько общим отказом последовать за посланником Аллаха. Они объединены своим неверием в единого бога и призывают к борьбе против его пророка.

В с.37,81 после рассказа о Нухе, Мухаммад говорит: "И ведь из его же общины (ши'а) был Ибрахим". Здесь ши'а является синонимом терминов умма и милла (2,129). Первоначальное представление о характере сообщества ши'а, как о группе боевых соратников расширяется, поскольку меняется качество связей, обязательств, которые создавали сообщество. На смену обязательствам взаимопомощи в бою в качестве его основы приходит сознание связи, общности по вере. Семантический "скелет" слова, обозначающего группу, коллектив остается прежним, но его облекает новая "плоть", т.е. все отношения в обществе начинают осмысляться с религиозной точки зрения. Поскольку, по представлениям Мухаммада, пророки из века в век проповедовали одну веру, а люди искажали ее, то и общность людей, исповедующих подлинную, неискаженную веру в единого бога также становится вневременной. Религия в сознании пророка неотделима от людей, исповедующих ее. Люди становятся прежде всего носителями веры, выступающей в роли доминирующего признака, качества. Так в с.15,10, принадлежащей к III мекканскому периоду, Мухаммад говорит: "И до тебя посылали мы в общинах первых" (фи ши'а'и ал-аввалин. Ср. также 15,13; 36,30). Для Мухаммада мир людей и их история – это прежде всего мир и история религиозных сообществ. Этнические различия отступают перед различиями религиозными. В аналогичных контекстах в том же значении используются термины каум, умма, хизб (40,5), милла (2, 128-129), таифа (6,156-57).

Однако и здесь термин ши'а имеет свой оттенок значения. Если слово каум содержит в себе прежде всего представление об этнической общности, а милла и умма – об общности религиозной, то в термине ши'а заложено представление о людях, как о группе единомышленников, сторонников. Этнорелигиозная общность понимается как общность политическая.

Расхождения между "обладателями писания" и их отказ признать истинность его пророческой миссии Мухаммад объясняет тем, что первоначальная истинная религия была искажена, и единая религиозная общность распалась. Он проповедует возвращение к истинной вере (30,30-31. Ср. также 6,160): "...и не будьте из числа многобожников, [и] из тех, которые разделили свою религию (фарраку дин)¹² и стали партиями (ши'а'). Всякая группа (хизб) радуется тому, что у нее". Здесь термины ши'а и хизб фигурируют как синонимы (см. также 23,55; 40,5; 30,31; 21,92). В таком же значении может употребляться и термин фарик (3,95).

В последние годы жизни пророка в Мекке все больше начинал осознаваться факт раскола среди жителей города по религиозному признаку. Откликаясь в своих проповедях на сложившуюся ситуацию, Мухаммад говорит о том, что такое бывало и раньше. Маджаниты, отвергнув посланного к ним Шу'айба, разделились на две партии (та'ифа, 7,85). То же самое произошло и в стране Миср (28,3, см. также 28,14): "Поистине Фир'аун превознесся на земле и превратил ее народ (ахл) в партии (шайа); ослабляя одну группу (та'ифа) из них, он убивал их сынов..." Синонимами термина шайа здесь являются термины та'ифа и хизб, которыми в двух случаях (30,11; 40,31) обозначен "народ" Фир'ауна. Население страны Миср по Корану разделено на две партии в первую очередь по религиозному принципу. Поскольку представления о политическом и религиозном в древности совпадали, то и шайа здесь — религиозно-политическая группировка, партия. Позднее, уже в Медине, возвращаясь к этой теме в иных условиях, пророк будет говорить о расколе и среди "сынов Исра'ила" (2,254).

В с.6, одной из последних сур, сказанных в Мекке, когда разрыв с соплеменниками стал для Мухаммада неизбежным, он, обращаясь к ним, говорит уже о возможности войны с ними (6,65): "Скажи:

Он тот, кто может наслать на вас наказание сверху или из-под ваших ног и смешать вас в разные партии (шайа) и дать попробовать одним из вас ярость других.... " Участь язычников была predetermined. Они и шайтаны будут собраны в аду (19,69): "Потом Мы извлечем из каждой партии (шайа), кто из них был сильнейшим послушником против Милосердного" (19,70). Термин шайа, как и умма (41, 24; 46,17; 7,36-2) может обозначать сообщество не только людей, но и существ сверхъестественных. Здесь же необходимо отметить, что представление о расколе среди мекканцев может передаваться также с помощью термина фари́к (напр. 19,74).

Анализ употребления терминов шайа и ашйа в Коране дает возможность проследить эволюцию их значения. Как и в доисламской поэзии, слово ашйа означает в Коране "помощники", "соратники", а шайа (шайа) — группу людей, объединенных обязанностью взаимопомощи. Однако изменилась основа отношений между людьми в этой группе, содержание связи между ними, причины, побуждавшие их помогать друг другу. Если раньше взаимопомощь (насп) была обусловлена кровным родством или отношениями зависимости-покровительства, то теперь обязанность помогать друг друга была связана с общностью веры, с необходимостью защиты своих единоверцев. Мусуль-

мане были объявлены сначала побратимами (ах), а потом вали (покровителями) друг друга. Изменился и характер отношений покровительства среди членов мусульманской общины. Покровительство теперь было обусловлено вероисповеданием. Здесь же можно отметить, что в с.16,93-95 (ср. 9,101,118) группа ансаров, сторонников Мухаммада из Йасриба, названа термином умма, который здесь является синонимом слова ши'а.

Обращает на себя внимание синонимичность таких терминов, как умма, ши'а, милла, фарик, хизб, та'ифа, каждый из которых может обозначать разные типы человеческих сообществ и в ряде случаев заменять другие термины этого ряда. Причем каждый из этих терминов отличался от другого не только по содержанию, но и по своей функциональной роли, связанной с тем, какой аспект социальных отношений передавался с их помощью. Термин ши'а мог употребляться для обозначения и небольшой политико-религиозной группы (секты), и целого "народа", который в этом случае рассматривается в качестве политико-религиозного сообщества.

Чаще всего в качестве синонимов термина ши'а выступают термины фарик и та'ифа. Первоначально они употреблялись для обозначения людей, отделившихся, выделившихся из большого сообщества (каум, милла) по религиозному признаку. По мере роста числа мусульман эти термины начинают употребляться и для обозначения этнорелигиозного сообщества в целом, но в этом значении вытесняются термином умма, который становится основным термином для обозначения мусульманской общины. В мединских сурах термины фарик, та'ифа, 'усба обозначают, прежде всего, небольшие группы противников Мухаммада либо среди иудеев, либо среди самих мусульман (мунафики).

В историческом предании о первых десятилетиях после смерти Мухаммада термин ши'а широко употреблялся для обозначения политических группировок. Так, с его помощью обозначались и сторонники халифа 'Усмана (ши'ат усманийя), и люди, считавшие, что право на власть в мусульманском государстве должно принадлежать зятю и двоюродному брату пророка - 'Али [ши'ат Али]. Такое употребление термина ши'а соответствует его значению, зафиксированному в Коране, и, как нам кажется, подтверждает наши выводы.

Религиозное обоснование политических разногласий привело в конечном итоге к возникновению толка в исламе, принявшего наиболее распространенное наименование группы сторонников халифа 'Али.

Можно ли утверждать, что кораническое значение термина ши'а

отражало семантику этого слова только в языке жителей Внутренней Аравии и не испытало влияния словоупотребления, существовавшего в языках более развитых соседних народов? По-видимому, такая связь существовала, на что указывает редкость формы ши'а в языке доисламской бедуинской поэзии.¹³ В то же время необходимо отметить, что усвоение арабским языком слова ши'а в кораническом значении опиралось на лексические ассоциации.

Бравман указывает,¹⁴ что термин ши'а в сочинениях арабских историков, посвященных борьбе различных направлений в исламе в первые десятилетия после смерти Мухаммада употребляется в контекстах, свидетельствующих о сохранении представления о взаимопомощи в бою, заключенном в этом термине.

В заключении необходимо отметить, что появление представления о новой общности людей, обозначаемой в Коране, в частности, термином ши'а, было вызвано социальными и идеологическими процессами, имевшими место в Аравии, где кровно-родственные связи внутри племен и больших родов ('ашира) теряли свое абсолютное значение и возникали новые социальные связи, обусловленные новым этапом развития общества.

1. Умма, милла, хизб, ши'а, та'ифа, фариқ, 'усба, фи'а, ширзима.
2. M.M.Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam*. Leiden, 1972, 73, 222. Термину вазир посвящена специальная работа Бравмана (там же, 220-226). Он связывает значение этого термина с общесемитской корневой основой 'зр, имевшей значения "опоясываться (мечом)", "готовиться к бою", "помогать в бою". К этим же представлениям восходят и значения терминов 'усба и рибат, также засвидетельствованные в Коране. Рассматривая два имеющих случая употребления термина вазир в Коране (20,30; 25,37), где Харун назван вазиром Мусы, Бравман приходит к выводу, что значение этого термина в Коране восходит к его употреблению в доисламской бедуинской поэзии, но приобретает новый оттенок. Помощь, оказываемая Харуном Мусе, состояла в "пропаганде его дела и учения".
3. *The Muffaddaliyat*, Ed.by Ch.J.Lyall. Oxford[1921, № 35,12; № 105,15.
4. A.Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Baroda, 1938, 190-191.
5. Fr.Schwally, *Idioticon des christlich-palastinischen Aramaisch*. Giessen, 1893, 61. См. также Jeffery, *Vocabulary*, 191.
6. A.F.L.Beeston, *Warfare in Ancient South Arabia*. London, 1976, 17, 70, прим.19; он же: *Notes on Old South Arabian Lexicography IX*. - *Le Muséon*, 88 (1-2), 133.
7. Он же: *Warfare*, 26. Бистон переводит термин шв' английским staff "сотрудники".
8. A.F.L.Beeston, M.A.Ghul, W.W.Muller, J.Ryckmans, *Sabaic Dictionary*, Louvain - La - Neuve - Beyrouth, 1982, 137. Однако, по

мнению А.Г.Лундина, в указанных в словаре текстах такое значение слова шт не прослеживается.

9. Во 2 мекканский период - 2 раза: 37,81/50; 19,70/58. В 3 мекканский период - 7 раз: 30,31/74; 28,3,14-2/79; 15,10/84; 6,65,160/89.
10. 54,51/49 (2 мекканский период); 34,54/85 (3 мекканский период).
11. За исключением перевода рассматриваемых терминов мы почти всюду придерживаемся перевода И.Ю.Крачковского.
12. Синонимом термина дин в этом случае является термин умма в значении "вера", "религия" (23,51-52; 21,89-91).
13. Бравман в цитируемом сочинении (см. прим.1) не приводит примеров из доисламской поэзии, в которых присутствовала бы форма шт а. Нам также не удалось ее обнаружить. В то же время случаи употребления слова ашт а довольно многочисленны (См. прим.2, а также Диван 'Ади-ион Зайд ал-Ибади. Сост. Мухаммад Джаббар ал-Му'айбад, № 126,3).
14. Bravmann. Background, 72-73, прим.1.

И.Ф.Фихман

ДРЕВНЕЙШЕЕ ПОРУЧИТЕЛЬСТВО ЗА ПРИПИСНОГО КОЛОНА

Среди разных типов документов, в которых упоминаются адскрипции - энапографы (*coloni adscripticii*, *enapographoi georgoi*) для нас наибольший интерес представляют поручительства за адскриптивных.¹ К типу известных поручительств² недавно прибавился еще один текст - P.Wash. Univ., I, 25 (Окс., 530 г.),³ который по ряду причин заслуживает внимание исследователей. К сожалению, текст сохранился неполностью. Нет конца, текст обрывается на обязательствах поручителя, да и в самой сохранившейся части документа имеются досадные лакуны.

На основе сохранившейся части текста, можно прийти к выводу, что документ принадлежит к типу поручительств "пространного типа", что в нем идет речь о взятии на поруки колона, оказавшегося в тюрьме.⁴ Поручитель берет на себя обязательство, что колон будет постоянно пребывать в имении, очевидно, с членами своей семьи и будет выполнять все обязанности, вытекающие из его статуса энапографа,⁵ в случае же невыполнения этих обязательств поручитель, вероятно, обязывался либо сам их выполнять, либо возместить крупному землевладельцу понесенный им ущерб.⁶ Тем не менее, при всей кажущейся стереотипности документа, он содержит ряд особенностей, на которых следует остановиться подробнее.

1. Все известные до сих пор поручительства за адскриптицев охватывали период с 568 г. (P.Lond., III, 778) и по 613 г. (P. Ох., XVI, 1979, PSI, I, 62). Таким образом наш текст является самым древним из всех известных поручительств за колонов, а сама длительность времени применения практики поручительств за адскриптицев увеличивается почти в два раза: с 530 г. до 613 г., то есть 83 года вместо 45 лет.

2. Львиная доля известных до сих пор поручительств принадлежит к архиву Апионов, несколько - к архивам Флавия Анастасия и других крупных землевладельцев. Наш текст содержит поручительство, выданное комиту Флавию Фиваммону, он же Ламонсон, сыну покойного Аммониа́на, то есть ранее не известному крупному землевладельцу. Судя по формуле *geouchôn entautha*, а не *geouchôn kai entautha tē lampra* Охурхугхитон полеи, он владел землей только в Оксиринхском номе.⁷ О том, что его владения были не особенно обширны, говорит и отсутствие административного центрального аппарата. Поручительство выдается ему лично, а не через представляющего его административного работника. В поручительстве говорится и о владении Флавия Фиваммона - эпкии Калаэ, который также не упоминался ранее.

3. В роли поручителей обычно выступают один человек, иногда два или несколько человек, но это всегда мужчины. В данном тексте впервые в роли поручителя выступает женщина. Хотя в Египте женщины довольно часто выступали в разного рода документации в сопровождении юридического представителя, так называемого *kyrios*, а не самостоятельно, наличие такого представителя, как было доказано Р. Таубеншлатом, было далеко не всегда обязательно, во всяком случае при заключении частных сделок. Поэтому, то обстоятельство, что в роли поручителя выступает женщина, не должно особенно удивлять. Но мы имеем дело не просто с женщиной-поручителем. Она мать адскриптика, которого берет на поруки. И в этом нет ничего удивительного. По всей вероятности, среди поручителей находились и близкие родственники адскриптицев - поручаемых, ведь родственники были более других заинтересованы в освобождении из тюрьмы адскриптика, да и адскриптицию было легче обратиться с просьбой о взятии на поруки к родственникам чем к посторонним. Но до сих пор в папирусах не было прямых указаний на родственные связи поручителя с поручаемым.

4. Обычно принимался на поруки один или несколько адскриптицев, но только адскриптиции, а не члены их семей (жены, дети). Прав-

да, фактически имелись в виду и те и другие, поскольку без семьи адскриптиций был неполноценным работником, к тому же непрочно привязанным к имению. Поэтому в ряде поручительств обязанность поручителя обеспечить постоянное пребывание адскриптиция на месте уточняется: "с его детьми и женой и со всем его имуществом".⁸ Имеется это указание и в нашем тексте, но оно вставлено не в той части, в которой говорится об обязанности адскриптиция постоянно пребывать в имении, а до этого, там, где указывается, кого берут на поруки. В дальнейшем, однако, имеется в виду только адскриптиций. Возможно, это более ранний вариант формуляра или просто отклонение от формуляра. Принципиального значения это отклонение не имеет.

5. Документ – поручительство за адскриптиция. В строке, где сообщались данные о нем (стк. 10) лакуна в ± 25 букв (по подсчетам издателя), поэтому мы не знаем, имелось ли там обычное уточнение *enapographos autês geôrgos* (скорее всего нет, места мало), но о его статусе свидетельствует уже упомянутое выше обязательство выполнять все, что касается *to autou ptoôron êtoi tên tou enapographou tuchên*. Нет и данных о статусе матери – поручительницы. И в соответствующем месте имеется лакуна (см. стк. 5-6): *Aurelia Nonna [thyga/têr Phoibammôn/o/s tou kai K mêtros ... ennei pougraph ()*. Поскольку сын – адскриптиций, то оба родителя, или по крайней мере один из них должен был быть адскриптицием.

Браки между свободной женщиной⁹ и адскриптицием, с согласия или без согласия господина, были, судя по частоте законодательных постановлений об этих браках, довольно распространенным явлением. Смешанные браки создавали много неудобств и проблем, как для господ, так и для властей, поскольку обязательно вставал вопрос о статусе детей, а также о правах господина на свободную, ставшую женой адскриптиция. Документ датируется 530 г., то есть хронологически он предшествует дошедшему до нас законодательству Юстиниана о смешанных браках адскриптициев со свободными женщинами (531-540 гг.).¹⁰ Более того, поскольку адскриптиций, которого мать берет на поруки, несомненно совершеннолетен, то он родился еще во время царствования Анастасия (491-518 гг.), а может быть еще раньше.

Соответствующее законодательство о браке между адскриптициями и свободными до нас не дошло, возможно, что еще не ощущалось в нем острой необходимости, законодательные предписания о смешанных браках, точнее о браках между лицами с разным и неравным статусом, однако, сохранились. Это законодательство было далеко не всегда

последовательным, что объяснялось разной заинтересованностью государства в лицах того или иного статуса, которая к тому же варьировалась в зависимости от условий места и времени. Но при всех колебаниях, в основном действовало правило, что свободная женщина, обладающая более высоким статусом, теряла его, а дети унаследовали новый статус матери. Это, собственно говоря, распространение на другие категории зависимых лиц основного положения SC Claudianum, относящегося, как известно, к рабам.

О том, что этот подход применялся к бракам между адскрипцией и свободной свидетельствует сам Юстиниан, формально отменивший SC Claudianum. Если в C.J., VII, 24, 1 (531-534 гг.) он еще говорит о *servi vel adscripticii*, которые полагают, что могут себе безнаказанно позволить *tale concubium* (т.е. брак со свободной), то в параллельной конституции на эту же тему (C.J., XI, 48, 24) он упоминает уже только о браке адскрипции со свободной женщиной. В обеих конституциях указывается, что женщина и дети от брака сохраняют свободный статус, но в то же время господину предоставляется право, лично или через начальника провинции, расторгнуть этот брак. Не вдаваясь в рассмотрение дальнейшего законодательства Юстиниана о таких браках, отметим, что имеются только две возможности толкования приведенного выше постановления Юстиниана: а) Юстиниан зафиксировал существовавшее до него право. В таком случае мать должна была сохранить свой свободный статус, а сын ее его получить. Между тем, сын — адскрипционный, следовательно мать не была свободной женщиной до брака. б) Юстиниан изменил действовавшее до него законодательство, опирающееся на аналогии с SC Claudianum, то есть по доюстиниановскому законодательству свободная женщина, вышедшая замуж за адскрипцию, сама становилась адскрипцией и дети тоже.

Таким образом, какую бы точку зрения мы не приняли, мать (поручитель) была адскрипцией либо с самого начала (до вступления в брак) либо стала адскрипцией в результате вступления в брак. Поручители — адскрипции засвидетельствованы в дошедших до нас поручительствах, ^{II} поэтому поручитель адскрипция вполне вписывается в известную нам картину. Но, быть может, соответствующее указание имеется в тексте? Если в конце стк. 6 заменить "υ" на "γ", то вместо $\pi\alpha\rho\upsilon\rho\alpha\varphi$ () можно было бы восстановить $\epsilon\gamma\alpha\rho\gamma\alpha\varphi$ (), но отсутствие в издании фотографии папируса не позволяет настаивать на этом предположении.

Надеемся, что приведенный выше разбор текста раскрыл некоторы

существенные его особенности и показал его значение для изучения поручительств за приписных колонов.

1. О поручительствах за приписных колонов см. I.F.Fikhman, *Les cautionnements pour les coloni adscripticii*. - "Proceedings of the XVI International Congress of Papyrology", Chico, 1981, с.469-477. (American Studies in Papyrology, 23).
2. Список поручительств см. там же, с.470.
3. См. Washington University Papyri I: Non Literary Texts (Nos. 1-61) ed. by V.B.Schuman, /Chico, 1980/ (American Studies in Papyrology, 17).
4. Неизвестно, имеется ли в виду Оксиринхская городская тюрьма или частная тюрьма крупного землевладельца. См. подробнее: I.F.Fikhman, *Une caution byzantine pour des coloni adscripticii*: P.Oxy., VI 996. - "Miscellanea Papyrologica". Firenze, 1980, с.76 (комм. к стк. I7-I8); И.Ф.Фихман, P.Oxy., VI, 996: Поручительство за приписных колонов. - "Византийский Временник", LXXIII (1981), с.169-170 (комм. к стк. I7-I8).
5. Об этой формуле и других описаниях обязательств адскриптициев см. Fikhman, *Les cautionnements*, с.474-477 и И.Ф.Фихман, Были ли обязаны барщиной египетские колоны - адскриптиции? - "Klio", LXXIII (1981), с.605-608.
6. Принимая во внимание, что поручитель - женщина, штрафная клаузула предусматривала скорее всего выплату денежной суммы в качестве возмещения ущерба.
7. См. И.Ф.Фихман, Оксиринх - город папирусов. М., 1976, с.49, 70-72, 83, 84.
8. Подробнее: Fikhman, *Les cautionnements*, с.475 (там же, прим. 30 ссылки на источники).
9. Под "свободной женщиной" (*mulier libera*) следует понимать не юридически свободную женщину вообще (в противовес рабине), а женщину, не принадлежащую к числу энапографов, не отягощенную обязанностями, связанными с этим статусом. С точки зрения дихотомической классификации на свободных и рабов, адскриптиции принадлежали к первым.
10. См., например: D.Eibach, *Untersuchungen zum spätantiken Kolonat in der kaiserlichen Gesetzgebung unter besonderer Berücksichtigung der Terminologie*. Diss. Köln, 1977, с.171-181.
11. См.: Fikhman, *Les cautionnements*, с.473, прим. I8-20.

О.Б.Фролова

ОБЫЧАЙ КРОВНОЙ МЕСТИ В АРАБСКИХ НАРОДНЫХ МАВВАЛЯХ

В жизни арабов древние законы, связанные с родственными узами по крови и восходящие исторически к периоду родо-племенных отношений, играют значительную роль до настоящего времени. Эти зако-

ны до сих пор определяют важность степени родства, которое строится на отцовском праве и приоритете мужчины в семье. Эти законы заставляют придерживаться обычая кузенного брака, требуют избегать позора, прежде всего из-за нарушения женщиной законов чести и обязывают осуществлять кровную месть. Несмотря на наблюдаемую в XX в. детрибализацию у арабов, старинные племенные обычаи продолжают соблюдаться: так, по свидетельству египетской статистики, за последние 40 лет в Верхнем Египте более 90 тысяч чел. погибли в результате кровной мести.¹ Эти явления находят естественное отражение в фольклоре – в народных песнях и сказаниях. Следование обычая кровной мести в настоящее время это не просто и не только слепое его соблюдение, оно очень часто носит социальный характер. На это обращал внимание известный египетский фольклорист и общественный деятель Ахмед Рушди Салих, когда писал: "Возьмем, например, обычай [кровной] мести, мы обнаруживаем, что он проявляется в виде защиты власти, включая и защиту привилегий гражданских и духовных. Те же, кто не обладает ни властью, ни привилегиями, очень редко прибегают к [кровной] мести".²

Несмотря на пристальное внимание, в настоящее время, к арабскому фольклору, специальных исследований о песнях, посвященных кровной мести, не существует. Между тем такие песни представляют интерес и как образцы устного народного творчества, и как источник этнографических и исторических знаний, и как произведения, в которых отражаются общественные условия жизни народа и его стихийный протест против социальной несправедливости. Настоящая статья имеет целью проанализировать различные варианты одной из старинных песен о кровной мести – мавваль об Адхаме аш-Шаркави. Это наиболее яркое произведение такого рода, пользующееся большой популярностью среди народа, его исполняют самые знаменитые народные певцы Египта, такие как Мухаммед Таха, Мухаммед Рамадан ал-Махаллави, Мухаммед Рушди и др.

Ахмед Рушди Салих приводит текст мавваля об Адхаме аш-Шаркави так, как он слышал его в родной деревне, находящейся в центральной части Верхнего Египта.³ История Адхама в этом варианте выглядит таким образом: 13-летним подростком Адхам отправляется из родной деревни в город учиться в школе; когда ему исполнилось 18 лет, из деревни приходит весть – убит брат его отца. Юноша сразу же возвращается домой, расспрашивает об убийце, узнает, что он в тюрьме, врывается в дом обидчика и убивает его сына и еще троих мужчин, что там были. После этого Адхам оказывается в тюрьме, но и здесь

его не покидает мысль найти и уничтожить убийцу дяди; он расспрашивает окружающих, кто они и за что попали в тюрьму, в конце концов обнаруживает обидчика и добивается его смерти. Власти приговаривают Адхаму к смертной казни, но его родственники дают взятку и смертная казнь заменяется заключением, из которого Адхаму удается бежать. Он неоднократно проводит власти, которые его разыскивают, однако в одной из схваток его убивают. Социальная направленность в этой песне ясно не выражена, лишь некоторые детали, например, фраза: "Адхам собрал 2000 людей",⁴ свидетельствуют, что он не был одинок в своей борьбе и сумел чем-то привлечь к себе людей. Социальные мотивы более четко выступают в варианте народного поэта Египта, суфия шазилитского толка, Ибрахима Сулеймана аш-Шейха. Адхам в его песне — это герой, который борется против властей, против мамура (начальника уезда) и старосты деревни. Например, захват оружия Адхамом описывается так: переделался Адхам начальником полиции и отправился добывать порох и оружие, вошел к мамуру, как лев, безо всякого почтения и крикнул: "Эй, голова, где стража и где твои солдаты? Построй их! Мы заберем у них оружие и дадим новое, что прибыло и более подходит вам. Давай также и оружие старосты. Да поторапливайся! Это правительство решило улучшить ваше положение". Смелый парень сумел провести мамура, посмеяться над ним и забрал у него оружие, сунув какую-то казенную бумагу. А оружие роздал своим людям.⁵

Вариант маввала об Адхаме аш-Шаркави по тексту народного поэта Махмуда Исмаила Гяда⁶ относится к периоду после египетской революции 1952 г. В нем с предельной ясностью показана социальная направленность борьбы Адхаму, как антифеодального бунта. В песне говорится, что в деревне Адхаму был жестокий паша, который принуждал всех жителей бесплатно работать на его земле, поработав всех от мала до велика, а тех, кто ему противился, он подвергал суровому наказанию. Люди в деревне страдали от его несправедливости, а свобододолюбивых он просто убивал, от его пули пал и дядя Адхаму. Решив мстить, Адхам открыто заявляет друзьям, что будет "служить и своей семье, и своей стране", он подчеркивает, что в его семье "все люди свободные".⁷

Мавваль об Адхаме, таким образом, посвящен борьбе против феодального гнета. Однако, в нем происходит идеализация старины, воспеваются родо-племенные отношения с их вольницей, которые противопоставляются обществу феодального угнетения. В форму исполнения обычая кровной мести у арабов может облекаться и антиимпериали-

листическая и политическая борьба, о чем свидетельствуют иракские песни цикла "Агани Личмен", направленные против англичан и возникшие в 1920 г., когда в ходе национально-освободительной борьбы был убит английский губернатор Личмен, и "Дар сеййид малмуна" о свержении ненавистного народу режима Нури Саида в 1958 г.⁸

Мавваль об Адхаме аш-Шаркави можно классифицировать как историческую разбойничью песню, в которой отражаются стихийные выступления народа против феодального гнета и социальной несправедливости. Разбойничьи арабские песни известны – это заджали Ибн Аруса, египетского разбойника конца XVIII в., который в конце жизни раздал все накопленные богатства бедным. Это песни о нем или в подражание ему и приписываемые ему. А в 60-е гг. нашего века – это песни о Саффахе (проливающим кровь). В частности, мавваль о Саффахе Ибрахима Сулеймана аш-Шейха, который поет его в назидание молодым – о том, к каким печальным последствиям приводит беспутная жизнь. Мавваль о Саффахе отражает реальные события бандитских убийств и грабежей, которые держали в страхе жителей Египта в 1960–1961 гг.

Разбойничьи арабские песни отражают исторические события жизни страны, зачастую борьбу народа против угнетения. Песни о кровной мести, идеализируя старину, выражают протест народа против феодальных отношений. Несомненно, эти песни являются важным и интересным историческим источником.

-
1. Египетская пресса сообщает. – ААС, 1979, № 2, 40
 2. Ахмад Рушди Салих, Ал-адаб аш-ша'би /Народная литература/. Каир, б.г., 146.
 3. Там же, 147–148; Ахмад Рушди Салих, Фунун ал-адаб аш-ша'би /Жанры народной литературы/. Каир, 1956, ч.2, II4–II6.
 4. Там же, II5.
 5. Ибрахим Сулейман аш-Шейх, Мин кулли балад маввал /Из каждого селения – мавваль/. Каир, б.г., 10.
 6. Махмуд Исмаил Гяд, Маввал Адхам аш-Шаркави. – Ахдас агани мутриб аш-ша'б Мухаммад Рушди. Каир, б.г., 2 и сл.
 7. Там же.
 8. Об этих двух песнях сообщил нам гражданин Ирака, канд. искусствоведения Фейсал Ибрахим в мае 1979 г. Ср. также: М.Н. аль-Дурри. Иракские народные пословицы и поговорки (Идейно-художественный анализ). Автореф. дисс. М., 1979, 14.

К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ОБЩЕСТВЕННОЙ СТРУКТУРЫ ГОСУДАРСТВА МАДЖАПАХИТ (1293-1527 гг.)

Основными источниками по изучению социального положения различных слоев маджапахитского общества служат средневековая яванская поэма-хроника "Нагаракертагама"¹ ("История великой династии"), созданная в 1365 г. высшим буддийским священнослужителем Маджапахита Надендрой; и памятник маджапахитского права "Кутара-Манава"², введенный в научный оборот лишь в 60-х годах XX века индонезийским ученым Сламетмульоно.³

По материалам "Нагаракертагамы" и свода законов "Кутара-Манава" маджапахитское общество предстает как общество со сложной социальной структурой, с наличием большого числа социальных групп. Обстоятельством, еще более осложнявшим общественную структуру в Маджапахите, было существование кастовой системы.

В правовом отношении все члены маджапахитского общества подразделялись, в первую очередь, на лично свободных и лично несвободных различных категорий. Лично свободные, согласно своему общественному положению, образовывали три высших варны (тривангса): брахманов, кшатриев и вайшьев, а лично несвободные — варну шудров. Также в Маджапахите существовала общественная категория лиц, стоящих ниже шудр, которых общество не рассматривало как своих членов. В четвертой строфе 81-ой песни "Нагаракертагамы"⁴ эти лица носят названия чандалов, млечьев и тучьев. Чандалы были заняты презираемыми общественным мнением работами — исполняли обязанности похоронной прислуги, палачей и мусорщиков. Прикосновение к чандалам или же родство с ними, хотя бы и отдаленное, низводило представителя высших варн до положения самого чандала.

Под млечьями в Маджапахите понимались инородцы. Так, арабские, китайские и индийские купцы, жившие в портовых городах Явы, рассматривались как млечьи.

Тучьи — это лица, совершившие преступления: убийцы, воры и грабители.

Как уже говорилось, лично свободные в Маджапахите образовывали три высших касты. Варну брахманов составляли священнослужители двух сосуществовавших в Маджапахите религий: индуизма и буддизма. Круг обязанностей представителей брахманской варны был строго очерчен. Им предписывалось совершать все религиозные церемонии и обря-

ды, такие как освящение воды, освящение земли для строительства храмов, проведение похоронных церемоний. Они были обязаны сохранять в порядке все культовые сооружения на Яве, осуществлять контроль за работами на принадлежащих монастырям и храмам землях. Брахманы ведали и вопросами правосудия. Согласно третьей строфе 10 песни "Нагаракертагамы"⁵, высшие индуистский и буддийский священнослужители Маджапахита Брахмараджа и Надендра являлись главными судьями государства. На брахманах лежала обязанность и по проповеди религии в отдаленных районах Маджапахита, причем одновременно с этим им полагалось взимать налоги с населения этих районов в пользу правителя.

В этом отношении брахманы тесно смыкались и с представителями второй высшей касты — кшатриями. Варну кшатриев образовывали непосредственно правитель Маджапахита, его ближайшие родственники, чиновники бюрократического аппарата, военачальники, то есть представители правящего эксплуататорского класса.

Вся полнота светской и духовной власти находилась в руках монарха, носившего титул махараджа, бхатара, бхатара прабху. Он же юридически считался собственником всей земли в Маджапахите.

Кровные родственники правителя с титулом бхре занимали основные посты в государстве. Они назначались наместниками в вассальные Маджапахиту области, ставшие провинциями и округами империи. Ближайшие родственники монарха являлись членами королевского совета, который принимал самые важные государственные решения.⁶

Структура бюрократического аппарата и обязанности чиновников, ведавших различными отраслями администрации, были строго регламентированы.

В Маджапахите четко выделялись три категории чиновников — махамантри, мантри туа и мантри муда, то есть великие, старшие и младшие министры. Чиновники старших рангов (махамантри и мантри туа) имели титул ракриан. Чиновники низшего ранга (мантри муда) — титул ария.

Чиновничьи посты получали лишь представители аристократии и знати. Об этом свидетельствуют их родовые титулы: днах, указывающий на принадлежность к правящей династии, и пу — на принадлежность к знати.

Все чиновники получали за свою службу временные земельные пожалования — земли "в кормление", но не являлись собственниками земли. Они имели лишь право пользоваться доходами с земли. Однако в дальнейшем знать и бюрократия, имевшая должностные пожалования,

добивалась пожизненного пользования землей, а затем и наследственного владения ею.

Лично свободные простолюдины, крестьяне-общинники, ремесленники, купцы образовывали варну вайшьев. Община в Маджапахите являлась главной экономической единицей. Оставаясь лично свободными, крестьяне были привязаны к общине как по традиции, так и по экономической необходимости. Они получали землю от общины. Вместе с тем в Маджапахите активно протекал процесс расслоения крестьянства. Это было связано с постепенным сокращением числа свободных земледельческих общин в результате подчинения их государством или же отдельным лицам, а также с дифференциацией самих крестьян, то есть с появлением владельческого крестьянства, обладавшего наследственным правом распоряжаться землей, и арендаторов, обрабатывавших земли крупных землевладельцев.

Крестьянство в Маджапахите подвергалось тройной эксплуатации: со стороны государства (рент-налог, строительство дорог, ирригационных сооружений, храмов), крупных земледельцев и, наконец, сельских старост-буйютов, выделившихся из крестьянско-общинной среды. Безусловно, кастовая система в Маджапахите не была чем-то неподвижным. Напротив, она все время подвергалась изменениям, которые являлись результатом эволюции социальных связей в самом обществе.

Так, отчетливо прослеживается связь между варнами брахманов и кшатриев. Мы в праве говорить о совпадении общественных функций священнослужителей и чиновничества — составных частей эксплуататорского класса. Одновременно в процессе расслоения крестьян-общинников образовывалась сельская верхушка — буйюты, которые становились нижним звеном бюрократического аппарата и тем самым тесно смыкались с кшатриями. Уменьшение числа свободных крестьян-общинников вело и к возникновению групп, близких по положению к лично несвободным, а иногда приводило к переходу крестьян в число несвободных, то есть в варну шудров.

Как уже отмечалось, лично несвободные в Маджапахите образовывали варну шудров. По свидетельству "Натаракертагамы" и кодекса "Кутара-Манава", главной составной частью этой варны были рабы.

Принципиальной особенностью, отличавшей раба от свободного, было отсутствие права раба на свою личность. Как писал Маркс: "В условиях рабства работник принадлежит отдельному особому собственнику, являясь его рабочей машиной. Как совокупность проявлений силы, как рабочая сила, он является вещью, принадлежащей другому..."⁷

Также особенностью рабского состояния было отсутствие права раба на результаты своего труда.

Рабы в Маджапахите не представляли собой однородную социальную группу. Согласно кодексу "Кутара-Манава"⁸, рабы подразделялись на четыре категории:

- 1) рабы из военнопленных — двайахерта;
- 2) рабы по рождению — грехайя;
- 3) лица, ставшие рабами ради пропитания, — бхактадаса;
- 4) долговые рабы — дандадаса.

Как видно, в основе этой классификации лежали условия порабощения или приобретения раба. Хотя источник и не содержит этих сведений, но можно предположить, что рабы различались и по другим признакам, а именно по принадлежности (государству, частным лицам, монастырю) и использованию (слуги, подсобные рабочие и т.д.).

Труд лиц рабского состояния в Маджапахите использовался преимущественно в домашнем хозяйстве. Термин "кавула", обозначающий лично несвободное лицо, в первую очередь означает "слуга", "подчиненный" и лишь в последнюю очередь "раб".

Подводя итог анализу сведений, содержащихся в "Нагаракертагаме" и своде законов "Кутара-Манава", можно сделать вывод, что социальная структура маджапахитского общества соответствовала уровню производительных сил в государстве и представляла собой сложный социальный организм.

-
1. Единственный экземпляр "Нагаракертагамы" был обнаружен в 1894 году на острове Ломбок к востоку от Бали. Введен в научный оборот голландским исследователем Х. Керном. Перевод источника сделан по: T.G.Th. Pigeaud, *Java in the 14 Century. A Study in Cultural History. The Nagarakertagama by Rakawi Prapahca of Majapahit*, 1365 A.D., vol.3, the Hague, 1960; Slametmulyana, *Nagarakertagama dan tafsir sedjarahnya*, Djakarta, 1979.
 2. Законник "Кутара-Манава" был обнаружен на Бали в 1885 г. Содержит 271 статью, которые подразделяются на 19 тематических разделов. Перевод сделан по: Slametmulyana, *Perundang-undangan Majapahit*, Djakarta, 1967.
 3. См. Slametmulyana, *Perundang ...*
 4. Pigeaud, *Java ...*, p.85.
 5. Ibid, p.12.
 6. Ibid., p.74.
 7. К.Маркс, *Экономические рукописи 1857-59 гг.*, т.46, ч.1, с.453-454.
 8. Slametmulyana, *Perundang...*, hal. 68.

СЫЧУАНЬСКИЙ МЯТЕЖ 1207 Г. И ЕГО МЕСТО В ОТНОШЕНИЯХ МЕЖДУ ГОСУДАРСТВАМИ ЮЖНОЙ СУН И ЦЗИНЬ В НАЧАЛЕ XIII В.

Сычуаньский мятеж 1207 г. — малоизвестная страница истории Китая в период Южной Сун. Доступные источники, к сожалению, не позволяют всесторонне исследовать весь комплекс вопросов, связанных с историей мятежа.¹ Предлагаемое сообщение касается лишь места, которое он занял в военно-политических отношениях Китая и чжурчженской империи Цзинь.²

Мятеж, известный также как Усинский (Синчжоу, где он вспыхнул, иначе назывался Усин), оказался возможным вследствие ослабления центральной власти и роста феодального милитаризма в южно-сунском Китае /Ю, с.12—23/. Семья У, благодаря заслугам знаменитых У Цзе и У Линя в антицзиньском сопротивлении 1130—1163 гг. снискавшая славу и доверие сычуаньского населения, постепенно превратилась в клан милитаристов, распоряжавшихся "домашней" армией и диктовавших свою волю местной администрации. Сунский двор все более терял контроль над ситуацией, по словам современника, "туловище было уже не в состоянии двигать столь крупным хвостом"/2, с.3249/.

В конце XII в. внук У Линя, честолюбивый, лишенный патриотизма У Си задумал отделить Сычуань от южносунского Китая и создать собственную империю Шу. Понимая, что сунское правительство не допустит этого, он решил опереться на империю Цзинь, которая ценой определенных уступок со стороны У Си могла бы взять Шу под свое покровительство.³ У Си, очевидно, не пугала участь марионеточного государства Ци, созданного цзиньцами на китайской земле в 1130 и поглощенного ими в 1137 г., которая могла постигнуть и Шу. Возможно, на первых порах он рассматривал цзиньский протекторат как вынужденный шаг на пути к полной независимости Шу в ходе прогрессирующего ослабления Цзинь.

Конечно, замысел У Си был проблематичен, коль скоро грозил крупным военным конфликтом между Сун и Цзинь, к которому цзиньцы в то время не были готовы. Он обрел реальные черты, когда сунский временщик Хань Точжоу под лозунгом возврата захваченных цзиньцами китайских земель повел в начале XIII в. подготовку к войне с Цзинь. Поддержав его планы, У Си добился безраздельной власти в Сычуани и стал активно вербовать сторонников мятежа, к которому теперь его подталкивали и цзиньцы.⁴

Война Кай-си⁵ началась в июне 1206 г. У Си сразу же предложил цзиньцам передачу сычуаньских округов Сихэчжоу, Цзечжоу, Чэнчжоу, Фэнчжоу в обмен на провозглашение его ваном царства Шу и в ожидании ответа не начинал наступления на западе. Правители Цзинь согласились на его условия и даже заготовили указ о подвассальном Шу, но выжидали момента, когда мятеж принесет им наибольшую стратегическую выгоду. У Си также не мог выступить немедленно, ибо патристический подъем в Сычуани в начале войны с Цзинь лишил мятеж поддержки со стороны населения и войск. В августе-октябре У Си даже вел боевые действия против Цзинь, но заведомо неудачно, чтобы не раздражать противника, но вызвать ухудшение обстановки в Сычуани и антисунские настроения, которые облегчили бы осуществление мятежа.

Когда цзиньские армии в ноябре 1206 г. перешли в контрнаступление, У Си, возможно, не без тайного сговора с противником, стал отводить свои войска, лишая поддержки сопротивлявшихся врагу военачальников. Вторжение цзиньцев в Сычуань, преследовавшее, прежде всего, их собственные стратегические цели, было на руку У Си и дало ему возможность представить мятеж как единственное средство спасти Сычуань от дальнейшей оккупации противником, вывести ее из войны, избавить население от страданий. Оно позволяло решить и проблему передачи Цзинь 4-х вышеупомянутых округов, которая была бы встречена сычуаньцами враждебно. Теперь передача выглядела как следствие гибельной для Сычуани политики сунского правительства и как неизбежная в сложившихся обстоятельствах мера: У Си вынужден отдать противнику то, чем он уже завладел.

Откровенный отказ от борьбы с цзиньцами в конце 1206 г. уже не оставлял у сычуаньцев сомнений в предательстве У Си. Он не мог откладывать выступление, хотя его надежды на перемену настроений в Сычуани не оправдались. С другой стороны, мятеж только теперь становился важным фактором военно-политической стратегии цзиньцев, способным восполнить уже обозначившуюся утрату ими наступательной инициативы, ускорить захват Сянъяна,⁶ упрочить их позицию на мирных переговорах, которых искали обе сражавшихся державы. В середине января 1207 г. У Си "получил от цзиньцев указание восстать в Шу"/2, с.3251/.

22 января У Си в Синчжоу объявил о неподчинении Южной Сун. Его поддержали некоторые преданные военачальники и местные бюрократы. Население вначале встретило мятеж безучастно, армия в ос-

новном осталась верной своему командиру. Цзиньцам были посланы знаки вассального подчинения Шу.

Стремясь выиграть время для упрочения нового режима, У Си все усилия направил на создание в Сычуани своей администрации. Он не хотел вступать в войну на стороне Цзинь,⁷ ибо это неминуемо вызвало бы взрыв негодования в армии и среди населения. В условиях, когда наступление цзиньцев на всех направлениях выдохлось и их армии отступали, правители Цзинь также предпочли не требовать немедленного и не способного изменить обстановку участия У Си в войне: важнее было закрепить успех мятежа, обеспечить жизнеспособность марионеточного режима в Шу в целях своей долгосрочной внешнеполитической стратегии. Был даже отдан приказ о скорейшем захвате Сянъяна, дабы предотвратить возможность военных акций сунских сил против Сычуани. Однако Хань Точжоу, узнавший о мятеже только 13 марта, и не помышлял о подобных, явно нереальных акциях. Он то хотел возвратить верность У Си, заплатив за нее больше цзиньцев, то уповал на подавление мятежа с помощью преданных трону сычуаньских чиновников.

Большинство местных бюрократов действительно не желало сотрудничать с У Си либо по моральным соображениям, либо из боязни репрессий со стороны сунского двора.⁸ К противодействию чиновников присоединилось возмущение всех слоев населения антикитайской по существу политикой У Си.⁹ Но крупные сановники Сычуани, предпочитая неповиновение и даже самоубийство сотрудничеству с У Си, не отваживались возглавить выступление народных масс, поскольку опасались его перерастания в антифеодальное.

Мятеж был ликвидирован в результате заговора, составленного офицерами Ли Хаом и Ян Цзынанем. На рассвете 29 марта около сотни заговорщиков, сбив охрану, ворвались в синчжоуский дворец и обезглавили У Си. Власть сунского двора была восстановлена по всей Сычуани сразу и без сопротивления.

Мятежный режим просуществовал 41 день. Не имевший широкой социальной поддержки, он был обречен на поражение, поскольку идея сепаратизма, тем более непопулярную во время войны с цзиньцами, У Си осуществлял в союзе с врагом, жертвуя интересами населения Сычуани и всего Китая. Предательская деятельность У Си до мятежа нанесла Южной Сун серьезный ущерб, но сам мятеж не успел изменить статус Сычуани и еще сильнее осложнить военно-политическое положение южносунского Китая. Очевидно, в то время намерение создать марионеточное государство типа прежнего Ци, чтобы "бороться с китай-

цами руками китайцев", не было основным направлением антисунской политики цзиньцев — они лишь попытались в этих целях использовать многообещающую ситуацию сычуаньского мятежа. Но его крах показал несостоятельность такой попытки в новых исторических условиях. Планы У Си и его покровителей оказались тем более недальновидными, что Сычуань несмотря на известные изоляционистские традиции являлась районом, где сложились особенно прочные традиции анти-цзиньской борьбы. Как У Си, так и чжурчжэньские политики явно недооценили этот фактор.

Политический авантюризм закономерно обернулся для Цзинь и военной неудачей: вдохновленные разгромом мятежа сычуаньские воины весной 1207 г. выбрали противника из захваченных им районов на западе Китая. Это резко ослабило позицию цзиньцев на мирных переговорах 1207—1208 гг., завершивших войну Кай-си.

1. Ценнейшие для изучения мятежа материалы, оставленные современниками и участниками событий, до нашего времени не дошли /1, с. 457; 5, с. 287—288/; исследователям приходится довольствоваться отрывочными данными династийных историй, хроник, ряда трудов о Китае и государстве Цзинь конца XII — начала XIII в.
2. О предистории мятежа см. статью Ихара Хироки /6, с. I—33/; его история в общих чертах изложена в работах О. Франке /4, с. 297—299/, Лу Чэнхоу /7, с. 7—14/, Кинугава Цуёси /8, с. 128—151/, Тояма Гундзи /9, с. 534—535, 539—563/ и других.
3. Не исключено, что эту мысль ему подсказали в Цзинь, где в 80-х годах XII в. У Си находился в составе одного из сунских посольств.
4. Накануне войны к У Си прибыли цзиньские агенты с "прелестным" письмом, в котором, повидимому, говорилось о желательности его перехода на сторону Цзинь /2, с. 3208; 3, с. 621/.
5. Названа по девизу лет правления Кай-си, 1205—1207 гг.
6. С 25 декабря 1206 г. цзиньцы осаждали сунскую крепость Сянъян, важнейший стратегический пункт на путях из юго-восточного в северо-западный Китай. Взять ее им так и не удалось.
7. Это было основным условием, на выполнении которого настаивали цзиньцы, принимая вассалитет У Си /3, с. 621/.
8. 16 февраля У Си выпустил ряд указов на желтой бумаге, то есть фактически присвоил императорские prerogatives. Китайские историографы этим днем датируют начало правления У Си.
9. Он даже ввел "варварский" способ запахивания полы одежды на левую сторону, что было символом полного подчинения чжурчжэньским правителям.

Литература

1. Ли Синьчуань, Цзянь-янь илай чао цзацзи (Разные записи о событиях при императорском дворе и среди народа с периода лет Цзянь-янь). В сер.: "Цуншу цзичэн чубянь". Вып. 0836—0841. Шанхай, 1936.

2. Сун ши (История династии Сун). В сер.: "Сыбу бэйяо". Т.81-88. Шанхай, 1936.
3. Цзинь ши (История династии Цзинь). В сер.: "Сыбу бэйяо". Т.90-91. Шанхай, 1936.
4. O.Franke, Geschichte des chinesischen Reiches. Bd IV. Berlin, 1948.
5. Дэн Яньлинь, Чжунго бяньцзян ту цзи лу (Описание литературы и карт по истории пограничных районов Китая). Шанхай, 1958.
6. Ихара Хиреси, Нан Со Сисэн-ни окэру У си-но сэйрёку - У Си-но ран дзэнси (Могущество рода У Си в Сычуани в период династии Южной Сун - предыстория мятежа У Си). - Аояма хакасэ коки кэнэн Со дай си ронсо (Сборник статей по истории периода Сун по случаю семидесятилетия доктора Аоямы). Токио, 1974.
7. Лу Чэнхоу, Лунь Хань Точжоу (О Хань Точжоу). - "Шисюэ вэкань". Кайфэн, 1958, № 7.
8. Кинугава Цуёси, "Кай-си юнбин" -о мэгуттэ (О "войне Кай-си"). - "Тоёси кэнкю". Киото, 1977, т.36, № 3.
9. Толяма Гундзи, Кин то си кэнкю (Исследования по истории династии Цзинь). Киото, 1964.
10. Кино Кайдзабуро, Ямаути Масахиро. Нан Со гумбацу-но сэйрицу (Образование милитаристов в период династии Южной Сун). - "Рэ-киси кёйку". Токио, 1954, т.2, № 7

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОГО ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Кононов А.Н. Слово о Х.Д.Френе	3
Кононов А.Н. Академик Игнатий Клианович Крачковский	II

ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ

Петросян Д.А. Востоковеды ЛО ИВ АН СССР и востоковедение в республиках Средней Азии и Закавказья	25
Большаков О.Г. Проблемы социально-экономической истории средневекового Ближнего Востока и Ирана	33
Кычанов Е.И. Сословно-классовая структура на средневековом Дальнем Востоке (УП-Х вв.)	40
Мартынов А.С. Религии, "учения" и государство на Дальнем Востоке в средние века	53

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

Акимущкин О.Ф. "Трактат о каллиграфех и художниках" Казии Ахмада Куми. Первая редакция	63
Колесников А.И. Арабо-сасанидская булла из собрания Государственного Эрмитажа	68
Куликова А.М. О накоплении на Руси знаний о Востоке в период монголо-татарского ига	71
Павлова И.К. "Хуласат ас-сийар" и ирано-грузинские взаимоотношения в 30-х годах XVII века	74
Пан Т.А. Маньчжурские разговорники из собрания ЛО ИВ АН	79
Сазыкин А.Г. "Повесть о Гусю-ламе" в рукописях монгольского фонда ЛО ИВ АН СССР. Часть 2	84
Селиванова Т.П. Землевладения храмов и брахманов в Кашмире по данным "Раджатарангини" Калканы (XII в.)	91
Смирнова Л.П. Из истории Систана конца XVI в.	96
Стулова Э.С. Эпизоды крестьянской войны 1627-1646 гг. в "Баоцзюань о Чун-чжэне"	99
Туманович Н.Н. Стихотворные интерполяции "Тазкире" Мухаммада Риза Барнабади	104
Щеглова О.П. К вопросу о переводах с европейских языков на персидский в Иране в XIX в. и об их первых публикациях	109

ИСТОРИЯ И ИДЕОЛОГИЯ

Большаков О.Г. О причинах отсутствия городской автономии на средневековом мусульманском Востоке	II4
Васильева Е.И. О кочевниках Юго-восточного Курдистана . . .	II8
Васильев К.В. Зависимые и рабы в период Чуньцю	I22
Вассоевич А.Л. Основные вехи политической судьбы Пе-крура .	I27
Воробьев М.В. Формирование двоеверия в Японии в VI-VII вв. .	I33
Горегляд В.Н. Устойчивые элементы в религиозных представлениях японцев	I38
Дулина Н.А. Об изменениях в органах местного управления в период танзимата (40-е - 50-е гг. XIX в.)	I4I
Жуков К.А. Эгейские эмираты. Основные этапы исторического развития (вторая половина XIII - первая половина XV в.)	I45
Кычанов Е.И. Договор займа по тангутскому праву	I53
Маранджян К.Г. Отб Сораи: план реорганизации общества . . .	I58
Михайлова Ю.Д. Учение Мотоори Норинага о "Древнем пути". . .	I62
Пайкова А.В. Тунисская версия легенды о семи спящих отроках Эфесских	I67
Петросян Ю.А. Из истории эмигрантского центра младотурок в Женеве (1896-1901 гг.)	I74
Пиотровская И.Л. Место традиций и традиционных институтов в развитии финансово-экономических структур государств Персидского залива	I8I
Пиотровский М.Б. Ал-Хамдани и кахтанидское историко-эпическое предание	I86
Посова Т.К. Культ семи матерей в пуранах	I90
Резван Е.А. Побратимство в Коране	I94
Резван Е.А. Термин ши'а в Коране	200
Фихман И.Ф. Древнейшее поручительство за приписного колона	206
Фролова О.Б. Обычай кровной мести в арабских народных маввалях	2I0
Шауб А.К. К характеристике общественной структуры государства Маджапахит (1293-1527 гг.)	2I4
Школяр С.А. Сычуаньский мятеж 1207 г. и его место в отношениях между государствами Южной Сун и Цзинь в начале XIII в.	2I8

Подписано к печати 25.07.83. А-09252.
Усл. п. л. 14,0. Усл. кр.-отт. 14,13. Уч.-изд. л. 13,54
Тираж 200 экз. Зак. 298. Цена 2 р

Офсетное производство типографии №3
издательства "Наука"
Москва К-31, ул. Жданова, 12/11

