

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ  
Ленинградское отделение

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

**ХVIII ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ  
ЛО ИВ АН СССР  
(доклады и сообщения)  
1983—1985**

**ЧАСТЬ I**

МОСКВА 1985

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ  
Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ  
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ  
НАРОДОВ ВОСТОКА

ХУШ ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ  
ЛЮ ИВ АН СССР  
(доклады и сообщения)  
1983-1984

Часть I

Издательство "Наука"  
Главная редакция восточной литературы  
Москва 1985

**Редакционная коллегия:**

**П.А.Грязневич, Н.В.Елисева (секретарь), Г.А.Зограф,  
Е.И.Кычанов, Ю.А.Петросян (председатель), М.Б.Пиотровский,  
Э.Н.Темкин (зам.председателя).**

## О Б Щ И Е   П Р О Б Л Е М Ы

### КАРЛ МАРКС И ОБЩИЕ ЗАКОНОМЕРНОСТИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА<sup>\*Б</sup>

- \* Тезисы докладов, прочитанных на симпозиуме философских (методологических) семинаров ЛО ИВ АН СССР, ЛО ИА АН СССР и ленинградской кафедры философии АН СССР (май 1983 г.).  
Руководители симпозиума: акад. Б. Б. Пиотровский, чл.-корр. АН ТССР, д.и.н. В. М. Массон, д.и.н. Ю. А. Петросян, к. филос. н. В. Н. Боряз.

Ответственные редакторы:

акад. Б.Б.Пиотровский, член-корр. АН ТССР, д.и.н. В.М.Массон,  
д.и.н. Ю.А.Петросян, к.филос.н. В.Н.Боряз.

В.Н.Панибратов

## КАТЕГОРИЯ "ЗАКОН" И ИСТОРИЧЕСКОЕ ПОЗНАНИЕ

1. Всем, кто хоть немного знаком с методологической проблематикой исторической науки, известна дискуссионность вопроса о существовании исторических – не совпадающих в частности с так называемыми социологическими – законов и соответственно о возможности для историка как такового открывать и исследовать эти и другие общественные законы. Этот вопрос и предопределяет в основном тематику данной работы. Указанная возможность признается подавляющим большинством исследователей, но в то же время скептиков и критиков такой точки зрения тоже не мало.<sup>1</sup> Не вдаваясь в подробности содержания дискуссии, заметим, что она затянулась уже настолько, что пора лишний раз подумать не над подысканием аргументов "за" и "против", а над ее основаниями. В числе этих оснований главное место принадлежит философско-методологическому осмыслению природы и сущности общественного закона, что заставляет нас вновь и вновь возвращаться к великому истоку научного обществензнания – к учению К.Маркса.

2. Непреходящей научной заслугой Маркса является разработка и применение методологии и логики познания законов строения, функционирования и развития общества. Слова В.И.Ленина о том, что Маркс, не оставив нам логики "с большой буквы", то есть специального научного труда о формах и законах мышления, оставил нам логику "Капитала", полностью относятся и к категории "закон". Это – бесценное наследие, и приходится только удивляться авторам, всерьез утверждающим, что "основы современных представлений о категории закона вообще" мы черпаем у Максвелла.<sup>2</sup>

3. Прежде всего важно правильно понять место и роль Марксова

учения о закономерности общественно-исторического процесса в развитии закона как категории научного мышления. Марксистско-ленинская философия впервые вскрыла общие детерминанты человеческого сознания. В противоположность идеализму и в отличие от созерцательно-натуралистических концепций она утверждает, что "существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления является как раз изменение природы человеком, а не одна природа как таковая, и разум человека развивался соответственно тому, как человек научался изменять природу".<sup>3</sup> История категории "закон" как раз показывает, что ступени этой категории есть своеобразное отражение основных этапов развития общественно-исторической практики.<sup>4</sup> Докапиталистическим классовым обществам, ремесленному производству и эмпирическому характеру научных знаний соответствовало выдвигание общей идеи закономерности и выработка таких еще не совершенных (антропо-социоморфных, синкретичных и т.д.) философских протопонятий закона как "дао" (китайская философия), "рита" (индийская философия), "логос" (Гераклит). Капитализму, промышленному типу производства, классическим формам теоретического естествознания соответствовало философское и научное понятие "закон природы" (а также - "естественный закон").

Но еще более высокий и важный уровень детерминации мышления, на который указал марксизм, это детерминация не только посредством сознательного изменения человеком природы, но и посредством сознательного изменения общественной жизни, высшей формой которого являются революционная деятельность по уничтожению классово-антагонистического строя и строительство нового коммунистического общества. Как отмечал Ленин, "законы внешнего мира... суть основы целесообразной деятельности человека".<sup>5</sup> Это верно применительно к природе и к обществу. Свобода и целесообразность в общественно-преобразующей деятельности не в меньшей мере, чем в сфере производства и природопользования определяются законами общества, их познанием и возможностью использования. Но законы общества неизмеримо сложнее законов природы, и еще более сложно их познание и целенаправленное использование. Вся эта деятельность возможна лишь на базе диалектико-материалистического понимания истории и именно ей соответствует марксистский этап истории категории "закон".

4. Каково же содержание Марксовой концепции общественного закона, проливающее свет на предмет дискуссии об исторических законах? Если попытаться ответить максимально кратко, то следует сказать, что этим содержанием является утверждение диалектичности

каждого закона самого по себе, как сложной системы, и в его связях с другими законами. Ближайшим образом это видно уже в понимании Марксом гносеологической природы законов науки. Научный закон для него не тождествен определенному суждению, под которое непосредственно подводится вся совокупность фактов соответствующей области познания. Взятое само по себе такое суждение есть лишь абстрактная формула закона. Ее "изобретение" есть лишь первая ступень в достижении конкретного знания, и подобно тому как в географии после открытия материка, острова или другого объекта требуется едва ли не более трудная работа по его исследованию, так и открытие закона не исчерпывает задач науки. И это сравнение тем вернее, чем о более общем законе идет речь. Дело здесь не только в том, что наука "не устаёт спрашивать", почему открытые ею законы именно таковы, а не иные. Еще до этих вопросов обнаруживается, что абстрактная формула закона неприменима к объяснению конкретных явлений, более того - она находится с ними, как правило, в противоречии. Как известно, Д.Рикардо (и не только он) столкнулся с таким противоречием, сопоставляя закон стоимости с фактами одинаковости прибыли при разных количествах живого труда, и вынужден был пожелтовать законом ради спасения фактов. В противоположность этому Маркс исходил из того, что объяснить конкретные факты через общий закон можно лишь "при помощи целого ряда посредствующих звеньев"<sup>6</sup> и с учетом условий, неизбежно модифицирующих его действие. Вот почему, говоря о политической экономии, Маркс писал: "Задача науки состоит именно в том, чтобы раскрыть, как закон стоимости прокладывает себе путь".<sup>7</sup> Вот почему в своих исследованиях он осуществлял двойной путь - выведение общей формулы закона как результат движения от конкретного (фактов) к абстрактному и исследований на этой основе противоречий существования объективного закона как движение от абстрактного к конкретному. Это особенно наглядно представлено в "Капитале", в анализе динамики нормы прибыли, где четко выделены две фазы исследования закона тенденции нормы прибыли к понижению - фаза "закона как такового" и фаза закона как тенденции.<sup>8</sup>

5. В соответствии с гносеологическими характеристиками общественных законов находятся их онтологические характеристики. Противоречия существования закона, вся цепь опосредствующих его реализацию звеньев не есть нечто внешнее, чуждое закону. Это и его собственное содержание, его "образ жизни". Объективные законы не есть предельно тощие, одномерные схемы и алгоритмы бытия. Это связи и отношения живой действительности, обладающие всем богатст-



вом диалектических определенностей. С максимально возможной для отдельно взятого понятия полнотой диалектичность общественного закона выражена в Марксовом определении его как тенденции, которое синтезирует отражение таких диалектических атрибутов закона как включенность во всеобщую связь и обусловленный этим элемент неопределенности в существовании и действии конкретных законов, подчинение принципам исторического становления и развития, определяющая роль системных законов по отношению к возникновению, функционированию и развитию соответствующих целостных образований<sup>9</sup>.

В литературе достаточно полно рассмотрена та часть философского наследия Маркса, которая касается определения общественных законов как тенденций, а также системного взаимодействия конкретных законов между собой. Значительно меньше изучено понимание Марксом каждого закона как особой системы, элементами которой в принципе могут быть другие законы. В известной мере эта задача сегодня решается в широко развернувшихся за последние два десятилетия исследованиях механизмов действия и использования общественных законов. В рамках этих исследований подвергаются критике взгляды, согласно которым закон есть только простое отношение,<sup>10</sup> выдвигаются положения о том, что "не только совокупность законов, но и каждый закон общества представляет собой целостную саморазвивающуюся систему"<sup>11</sup>.

6. Перечисленные гносеологические и онтологические характеристики относятся ко всем общественным законам независимо от выделения из их числа специфически-исторических. Вместе с тем, на наш взгляд, как раз эти характеристики дают целый ряд оснований для такого выделения и для решения в общей форме вопроса о соотношении этих законов с так называемыми системными и подсистемными: социологическими, экономическими и т.д.<sup>12</sup> В самом деле, из того, что каждый системный закон имеет реальную историю своего становления, что он сам представляет собой некоторую систему, что его существование есть цепь посредствующих звеньев, развернутых не только в пространстве, но и в историческом времени, что, наконец, задача науки не только в открытии закона, но и в исследовании способа, каким он "прокладывает себе путь" - из всего этого с необходимостью следует, что без исторической науки не может быть достоверного и полного знания ни о каком системном или подсистемном законе. "Любой, даже самый абстрактный, социологический закон является также и историческим законом, во-первых, в том смысле, что, обладая длительностью действия, он не остается неизменным, и, во-вторых, как результат сопоставления анализа и обобщения определенного исторического опыта, практики повторяемости"<sup>13</sup>. Поэтому ис-

торическая наука – полноправный соучастник познания этих законов. Как пишет Е.М.Жуков, "историческое исследование имеет своей теоретической задачей отнюдь не подбор иллюстраций к действию общесоциологических закономерностей, а выяснение механизма их действия в тех или иных конкретно-исторических условиях. Фундаментальные различия времени и места, материальных условий функционирования данного общества нередко влекут за собой не только изменение формы проявления общих закономерностей, но и эвентуальное повышение или, наоборот, ослабление их эффективности"<sup>14</sup>. В силу своей специфики история отражает эти законы не со стороны их всеобщего содержания и формы. Хотя это всеобщее может имплицитно присутствовать в историческом знании, но его вычленение есть дело социологии, политической экономии и других наук. Вместе с тем, история не останавливается на протокольном констатировании единичных явлений, а посредством сравнения, обобщения отражает эти законы на уровне их особенного бытия, то есть как существенную связь явлений, относящихся к совершенно конкретному по качественной и пространственно-временной определенности обществу. И эта связь, в силу того, что в ней присутствует так или иначе не только всеобщее содержание и форма системного или подсистемного закона, но еще и нечто специфицирующее (в частности, вытекающее из тех самых "фундаментальных различий времени и места, материальных условий", о которых говорит Е.М.Жуков), как раз и представляет собой исторический закон<sup>15</sup>.

7. Вопрос о существовании специфически исторических законов и их соотношении с социологическими и другими законами общества достаточно сложен и отнюдь не является чисто академическим. Для примера обратимся к некоторым его решениям и иллюстрациям. Так, согласно А.Я.Гуревичу и А.К.Уледову, исторические законы "богаче социологических"<sup>16</sup>. Нам представляется, что столь категоричное суждение неверно. Истина состоит в том, что в одном отношении богаче исторические законы, а в другом – не менее важном – социологические. Рассмотрим пример, касающийся закона классовой борьбы. Довольно часто можно встретить утверждение, что впервые он открыт французскими историками первой четверти XIX века<sup>17</sup>. Но это утверждение, мягко говоря, некорректно. Они открыли конкретный исторический закон, согласно которому движущей силой французской антифеодальной революции была борьба дворянства и третьего сословия. Это было крупным достижением, шагом вперед в сравнении с простой констатацией борьбы классов, как факта, о котором сам Гизо писал, что "это – самый простой факт" и "нет никакой заслуги за теми, которые его видят, но почти смело отрицать его"<sup>18</sup>. Но, тем не

менее, это открытие было лишь предвосхищением социологического закона классовой борьбы. История науки изобилует примерами подобных предвосхищений, но каждый такой пример в то же время показывает, что предвосхищение и реализация отделены, образно выражаясь, пропастью, преодоление которой требует революционного скачка теоретической мысли. Французские историки не имели научного понятия классов, объясняли их возникновение насилием и завоеваниями. Они не могли уже поэтому открыть борьбу классов как социологический закон. Тем более они не могли видеть тенденции и перспективы этого закона. Вот почему Энгельс писал: "Именно Маркс впервые открыл великий закон движения истории, закон, по которому всякая историческая борьба - совершается ли она в политической, религиозной, философской или в какой-либо иной идеологической области - в действительности является только более или менее ясным выражением борьбы общественных классов, а существование этих классов и вместе с тем их столкновения между собой в свою очередь обуславливаются степенью развития их экономического положения, характером и способом производства и определяемого им обмена"<sup>19</sup>.

- 
- I. См. об этом: А.К.Уледов. Социологические законы. М., 1975; В.В.Косолапов. Методология и логика исторического исследования. Киев, 1977.
  2. См.: А.Маилов, М.Хасанов. Философские категории и познание. Ташкент, 1974, с.219.
  3. Ф.Энгельс. Диалектика природы - К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., 2-е изд., т.20, с. 545.
  4. Подробнее об этом см.: В.Н.Панибратов. Категория "закон". Проблемы истории и объективно-диалектического содержания. Л., 1980.
  5. В.И.Ленин. ППС. Т.29, с. 169.
  6. К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т. 26, ч. II, с. 187-188.
  7. Там же, т. 32, с. 461.
  8. См. там же, т. 25, ч. I, с. 231-292.
  9. Подробнее о Марксовом определении закона как тенденции смотрите нашу работу "Категория "закон". Проблемы истории и объективно-диалектического содержания".
  10. См.: Г.М. Григорян. Механизм действия экономического закона социализма (вопросы теории и методологии). М., 1980.
  11. А.Ф.Яцкевич. Диалектика объективного и субъективного в проявлении законов общества. Минск, 1982, с. 36.
  12. П.Большаген, А.К.Уледов и другие авторы используют терминологию

гию, по которой законы общества как целого называются системными или социологическими, законы отдельных сфер общества называются подсистемными, а исторические законы – надсистемными. См., например, вышеуказанное сочинение А.К.Уледова.

13. Е.М.Жуков. Очерки методологии истории. М., 1980, с. 68.
14. Е.М.Жуков. О соотношении общесоциологических и исторических закономерностей. – "Вопросы философии", 1977, № 4, с. 54.
15. Здесь нет возможности показать и другие подходы к выделению исторических законов, как это сделано, например, в работах: А.Я.Гуревич. Общий закон и конкретная историческая закономерность. – В кн.: Философские проблемы исторической науки. М., 1969; Л.Е.Кертман. Законы исторических ситуаций. – "Вопросы истории", 1971, № 1.
16. См. указанные сочинения этих авторов.
17. См., например: В.В.Кослапов. Методология и логика исторического исследования, с. 66.
18. Цит. по кн.: Г.В.Плеханов. Соч., М., 1928, т. 11, с. 294–295.
19. Ф.Энгельс. Предисловие к третьему немецкому изданию работы К.Маркса "Восемнадцатое брошюра Луи Бонапарта". – К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т. 21, с. 259.

В.М.Массон

## УЧЕНИЕ К.МАРКСА О СПОСОБАХ ПРОИЗВОДСТВА И ЭПОХА ПЕРВЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

1. Под цивилизацией следует понимать социально-культурные комплексы или социально-культурные общности, формирующиеся на определенной стадии общественного развития и принимающие специфические формы в разные исторические эпохи. Классики марксизма-ленинизма употребляли понятия "древняя цивилизация", "буржуазная цивилизация", ряд работ советских исследователей посвящен проблеме коммунистической цивилизации (М.П.Мчедлов). Исторический подход, выделение эпохальных типов цивилизаций (рабовладельческий тип цивилизации и т.д.) в данном случае принципиально отличен от подходов западных исследователей и, в первую очередь, А.Тойнби, гносеологически опирающихся на гипертрофию реальных явлений и развивающих культурно-исторический релятивизм, отрицающий общие закономерности исторического процесса.

2. Новые археологические открытия и успехи в дешифровке древних систем письменности ярко характеризуют как особое, эпохальное

явление тип первых цивилизаций, выдвинутых историческим прогрессом в конце первобытной эпохи на авансцену истории как в Старом, так и в Новом свете. Конкретные данные характеризуют прежде всего материальную культуру этих первых цивилизаций. Как отмечает Г.Н. Волков, в прогрессе предметного мира, как опредмеченной силе знания, отражается общий прогресс общества. Однако, внешние материальные признаки цивилизаций (монументальная архитектура, высокоспециализированные ремесленные производства, системы письменности) представляют собой лишь видимую вершину огромного айсберга. Стадия общественного развития, на которой происходит формирование первых цивилизаций, связана с изменениями в способе производства, с развитием классовых отношений, со становлением государства.

3. Фундаментальным понятием исторического материализма является способ производства, рассматриваемый как исторически определенный способ добывания материальных благ, необходимых людям для производственного и личного потребления, как диалектическое единство производительных сил и производственных отношений. Советские исследователи указывают на различные аспекты этого фундаментального понятия. Так, если иметь в виду материально-вещественный аспект способа производства, то он предстает как технологический способ производства, учитывая терминологию, употреблявшуюся К.Марксом. Г.Н.Волков характеризует технологический способ производства как исторически определенный способ соединения различных элементов производительных сил, прежде всего, человека и техники. Следует иметь в виду, что по мере исторического развития в производственную деятельность втягивались различные сферы жизнедеятельности, играли все большую роль такие предпосылки и факторы общественных производительных сил как рост населения и увеличение числа трудоспособных, разделение труда и его кооперация, улучшение средств общения и образование трудового населения. Важное значение имеют наблюдения советских историков (А.И.Павловская, Ю.В.Качановский) о том, что К.Маркс употреблял в своих работах термин "способ производства" в разном объеме – как обобщающую экономическую категорию и как конкретное понятие – способ производства различных реальных обществ ("национальный способ производства").

4. Для изучения древней истории в теоретическом наследии К.Маркса большое значение имеет исследование "Формы, предшествующие капиталистическому производству". В нем, в частности, К.Маркс, опираясь на сравнительно поздние проявления азиатской древности, дал теоретический анализ структур генетически весьма ранних, ха-

рактизирующих, как считает большинство советских исследователей, один из типологических вариантов рабовладельческой общественно-экономической формации. Из этих теоретических разработок К.Маркса для изучения эпохи первых цивилизаций важное методологическое значение имеют три положения. Первое – об объединяющем высоком едином начале, стоящем над всеми мелкими общинами, делом рук которого представляются общие для всех условия присвоения посредством труда как, например, ирригационные каналы. Второе положение – это тезис о сочетании промышленности и сельского хозяйства в рамках мелкой общины, благодаря чему такая община становится вполне способной существовать самостоятельно и содержит в самой себе все условия расширенного воспроизводства. И третье положение – о возникновении крупных центров в местах, где глава государства и его сатрапы выменивают свой доход (прибавочный продукт) на труд, расходуя этот доход как рабочий фонд.

5. Как уже неоднократно отмечалось исследователями, к числу очагов первых цивилизаций, возникающих независимо и самостоятельно, о чем в частности свидетельствует их культурная специфика, включая системы письменности, относятся Шумер, Египет, Хараппа, иньский Китай, критомикенская Греция, группа мезоамериканских цивилизаций и древние цивилизации Перу, где, правда, иероглифическую письменность заменяли более примитивные системы хранения и передачи информации (как, например, в цивилизации мочика система фасолин с нанесенными знаками). Повсюду в этих очагах в период формирования цивилизаций происходит бурное развитие общественных производительных сил, как об этом свидетельствуют все увеличивающиеся археологические материалы. Налицо, прежде всего, значительный рост населения, увеличение числа трудоспособных, как одно из важных последствий "неолитической революции". Так, на Крите по ориентировочным оценкам, общее число жителей около 4000 г. до н.э. составляло 12 тысяч человек, около 3000 г. до н.э. – 65 тысяч, а около 2000 г. до н.э., когда уже сформировалась минейская цивилизация – 200 тысяч. В Шумере, в области Урука для середины IV тыс. до н.э. отмечено существование 17 мелких поселений и 3-х крупных центров ("городков"), тогда как позднее к периоду, когда появляются пиктографические таблички, их число соответственно возрастает до 112 и 10.

6. В эпоху первых цивилизаций, включая формативный период, происходит активное развитие специализированных производств, отражающих динамичную систему прямых и обратных связей с растущими интересами общества и отдельных индивидов. При этом, помимо эко-

номических потребностей, порожденных необходимостью в вещественных материальных благах, все большую роль играют духовные, а также социально-политические потребности, вытекающие из необходимости функционирования надстройки. Происходит крупное общественное разделение труда, выделяются ремесла, причем технический прогресс особенно ярко проявляется в теплотехнике, будь то создание специализированных горнов для обжига керамики или изготовление различных сплавов и изделий из них. Усложнение ремесленной деятельности требует не только возрастающей специализации, но и (как другой стороны этого процесса) технологической и организационной кооперации, возникновения объединений ремесленников, древних мастерских. Основой получения прибавочного продукта в сфере производства продуктов питания (о чем косвенно свидетельствует рост населения) являются высокопродуктивные системы земледелия, как правило требующие общего труда, независимо от того, расходуется он на ирригацию, мелиорацию или, как это было в иньском Китае, на коллективные усилия по гидротехническим мероприятиям, направленным на борьбу с наводнениями, угрожающими посевам на плодородных участках в непосредственной близости от Хуанхэ. Это повсеместное усложнение производственной деятельности приводит и к развитию такого фактора производительных сил, как специальное обучение ряда категорий лиц, в той или иной форме включаемых в производственный цикл. По хеттским законам стоимость подготовки подмастерья по специальностям ткача, гончара, кожевника или валяльщика приравнивалась к стоимости одной коровы или шести овец. Специальные "школы" писцов или жрецов, известные по материалам Месопотамии и городов-государств майя, при разной степени культовой окраски системы обучения, преследовали в числе прочих задач и цель передачи положительных знаний в области астрономии, математики, ведения отчетной документации.

7. Высокоспециализированное интенсивное земледелие и специализированные ремесла с передовой для своего времени технологией составляли основу технологического способа производства первых цивилизаций. Эффективность последних была особенно значительной, в связи с чем наблюдается тенденция к их локализации в крупных храмовых или царских хозяйствах со строгим контролем со стороны администрации. Уже в первых документах Урука мы видим "большого (главного) кузнеца", видимо возглавлявшего значительное производственное объединение. В иньском Китае существовали ремесленники правителя-вана (вангуны) и храмовые ремесленники, причем, по мнению некоторых исследователей, в центральных мастерских использовался труд рабов (А.А.Серкина). Тщательно контролировалась дея-

тельность ремесленников в царских хозяйствах Пилоса и Кносса, где часть ремесленников прямо принадлежала к числу "людей двора". Сочетание продуктивного земледелия и ремесла, обслуживающего замкнутый коллектив, характерно и для отдельно взятых общин. Эти мелкие общины образовывали в структуре обществ поры первых цивилизаций самовоспроизводящийся уклад, прямое наследие первобытной эпохи. Однако, в экономическом базисе этих первых цивилизаций наиболее эффективными были высокопродуктивное земледелие с общими для всех условиями действительного присвоения труда (каналы, мелиоративные и дренажные сооружения и т.п.) и деятельность специализированных мастерских царских или храмовых хозяйств. Мелкие общины обладали вместе с тем особой устойчивостью именно благодаря способности к регенерации. Их материальная культура могла поблекнуть в периоды упадка и дезинтеграции, которые нередки в жизни первых цивилизаций, но сами они представляли питательную среду для культурной и, в рамках представляемого ими уклада, социально-экономической преемственности.

8. Яркой чертой материальной культуры первых цивилизаций, включая стадии их формирования, является сложение и прогрессирующее объемное увеличение монументальных культовых комплексов. Так, в шумерском Эреду небольшое общинное святилище постепенно сменяется все более величественными сооружениями, вознесенными на платформы. В Мезоамерике ранние монументальные культовые центры хорошо характеризует ольмекская Ла Вента. В Перу чавиноидные культовые комплексы хорошо иллюстрируют это раннее появление монументальной архитектуры, и истоки этого процесса, судя по всему, уходят в III тыс. до н.э., когда уже существовали крупные общинные святилища, не всегда оправданно именуемые храмами. Можно заключить, что в сооружениях этого типа мы видим одно из материализованных воплощений представлений о стоящем над общинами едином начале, о котором писал К.Маркс, и что эволюция культовой архитектуры отражает этапы формирования возглавляемого жреческой кастой храмового организма, осуществлявшего хозяйственно-организационные, а в какой-то мере, видимо, и политические функции. Концентрируемый под эгидой храмовой организации или создаваемый прямо в храмовых хозяйствах продукт, как справедливо отмечает И.М.Дьяконов, первоначально играл роль общественного страхового и семенного фонда. Как форма хозяйственно-политической организации общества, храмовые объединения в ряде случаев предшествовали утверждению царской власти, которая позднее в большинстве случаев их монопольно поглощает. Именно в монументальных культовых комплексах на форматив-



ной стадии целого ряда первых цивилизаций воплощался прибавочный продукт, расходуемый на рабочую силу и не без оснований протородские или раннегородские центры именуется "храмовыми городками".

9. Дифференциация образа жизни различных слоев внутри общества, наблюдаемая по дифференциации типов жилых строений и погребальных обрядов, свидетельствует о том, что одновременно с формированием первых цивилизаций, как явление, имеющее прямые причинно-следственные связи с этим процессом, происходит социальная и имущественная дифференциация, выделяются особые структуры, именуемые с полным основанием предклассами (Ю.В.Бромлей). Наряду с классовообразованием, как явление тесно с ним связанное, шел процесс институализации и все большего обособления власти. Военная функция вождей-правителей укрепляла их положение в обществе непрерывных военных столкновений, захвата добычи, в том числе и военнопленных. Последние широко использовались в первых цивилизациях для жертвоприношений, о чем свидетельствуют данные археологии, иконографические материалы и данные письменных источников для иньского Китая и постклассических майя. Рельефы с изображениями воинов и приносимых в жертву пленников мы видим и на одном из ранних культурных комплексов Перу (Серро-Сечин). Вождь-лидер постепенно подчиняет своей власти трансформируемый аппарат общинного самоуправления и с его помощью возглавляет общественную организацию трудового процесса. С сакрализацией должности и функции правителя, будущего деспота, складывается его прижизненный и заупокойный культ, и прибавочный продукт общества идет на сооружение дворцов и царских гробниц. В отдельных случаях концентрация власти (и соответственно прибавочного продукта) позволяет уже на предгосударственной стадии создавать значительные культурные ценности, особенно впечатляющие в виде сооружений монументальной архитектуры, будь то погребальный курган или храмовый комплекс.

10. Таким образом, можно говорить о целой стадияльной эпохе первых цивилизаций, как начальной ступени классовой формации, развивающейся в тенденции как формация рабовладельческая. Это были своего рода проторабовладельческие общества ранней древности, куда типологически безусловно следует также относить и общества Мезоамерики и Перу, где формативная стадия цивилизации засвидетельствована, по крайней мере, с I тыс. до н.э., а, судя по новым археологическим открытиям, истоки цивилизации Перу уходят вглубь II тыс. до н.э. Вместе с тем, нельзя забывать о том, что понятия "общественно-экономическая формация" и "способ производства" представляют собой общие историко-типологические понятия, научную

абстракцию в максимально чистом виде. В исторической реальности формация существует в отдельных обществах в качестве их внутренней сущности, их объективной основы (Ю.И.Семенов). В этом плане и следует рассматривать сами первые цивилизации как конкретные социально-культурные общности, как типологически единые, но различающиеся в технологическом отношении способы производства. Различия эти охватывают разнообразные стороны от практикуемых в том или ином обществе систем высокопродуктивного земледелия и характера общего труда в этой сфере хозяйственной деятельности до значения и судеб храмового сектора в экономическом базисе, не говоря уже о надстроечных явлениях, в которых эпохальные черты неразрывно переплетены с этно-культурной спецификой. Тип первых цивилизаций, как диахронное явление, отражает единство всемирно-исторического процесса и генеральную тенденцию прогрессивного движения общества.

В.А.Якобсон

## К.МАРКС И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ГОСУДАРСТВА И ПРАВА

### I

1. Хотя ко времени кончины К.Маркса наука о древнем Востоке сделала свои первые шаги, его высказывания о государстве и праве Востока поражают своей прозорливостью.

2. Высказывания эти широко известны и часто цитируются в качестве методологических оснований конкретно-исторического анализа. Однако, при этом получили определенное распространение и ошибочные толкования этих высказываний, сделанные в начальном периоде развития советской исторической науки.

3. Мы остановимся лишь на двух, особенно часто цитируемых высказываниях К.Маркса и постараемся хотя бы отчасти показать, что их содержание неизмеримо шире того, которое им обычно приписывается.

### II

1. К.Маркс пишет: "В Азии с незапамятных времен, как правило, существовали лишь три отрасли управления: финансовое ведомство, или ведомство по ограблению своего собственного народа, военное ведомство, или ведомство по ограблению других народов, и, наконец,

ведомство общественных работ" ("Британское владычество в Индии", Соч., т. 9, с. 132). Далее К.Маркс поясняет, что последнее из перечисленных ведомств занималось, главным образом, ирригационными работами.

2. Там же К.Маркс указывает, что ирригация "повелительно требовала вмешательства централизованной власти правительства". В этих словах К.Маркса принято усматривать объяснение причин появления крупных централизованных государств, например, в масштабе всего Египта или всей Месопотамии. Такая точка зрения распространена весьма широко и по существу превратилась в общее место (см. например, учебное пособие "История государства и права зарубежных стран", Москва, 1980). Однако она не находит подтверждения ни в трудах К.Маркса (он ничего не говорит о размерах государства), ни в известных фактах истории (в указанных речных долинах в древности не было и не могло быть единой оросительной системы, управляемой из одного центра, а были многочисленные, независимые друг от друга местные системы). Исследования последнего десятилетия показывают, что основные оросительные системы были созданы в Шумере еще в раннединастический период, т.е. в эпоху "номовых государств". В дальнейшем они лишь поддерживались и расширялись. Создание больших централизованных государств на месте первоначальной системы "номовых государств" есть результат успешной деятельности второго из перечисленных К.Марксом ведомств и необходимое условие успешной деятельности первого ведомства (т.е. происходит экстенсивный рост объема прибавочного продукта, достигаемый путем грабежа соседей и увеличения территории и числа эксплуатируемого населения). Следует однако заметить, что создание больших централизованных государств и, тем самым, прекращение междоусобных войн, способствовали сохранности ирригационных систем. Эти последние чрезвычайно чувствительны, и не только военные разрушения, но даже отсутствие надлежащего ухода в течение двух-трех сезонов может привести к непоправимым экологическим последствиям (засоление или особенно засоление). Это обстоятельство в общей форме отмечено и К.Марксом, который пишет о печальных последствиях бездействия ведомства общественных работ.

### III

I. В письме к Ф.Энгельсу от 8 марта 1855 г. К.Маркс пишет: "Недавно я снова проштудировал римскую (древнюю) историю до периода Августа. Внутренняя история явно сводится к борьбе мелкой

земельной собственности с крупной, разумеется, в той специфической видоизмененной форме, которая обусловлена рабством (Соч., т. 28, с. 368).

2. Такое высказывание, ставящее во главу угла не антагонизм между рабами и рабовладельцами, а противоречия среди свободных, может даже показаться "немарксистским". Однако это тонкое наблюдение К.Маркса чрезвычайно важно для понимания многих черт не только древнеримского общества, но и древнего общества вообще и его права в частности. Если мы определяем право как "возведенную в закон волю господствующего класса" ("Коммунистический манифест"), то необходимо ответить на вопрос: чем же определяется содержание этой воли в древнем обществе, где господствующий класс - все гражданское население. На этот вопрос и отвечает процитированное письмо К.Маркса. Рассмотрение дошедших до нас памятников древнего права именно под таким углом зрения дает чрезвычайно интересные результаты, опрокидывающие многие привычные представления.

3. Противоречия между различными слоями гражданского населения (т.е. именно "борьба мелкой земельной собственности с крупной") составляют основное содержание социально-экономической истории и истории права древней Месопотамии. Крайним выражением такого противоречия является обезземеливание рядовых общинников, влекущее за собой (в отличие от древнего Рима) утрату гражданских прав и переход в разряд "царских людей"; низшие слои которых на практике мало отличались от рабов.

4. Такая ситуация порождала весьма интересные явления в области социальной психологии и права. Так, социальная психология воспринимала отчуждение земли как нарушение едва ли не всего миропорядка. Под давлением таких взглядов клинописное право выработало столь своеобразный юридический акт, как "указ о справедливости" - издаваемый время от времени царем эдикт, на основании которого погашались неоплаченные долги, а отчужденная земельная собственность в определенных случаях возвращалась прежним владельцам.

Иначе говоря, часто встречающееся в царских надписях утверждение, что царь защищает "слабого, сироту и вдову" не следует, как это обычно делается, считать всего лишь "социальной демагогией".

С другой стороны, то же право, отвечая на запросы реальной экономической жизни, выработало многочисленные, подчас весьма тонкие способы обходить "указы о справедливости".

5. По-видимому, даже и само возникновение царской власти в различных ее разновидностях, т.е. превращение общинного магистрата, подчиненного и подконтрольного совету старейшин и народному

собранию в единоличного (пусть и не всевластного) и наследственного (если не в теории, то на практике) правителя проистекает из вышеназванного противоречия. Важно отметить, что сторонниками единоличной власти оказываются, как правило, "низы". Гильгамеш, как об этом рассказывается в шумерской эпической поэме "Гильгамеш и Акка", становится "лугалем" вопреки мнению старейшин, по решению народного собрания. Аналогичную картину являют "реформы Урунингины" в Лагаше, греческие тирании (а также попытки спартанских царей править без эфоров), диктатуры, а затем императорская власть в Риме. Повсюду, при неизбежных местных различиях, происходит практически одно и то же: единоличная власть использует стремление низов к "восстановлению справедливости", а защитниками республиканских институтов оказывается, как ни странно, родовая аристократия, не из благородных побуждений, разумеется, а потому, что не желает расстаться с властью. "Низы", впрочем, очень скоро убеждаются, что лежащий на них гнет возрос, а к родовой аристократии присоединяется аристократия служилая.

6. Однако происхождение власти правителя из власти общинного магистрата сказывается еще долго, находя свое выражение и во взглядах на природу власти, и в актах этой власти.

Ю. В. Андреев

#### ИДЕИ К.МАРКСА О ПРОИСХОЖДЕНИИ И ПРИРОДЕ АНТИЧНОГО ПОЛИСА И ИХ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ

В своих работах К.Маркс постоянно подчеркивает историческую специфичность античного рабовладельческого общества, выделяя в нем те черты и особенности, которые делают его своеобразным антиподом "классического" капитализма XIX в. С этой проблемой непосредственно связан устойчивый интерес К.Маркса к феномену полиса. Природа этого важного исторического явления, имевшего определяющее значение для всей истории классической древности, была гениально угадана основоположником научного социализма еще до того как европейская историческая наука приступила к его углубленному изучению. К.Маркс не только впервые по настоящему открыл полис как главный структурообразующий элемент античной цивилизации, но и определил его место в общем процессе исторического развития человечества.

Ряд принципиально важных положений о происхождении и истории

ческим характере полиса был сформулирован К.Марксом в его незавершенной работе "Критика политической экономии" (так называемые "экономические рукописи 1857-59 гг."). Полис определяется здесь как одна из трех основных исторически засвидетельствованных форм общинной организации наряду с более ранней и, видимо, более примитивной азиатской формой общины и более поздней германской формой.

Важнейшая отличительная особенность античной полисной общины состоит, по Марксу, в том, что основная масса правоспособных общинников концентрируется здесь в поселениях городского типа, утверждая тем самым свое господство над окружающей территорией, составляющей вместе с городом единое и неделимое экономическое целое. Сам античный город мыслится К.Марксом, прежде всего, как "центр сельской жизни", "место поселения работников земли", отнюдь не как центр ремесла и торговли ("История классической древности - это история городов, но городов, основанных на земельной собственности и на земледелии"). В этом пункте взгляды К.Маркса довольно близко соприкасаются с представлениями самих древних об идеальном типе города-полиса с характерной для него почти абсолютной хозяйственной замкнутостью (автаркией) и тесно связанной с ней политической независимостью (автономией).

Суждения такого рода должны предостеречь нас против слишком поспешного перенесения на почву античной, да и не только античной древности классической "рыночной теории" А.Пиррена, согласно которой возникновение городов становится возможным лишь в условиях достаточно быстрого и интенсивного развития ремесла и торговли. В понимании Маркса, решающим фактором, вызвавшим к жизни античный тип города, была война, в которой он видит один из основных видов хозяйственной деятельности древнего человека, на первых порах далеко опережающий по своему экономическому значению и торговлю, и ремесло ("Вот почему состоящая из семей община на первых порах организована по-военному, как военная и войсковая организация, и такая организация является одним из условий ее существования в качестве собственности. Концентрация жилищ в городе - основа этой воинственной организации").

Конкретно-исторические исследования последних десятилетий как у нас в стране, так и за рубежом в целом, несмотря на расхождения в частности, подтверждают этот важный тезис Маркса. Так, феномен греческой урбанизации VШ-VI вв. до н.э. находит свое естественное объяснение, в первую очередь, в той крайне напряженной демографической ситуации, которая сложилась на территории Греции

в период Великой колонизации. Внешними проявлениями этой напряженности были, с одной стороны, почти непрерывные междоусобные войны: борьба за землю и воду между соседними общинами и племенами, с другой же, вынужденные миграции больших масс населения. По существу ранняя урбанизация и колонизация развиваются в этот период в тесной связи между собой как два основных направления одного и того же процесса градообразования. Синоикизация полисных общин на территории самой Греции логически дополняется их сегментацией и перемещением отделившихся сегментов в зону колониальной периферии. В обоих случаях в роли основного градообразующего элемента выступает свободное крестьянство, возглавляемое родовой знатью, а сам город конституируется как гражданский коллектив земельных собственников, объединенных общей заинтересованностью в присвоении и закреплении за собой "объективных условий существования", т.е., прежде всего, земли.

Эта принципиальная схема античного урбанизма продолжала действовать в постоянно меняющихся исторических условиях на протяжении всей античной эпохи. Именно она после некоторых модификаций и усовершенствования стала основой эллинизации Востока и романизации Запада. Как универсальный тип социальной организации, хорошо адаптирующийся в самых разнообразных географических условиях, полис широко распространился по всей территории древнего мира вплоть до Индии и Китая. Это обстоятельство уже само по себе свидетельствует о крайней примитивности античной экономики. Несмотря на довольно быстрое развитие отдельных ее отраслей в эпоху эллинизма и еще позднее во времена римского владычества, несмотря на разнообразные технические усовершенствования в сфере ремесленного производства, развитие крупномасштабной международной торговли и появление больших торгово-промышленных центров, ее главные инфраструктуры не претерпели сколько-нибудь существенных изменений в сравнении с эпохой греческой архаики. Доминирующим хозяйственным укладом продолжало оставаться примитивное землевладение в сочетании со скотоводством и мелкими ремесленными промыслами с очень низким уровнем товарности. Полис же как особая форма социальной и политической организации был идеально приспособлен именно к такому архаическому хозяйственному укладу. В этом, видимо, и кроется разгадка его удивительной жизнестойкости и способности к постоянной, несмотря на все кризисы и катастрофы, регенерации.

ПРОБЛЕМЫ ИСТОЛКОВАНИЯ ИНДИЙСКИХ  
КЛАССИЧЕСКИХ ФИЛОСОФСКИХ ТЕКСТОВ В СВЕТЕ  
МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ К.МАРКСА

1. Одно из величайших достижений марксизма – разработка К.Марксом основных принципов диалектико-материалистического метода познания. Материалистическая диалектика не сводится только к своей мировоззренческой функции, она есть прежде всего методология научного познания, т.е. совокупность необходимым образом связанных между собой взаимозависимых требований к познающему субъекту и принципов, ориентирующих познавательную деятельность. Эти требования и принципы формулируются на основе всеобщих законов действительности, всеобщих форм бытия и закономерностей функционирования и развития процесса познания.

Цель данного сообщения – продемонстрировать применение принципов Марксовой диалектики к весьма специфичной отрасли историко-философского знания, а именно – к исследованию индийских классических религиозно-философских систем.

2. Проблема историко-философского исследования индийских классических религиозно-философских систем (даршан) нераздельным образом связана с вопросами истолкования текстов, созданных в рамках этих систем и типологически соответствующих философским трактатам, зафиксированным в духовной культуре стран средиземноморского ареала. Трудность разработки конкретной методологии изучения даршанических текстов обусловлена тем обстоятельством, что тип философствования, возникший в древней и раннесредневековой Индии, генетически не связан с европейским. Даршаны – в отличие от европейских философских систем – представляют собой полиморфные образования, развертывающиеся не только на логико-дискурсивном уровне, но и – одновременно – на уровнях религиозной доктрины и психотехнической практики, что обусловлено глубинными установками господствующей религиозной идеологии.

Традиционалистский подход к изучению классических даршан характеризуется, во-первых, гипостазированием религиозно-доктринальной интенции, в русле которой развивались собственно философские концепции, и отрицанием того факта, что логико-дискурсивный уровень полиморфной структуры обретает относительную автономность. Во-вторых, традиционалисты в своих историко-философских изысканиях игнорируют, по сути дела, историзм как таковой, вне-refлексивно отождествляя ранние стадии функционирования даршан на осно-



ве более поздних, что связано с явной гипертрофией в сознании исследователей авторитета традиции.

Диалектико-материалистический подход противопоставляет традиционалистской тенденциозности принцип объективности в рассмотрении предмета познания, что реализуется применительно к индийским классическим религиозно-философским системам посредством структурно-системного анализа даршанических текстов.

Тексты логико-дискурсивного уровня представляют собой формализованное изложение (язык описания) предметной теории: полиморфная система репрезентируется в тексте не содержательно, но как система ключевых слов (технических терминов), а целостная организация текста демонстрирует структурные связи внутри терминологического инвентаря. Следовательно, текст сам по себе еще не является историко-философским фактом, поскольку в нем изложена лишь метатеория, но не предметная область ее значений. Истолкование логико-дискурсивного текста, таким образом, сводится к проблеме воссоздания предметной теории на основе языка описания и объяснения этой теории с позиции современного научного знания.

3. Монографическое описание системы на базе конкретного, отдельно взятого текста связано с полной реализацией процесса истолкования, включающего наряду с терминологической интерпретацией процедуру реконструкции системы и ее объяснение. Такое описание обладает тем существенным преимуществом, что оно основано на достаточно надежном и проверяемом историко-философском исследовании, которое сопровождается полным переводом текста, а не отдельных фрагментов, допускающих множественность понимания.

Рассмотрение отдельного текста в качестве синхронной версии системы основано на принципе единства логического и исторического в историко-философском исследовании. Уже в ходе терминологической интерпретации – первой процедуры истолкования – устанавливается предметная область значений ключевых слов (технических терминов) с учетом их функционирования на диахронном срезе. На синхронном срезе система подвержена определенной идеологической детерминации, что связано с ее конкретным историческим функционированием, которое происходило не в идеологическом вакууме, а в обстановке непрерывной идейной борьбы с противостоящими школами и направлениями. В ходе идеологической конфронтации и осуществляется собственно философский процесс как таковой. Именно в силу этого закономерности философского процесса в Индии не могут быть выявлены на основании изучения какой-либо одной, отдельно взятой религиозно-философской системы, сколь полно бы она ни была представ-

лена в источниковедческом отношении. Поэтому традиционное изучение материала по конфессиональному признаку его деления становится скорее тормозом в историко-философском исследовании. Основные этапы становления и функционирования проблематики классических даршан не могут быть поняты вне анализа их взаимодействия, и наоборот.

4. Диалектико-материалистический принцип историзма в историко-философском исследовании получает свою конкретную реализацию в отчленении проблематики, первоначально выступавшей неспецифической и маргинальной относительно ведущей установки, структурных характеристик и целостной организации системы, но актуализирующей и приобретающей первостепенное значение в процессе идейного противостояния. Необходимо подчеркнуть, что наличие такой маргинальной проблематики не следует рассматривать как некоторый случайный фактор, поскольку именно в ней раскрываются идеологические горизонты системы, предопределяющие закономерности ее взаимодействия с системами-оппонентами.

Смена проблематики на синхронных срезах под воздействием идеологической детерминации имеет в качестве своего терминологического референта в языке описания некоторый набор логико-семантических переменных. Это – технические термины, возникающие в связи с разработкой и функционированием концепций синхронного среза. Будучи раз созданными, такие концепции закрепляются в традиции, однако язык описания этих концепций может в ходе исторического развития системы менять свое содержательное наполнение.

5. Надежный анализ содержательного наполнения логико-семантических переменных становится возможным только в свете общеметодологического требования рассматривать явление в его развитии. Здесь уместно отметить, что приложение этого требования к изучению логико-дискурсивных текстов индийских даршан дает богатейший материал по истории становления языка науки ввиду высокой терминологичности этих текстов.

Та функция, которую технический термин получает спустя несколько столетий, может оказаться очень полезной для уточнения его значения в более ранний период, но только при том непрременном условии, что мы рассматриваем эту раннюю форму как предшествующую эволюционную стадию, а не как тождественную тому, чем она стала. Интерпретация, разработанная с учетом диалектико-материалистических методологических принципов максимальной степени общности, создает теоретические конструкты среднего ранга, основанные, с одной стороны, на диахронических экстраполяциях, с другой – на синхронических сопоставлениях. С помощью этих теоретических кон-

структов среднего ранга общности становится возможным вскрыть пределы исторического развития конкретных идеологических образований. Вместе с тем, непрерывное сопоставление термина с его предшествующими значениями, а также и с теми значениями, которые он имеет на данном синхронном срезе в других системах, не только обеспечивает гарантию его адекватного перевода и историко-философского понимания, но – что важнее – способствует в конечном счете выявлению ведущих эпистемологических характеристик исторического становления общеиндийского философского процесса.

5. Воссоздание синхронной версии системы представляет собой вторую процедуру истолкования – реконструкцию исследуемого явления с позиции автора текста как субъекта теоретического сознания, конкретного участника историко-культурного процесса. Эта процедура истолкования необходима именно для того, чтобы воссоздать систему как полиморфную, принципиально не сводимую только к логико-дискурсивному уровню. Поэтому в процессе реконструкции особенно важным становится осмысление структуры текста и принципов целостной его организации.

Процедура реконструкции необходима как этап истолкования, предшествующий объяснению, поскольку под объясняющую концепцию мы подводим не только интерпретацию языка описания, но всю его целостную организацию, зафиксированную в структуре текста.

На этапе собственно объяснения предварительным условием выступает обоснованный выбор теоретической базы объясняющей концепции. Историко-философское истолкование индийских классических религиозно-философских систем с необходимостью требует междисциплинарного подхода, включающего как лингвистические и текстологические, так и специально-психологические, религиоведческие и историко-культурологические знания. Исходные пропорции участия этих дисциплин в процедуре объяснения отчасти задаются уже на стадии терминологической интерпретации, однако их содержательное соотношение может быть окончательно определено только в процессе операциональной разработки объясняющей концепции.

Осмысление логико-дискурсивного текста в качестве историко-философского факта, следовательно, становится возможным только благодаря содержательному наполнению общеметодологических принципов Марксовой диалектики. Реализация этих принципов в конкретных герменевтических процедурах позволяет исследователю реализовать, в свою очередь, эвристическую функцию диалектического метода.

Ближайшая задача историко-философских исследований индийских

классических даршан состоит, таким образом, в формулировании такой более частной теории, которая станет, по сути дела, теорией интерпретации терминологического инвентария и позволит существенно расширить актуальное поле применения материалистической диалектики как методологии научного познания.

П.И.Борисковский

ВОПРОСЫ ПРИВЛЕЧЕНИЯ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ МАТЕРИАЛОВ  
ДЛЯ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ РЕКОНСТРУКЦИЙ  
В СВЕТЕ ВЫСКАЗЫВАНИЙ К.МАРКСА

1. Тесная, неразрывная связь первобытной археологии и этнографии бесспорна. В частности, археологи для самых ранеобразных, не только социологических, реконструкций широко привлекают материалы этнографии.

2. В результате выработки новых археологических методов, а также усовершенствования техники археологических раскопок, имеющей одним из результатов новые замечательные археологические открытия, этнография, как источнику археологических реконструкций, приходится несколько "потесниться". Раньше ответ на вопрос о возможном назначении того или иного найденного при археологических раскопках каменного или костяного изделия могла дать только этнография. Теперь более точный ответ дает трасология. Раньше ответ на вопрос о производительности труда людей той или иной эпохи каменного века, о том, в течении какого времени палеолитические или неолитические люди изготовляли определенный предмет, могла дать только этнография. Теперь ответ дают экспериментальные исследования. Раньше, трактуя вопросы о деревянных орудиях палеолита, об устройстве палеолитических и неолитических жилищ, ссылались только на этнографические параллели. Теперь раскопки доставили деревянные изделия разных эпох палеолита. Теперь материалы проведенных на современном научном уровне раскопок позволяют в деталях установить устройство жилищ каменного века, входивших в их состав очагов, кладовых, мест обработки камня и кости. Разумеется, все это не значит, что в наши дни этнография, как источник реконструкций, отходит на задний план. Привлечение этнографии по-прежнему остается для археологов важнейшим путем не только ликвидации отдельных белых пятен и загадок, но и что является самым существенным, совместного восстановления и изучения конкретного исторического процесса.

3. Возникает вопрос о принципах соединения археологических и этнографических материалов, использования тех и других для реконструкции древнего исторического процесса.

4. Около 50 лет назад в советской и зарубежной литературе получил распространение "метод наложения" или "метод шивки". "Убеждаясь в совпадении материальных элементов комплексов А и Б, можно заключить и о совпадении духовных элементов. Если последние были в отношении комплекса А известны очень отрывочно или даже совсем неизвестны, то этому комплексу А приписывают духовные элементы из комплекса Б" (В.К.Никольский, 1928). Этот метод был справедливо раскритикован в советской литературе 30-х годов за забвение конкретной исторической обстановки.

5. За последние годы в отдельных изданиях, посвященных истории первобытного общества, снова стали высказываться взгляды, близкие к "методу наложения", правда на гораздо более серьезной основе и с учетом конкретной исторической среды. Суть этих взглядов сводится к тому, что, пытаясь реконструировать прошлое по данным этнографии, следует привлекать только материалы стадильно близкие, но нельзя, скажем характеризовать общество охотников и собирателей позднего палеолита и мезолита с помощью материалов по земледельцам-ирокезам.

6. Представляется, что требование опираться исключительно на стадильно равноценные материалы, при отказе от привлечения этнографических материалов в случае их стадильной неравноценности, является ошибочным. Оно лишает исследователя огромного количества источников и суживает круг познания. В действительности, различные стороны общественной жизни развиваются неравномерно. Известно немало примеров того, что определенное племя по уровню техники превосходит соседнее племя, а по уровню развития общественных отношений отстает от него. Известны примеры и того, что в очень развитой среде неожиданно выплывают отдельные пережитки глубочайшего прошлого. Разумеется, такие пережитки следует использовать для освещения и расшифровки археологических материалов очень осторожно, не забывая, помимо всего прочего, о здравом смысле, об элементарной логике. Представляется, что археолог в своей работе по реконструкции вправе привлекать, в качестве сравнительного, самый разнообразный этнографический материал, разумеется строго обосновывая в каждом отдельном случае необходимость и правомочность такого привлечения.

7. Для рассматриваемого здесь вопроса о правомочности исто-

рических сравнений и о методах привлечения сравнительного исторического материала в целях реконструкций, первостепенное значение имеет письмо К.Маркса в Редакцию "Отечественных записок". Остановившись на судьбе экспроприированных плебеев Древнего Рима, К.Маркс пишет: "Таким образом, в один прекрасный день налицо оказались, с одной стороны, свободные люди, лишенные всего, кроме своей рабочей силы, а с другой стороны – для эксплуатации их труда – владельцы всех приобретенных богатств. Что же произошло? Римские пролетарии стали не наемными рабочими, а праздною чернью, более презренной, чем недавние "белые бедняки" южной части Соединенных Штатов, а вместе с тем развился не капиталистический, а рабовладельческий способ производства. Таким образом события поразительно аналогичные, но происходящие в различной исторической обстановке привели к совершенно разным результатам. Изучая каждую из этих эволюций в отдельности и затем сопоставляя их, легко найти ключ к пониманию этого явления; но никогда нельзя достичь этого понимания, пользуясь универсальной отмычкой в виде какой-нибудь общей историко-философской теории, наивысшая добродетель которой состоит в ее надисторичности" (К.Маркс, Ф.Энгельс. Соч., 2-е изд., т. 29, с. 120-121). Критика К.Марксом использования универсальных надисторических отмычек, его требование изучения и сопоставления в каждом отдельном случае конкретного исторического процесса являются исключительно актуальными. В свете этих высказываний К.Маркса становится понятным, что привлекая сравнительный этнографический материал для тех или иных археологических реконструкций нельзя руководствоваться какими-либо стандартными рецептами.

Д.И.Бураев

НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ПЕРЕВОДУ С.Ч.ДАСА  
ГЛАВЫ ДЕВЯТОЙ ИЗ ДУБТА-ШЭЛЖИ-МЭЛОН

В 1881-82 годах С.Ч.Дас опубликовал в журнале Азиатского общества Бенгалии статью "Contributions on the Religion, History etc. of Tibet".<sup>1</sup> Эта его работа представляет собой публикацию и перевод части известного исторического сочинения "Дубта-шэлжи-мэлон" (Grub-mtha-shel-gyi-me-long ) полное название его "Grub-mth thams cad kyi khungs dang a dod tshul stonpa legs bshad shel gyi me long") Туган Лобсан Чойжи Нимы (1737-1802 Thua bkvan blo bzang chos kyi nyi ma).<sup>2</sup> Для нас представляет интерес публикация и перевод главы девятой этого сочинения, посвященной изложению истории Бон.

Как уже отмечал А.И.Востриков, в этой работе С.Ч.Даса имеются некоторые ошибки, в частности, в определении дат рождения и смерти автора Дубта-шэлжи-мэлон.<sup>3</sup> К ошибкам С.Ч.Даса А.И.Востриков относит то, что С.Ч.Дас главу из Дубта-шэлжи-мэлон, посвященную истории бон, называет восьмой, а в изданиях, известных А.И.Вострикову, эта глава является девятой. Однако, не известно каким изданием пользовался С.Ч.Дас, так как он об этом не пишет, и вполне вероятно, что в этом издании глава о бон восьмая, тем более, что и другие переведенные им главы: десятая, одиннадцатая и двенадцатая названы соответственно девятой, десятой и одиннадцатой.

С.Ч.Дас опубликовал полный тибетский текст и сделал полный перевод главы девятой по истории бон. Тщательно сверив этот текст с имевшимся в нашем распоряжении,<sup>4</sup> мы установили полное их тождество. Однако, в переводе, сделанном С.Ч.Дасом, много ошибок и неточностей, что и побудило нас предпринять новый перевод этого текста.

Разбору и исправлению некоторых, наиболее существенных из этих ошибок и посвящена данная статья.

С.Ч.Дас нередко заменяет перевод пересказом, изложением личного взгляда на описываемые события без каких-либо указаний на это. В результате, в переводе появляются целые куски, которых нет в тибетском тексте и, знакомясь с девятой главой Дубта-шэлжи-мэлон по его переводу, легко можно впасть в заблуждение и принять слова

С.Ч.Даса за слова Туган Лобсан Чойжи Ними. Что и случилось с профессором Пер Кварне. Он принял за слова автора Дубта-шэлжи-мэлон рассуждения С.Ч.Даса, который почему-то вместо перевода конца главы изложил свое мнение о бонских монахах.<sup>5</sup> Подобных замен авторских слов личным комментарием без всяких на то указаний множество в переводе С.Ч.Даса.\*

В переводе также опускаются целые предложения без каких-либо видимых причин,<sup>6</sup> имеется и масса мелких пропусков, сделанных скорее всего по небрежности, на них мы останавливаться не будем.

Со времени написания работы С.Ч.Даса прошло более ста лет, и наука обогатилась новыми данными по истории религии бон. Некоторые из фактов, которыми оперируют сегодня тибетологи не были, очевидно, известны ему. По этой причине С.Ч.Дасом были сделаны ошибки в переводе, которые теперь есть возможность исправить. Так, например, он имя сына Шэнраба (основателя религии бон) *Mu cho ldem drug*, переводит как - "шестеро по фамилии *Mu cho ldem*".<sup>7</sup> Хотя имя сына Шэнраба, который после его смерти стал апостолом религии бон, упоминается в биографиях Шэнраба и других бонских сочинениях. Тем более, что в последующих работах С.Ч.Дас использовал эти биографии.<sup>8</sup>

В настоящее время это имя стало известно благодаря работе Кармайя С.Ж. "The Treasury of good sayings", A Tibetan History of Bon".<sup>9</sup> Это публикация и перевод части тибетского бонского сочинения - "Legs bshad rin po che 'i mdzod dpyod ldan dga' ba 'i chor", автором которого является Даши Жалсан (Grub dbang bkra shis rgyal mtshan dri med snying po 1859-1935).

Известно, какую порой непреодолимую сложность представляет собой перевод тибетских буддийских текстов. Бонские доктринальные тексты в этом смысле не являются исключением, а часто, наоборот, еще более сложны и запутаны. В данном случае Туган Лобсан Чойжи Нима излагает помимо истории бон и некоторые основные моменты бонского вероучения. В связи с этим можно отметить неравную ценность комментариев С.Ч.Даса. С одной стороны они вносят некоторую путаницу, но с другой, учитывая опыт и энциклопедические знания С.Ч.Даса, эти комментарии представляют собой ценность в смысле расшифровки терминов и понимания некоторых сложных мест текста.<sup>10</sup>

В заключение хотелось бы отметить, что несмотря на ошибки, неточности и некоторые другие недостатки, эта работа С.Ч.Даса по изданию и переводу главы девятой из Дубта-шэлжи-мэлон и других

\* См. Приложение в конце статьи.



частей этого сочинения не утратила своего значения и по сей день. И именно благодаря С.Ч.Дасу Дубта-шэлжи-мэлон стало широко известно в науке.

#### Приложение

Для примера приведем здесь конец девятой главы из Дубта-шэлжи мэлон, которого нет у С.Ч.Даса. По изданию Чойжи ламы с. 266в - стр. 17:

.../chos dang agal bai bon zhes tshang byed kyang / chos la Bon  
adres bon la chos pa pas chos mig rdul bral mi ldan bdag lta bu //  
chos bon rnam dbye dbyed la skyid lugs gyur / bon shes smod kyang  
gal ba thug pai dus / bon poi ju thig can la blang dor adre //  
bon ltar gye ral dga zhing gto thabs /c. 267/ sogs / bon gyi bcos  
kas phan par kun gyis re//mno bsam btang tshe tshe rabs adi nyid  
du//du mai sbros adi adi ltar byed ci khom / khom dus da lan lan  
cing thob dus su//su zhig bsam gtan gtan du sgom mi byed // byed  
rgyu ma mang byed na dam chos bgyis/smra bam mang smra na chos  
gtam smros//bsam rgyu ma mang bsam na las abras soms//agro adug  
ma mang agro na dbyen par song//chos ming ajig rten min pai gтам//  
mkho min mi mkho min pa adi//rgyas ming bsdus pa min pa ru//  
gsal min mi gsal min tsam gleng//grub mtha thams cad kyi khungs  
dang adod tshul // ston pa legs bshad shel gyi me long las / bon  
gyi grub mtha byung tshul bshad zig to // //

#### Перевод:

"... Хотя бон и буддизм противопоставляют, но и в боне многое взято из буддизма, и в буддизме многое взято из бона. И для таких как я, не обладающих духовным видением чисто, различия между буддизмом и боном несущественны. Хотя бон и ругают, но когда мы относимся к нему по серьезному, то оказывается, что в Ju thig can есть и полезное и ненужное. Многие надеются, что бонские обряды gye ral dg igto полезны. Когда мы созерцаем, то в этом перерождении достигнем большой радости. Когда это однажды уже достигнуто, созерцание постоянно не осуществляется. Когда это делается постоянно, то осуществляется святое учение. Когда мы много созерцаем, то карма, результат и прочее получается. Тот, кто это делает много, должен стать отшельником. То, что называется учением, это не есть мирское, это не есть нужное, это не есть ненужное, это не есть название обширное и собранное, неясное и ясное.

Из Хрустального зеркала назидательных изречений, в котором рассказывается о происхождении всех учений и их теориях, история бон рассказана".

С.Ч.Дас же, вместо перевода этого заключения, пишет: "...Рань-

не у бонцев не было монашеской системы. Сейчас по примеру буддистов, у них есть и монахи и монахини, некоторые из которых претендуют на воплощенное существование. Но, в основном, они большие шилицы и едят мясо. Они не заботятся о воздержании от женской компании". И не делает при этом никаких указаний на то, что это его собственные слова.

1. S.Ch.Das. Contributions on the Religion, History etc. of Tibet, Journal of Asiatic Society of Bengal, 1881-82.
2. Подробнее об этом сочинении и его авторе см.: А.И.Востриков. Тибетская историческая литература. М., 1962, с. 97-100.
3. См. Востриков, ук.соч., с. 99.
4. Издан в Сарнатхе, Варанаси, Чойжи ламой в 1962 г. (Edited and printed by Chhos Je Lama, Sarnath, Varanasi, 1962).
5. См. Per Kvaerne, Who are the Bonpos, Tibetan Review, September, 1976, с. 30.
6. См. например: с. 266-в4, по изданию Чойжи ламы.
7. См. по изданию Чойжи ламы с. 260 и у Даса в ук.соч., с. 196.
8. См. например: Das S.CH. A brief sketch of the Bon religion of Tibet, in Journal of the Buddhist text Society of India n,1,1893.
9. См. S.G.Karmay. The treasury of good sayings. A Tibetan History of Bon, L., 1972, p. XX.
10. См. например: с. 264, 265 по изданию Чойжи ламы и с. 203,204 по Дасу, ук.соч.

А.Г.Грушевой

## ПЛЕМЯ СЪБАЙШАТ В САФСКИХ, НАБАТЕЙСКИХ И ГРЕЧЕСКИХ НАДПИСЯХ

Важным источником для изучения истории арабских племен, населявших в первых веках н.э. территорию Заиорданья и Сирийской пустыни, являются найденные в этих районах набатейские и греческие надписи. Надписи арабов Сафы, а также местных жителей Заиорданья на греческом и набатейском языке составлялись в первых веках н.э. (примерно до IV в. н.э.) и последние два-три столетия до н.э.

В настоящее время выявлено несколько случаев, когда упоминания о сафских племенах встречаются в набатейских и греческих надписях.<sup>1</sup> В отдельных случаях такие данные свидетельствуют лишь о длительном взаимовлиянии культур оседлого населения областей Заиорданья и сафских кочевников;<sup>2</sup> в других - на основании этого

материала можно сделать вывод, что упомянутое сафское племя перешло к оседлости.

К числу оседлых следует отнести, судя по всему, племя <sup>с</sup>bāt, упоминаемое в двух сафских, одной набатейской и одной греческой надписях. Три из них (греческая, набатейская и одна сафская) известны уже давно.

Сафская надпись, найденная в ал-Йисāwī, дважды издавалась Э.Литтманом.<sup>3</sup> Затем она была переиздана Г.Рикмансом:<sup>4</sup> ltm bn ngr'1 bn tm d'1 <sup>с</sup>bāt hšfr "Эта надпись - Тайма сына Назар'еля сына Тайма из племени <sup>с</sup>Убайшат".

Набатейская и греческая надписи с упоминанием этого же племени найдены в Си<sup>с</sup>a - поселении на границе областей Заиорданья и Сирийской пустыни. В первых веках н.э. Си<sup>с</sup>a - это крупный культовый центр во владениях Ирода Великого и затем на территории римской провинции Аравии. В этом поселении находился целый комплекс храмов, главный из которых был посвящен Ба<sup>с</sup>алшамину.

Упомянутые греческая и набатейская надписи из Си<sup>с</sup>a образуют билингву: их текст почти идентичен. Это - почетный декрет в честь одного лица, содействовавшего реконструкции храма: речь идет о храме Ба<sup>с</sup>алшамина. Точная дата составления надписи неизвестна, ориентировочно - первые десятилетия I в. н.э. (См. ниже, с. 3-4).

Набатейская часть надписи<sup>5</sup>:

dnh šlm' dy 'quwv 'l <sup>с</sup>byšt lmlukt br m'cwtw br mlykt lqbl dy hw bn byrt' <sup>с</sup>lyt' kdw br <sup>с</sup>byšt 'mn' šlm

"Это статуя, которую поставило племя <sup>с</sup>Убайшат Малейкату сыну Мо<sup>с</sup>-айра, сыну Малейката, так как он надстроил храм. Кадду сын <sup>с</sup>Убайшата, ремесленник. Мир".

Греческая часть надписи<sup>6</sup>:

*'Ο δήμος ο' τῶν Ουαϊβηϊῶν ἐπέστηρεν Μαλεΐχατον Μοαῆρου ὑπεροικοδομήσαντι τὸ ἱερόν ἀρετῆς τε καὶ εὐβερίας χάριν*  
"Народ Обайсенов оказал почести Малейкату сыну Моайера, надстроившему храм, доблести и благочестия ради".

Основываясь на этих данных, Э.Литтман<sup>7</sup> и Ж.Кантино<sup>8</sup> уже давно пришли к выводу, что в этих надписях речь идет об одном и том же племени, которое возможно считать сафским. Публикация Дж.Л.Хардингом и Ф.В.Виннетом еще одной сафской надписи с упоминанием племени <sup>с</sup>Убайшат<sup>9</sup> позволяет уже более определенно говорить, что <sup>с</sup>bāt - это именно сафское племя. Автор текста Салим сын Манна сын Салима сын БЛР сын ДН ясно указывает свою этническую принадлежность - d'1 <sup>с</sup>bāt - "из племени <sup>с</sup>Убайшат".

Других надписей с упоминанием этого племени пока не обнаруже-

но. Однако в Си<sup>С</sup> рядом с рассмотренной набатео-греческой билингвой были обнаружены еще две надписи: одна - по-набатейски, другая - по-гречески. Эти два текста образуют почетный декрет в честь еще одного лица, принявшего участие в строительстве храма.

Набатейская часть надписи состоит из множества фрагментов. Первые из них были опубликованы в CIS, II, 163. Затем большое количество фрагментов этого текста было обнаружено М. де Вогве, Э. Литтманом, а также Р. Савиньяком.<sup>10</sup> Более или менее полностью восстановленный текст надписи публиковался Р. Дрессо,<sup>11</sup> М. Лидзбарским,<sup>12</sup> Э. Литтманом<sup>13</sup> и Ж. Кантино.<sup>14</sup> Ниже воспроизводится текст и перевод надписи согласно Ж. Кантино.

dkrwn ḫb lmlkt br 'wšw br m<sup>c</sup>yrw  
 dy hw bnh <sup>c</sup>l b<sup>c</sup>lšmyn byrt' gwyt' wbyrt' bryt' wtytr'  
 d' wmt/llth .....  
 šnt 280 <sup>c</sup>d šnt 311 w<sup>c</sup>d ḫuun bšlm

"Пусть будет хорошая память о Малейкате сыне Ауса сыне Мо<sup>С</sup>айра, который построил в честь Ба<sup>С</sup>алшамина внутренний храм, внешний храм, этот портик и /его кровлю ..... от/ года 280 до года 311 и ради жизни в спокойствии [?]"<sup>15</sup>

Греческая часть надписи: (W, 2367)

*Σελευκῶν τὸ κοινὸν [ἀ]νέστησαν Μαλειχά[?]ς Αὔβου τοῦ  
 Μοαίρηου, [ὅτι καταβνεύα]σας τὸ ἱεῖρος? καὶ τὸν περὶ  
 αὐτ[?]εῖ κἄννα κοῖσ]μον*

"Община жителей Си<sup>С</sup> поставила [статую]<sup>16</sup> Малейкату сыну Ауса сыну Моайера, так как он построил храм и все убранство вокруг него".

Сопоставление генеалогий упомянутых в данных надписях людей показывает, что они близкие родственники - дед и внук. Малейкат сын Мо<sup>С</sup>айра сын Малейката, которому посвящены CIS, II, 164; W, 2366 - внук Малейката сына Ауса сына Мо<sup>С</sup>айра из надписей, приведенных на с. 3. Ввиду того, что в надписях говорится об одном и том же событии - строительстве храма - логично предположить, что они составлены с минимальным временным интервалом. Так как фрагментированная набатейская надпись датирована "от года 280 до года 311" - т.е. по селевкидской эре 33/32 - 2/1 гг. до н.э., то надписи CIS, II, 164; W, 2366 должны быть датированы началом I в. н.э.

Весь приведенный выше материал свидетельствует также и о том, что между инициаторами издания этих декретов - племенем <sup>С</sup>Убайшат и общиной жителей Си<sup>С</sup> - существует связь. Для того, чтобы ее раскрыть, необходимо прежде всего проанализировать то слово, которое характеризует общественную организацию жителей Си<sup>С</sup>. Общее значение употребленного в этом месте термина τὸ κοινὸν - "общ-

ность, объединение". Примеры из грекоязычных надписей Заиордания первых веков н.э. позволяют уточнить употребление данного термина в рассматриваемом регионе.

*τὸ κοινόν* может обозначать культовое объединение почитателей какого-либо божества (W, 2546). В то же время *τὸ κοινόν* может обозначать объединение граждан, жителей деревни (W, 2457; 2457a; 2521; 2546).

Эти значения, судя по всему, разграничивались. Так, в надписи W, 2546 из Умм-аль-Зейтуна сообщается о постройке культового сооружения от имени *τὸ κοινόν τῆς κώμης καὶ τοῦ θεοῦ* - "общины деревни и бога". Различие между двумя типами объединений, называемых *τὸ κοινόν*, видно и по контексту надписей. В тех случаях, когда *τὸ κοινόν* - культовое объединение, всегда указано в честь какого божества или с какими сакральными целями произведено то или иное действие. Отсутствие же таких указаний в текстах надписей свидетельствует, как кажется, об общегражданском характере объединения, называемого *τὸ κοινόν* (W, 2457, 2399, 2457a)

Несмотря на то, что в ту эпоху теоретически различались два значения этого термина, на практике дело обстояло, видимо, несколько иначе. В упомянутой надписи из Умм-аль-Зейтуна, где говорится об общине деревни и бога, подразумевается один и тот же коллектив граждан. На наш взгляд, так же обстояло дело и в Си<sup>Са</sup>. Слава Си<sup>Са</sup> как культового центра свидетельствует в пользу того, что *ὁ κοινόν* его жителей - это культовое объединение. Отсутствие же указаний в надписи на сакральные действия позволяет считать, что в надписи упомянут гражданский и одновременно сакральный коллектив жителей этого поселения.

Обратимся теперь к анализу термина *ὁ δῆμος* ("народ"), употребленному в билингве CIS, II, 164; W, 2366 по отношению к племени <sup>С</sup>Убайшат. В грекоязычных надписях Заиордания первых веков н.э. он применялся лишь по отношению к жителям городов и деревень провинции (W, 2113; 2240; 2412d). Наоборот, термин *δῆμος* никогда не употреблялся по отношению к кочевникам и тем племенам, которые перешли к оседлости, но не имели еще традиционной для Римской Империи общественной организации.<sup>17</sup> В этих случаях в надписях встречаются лишь следующие термины: *νομάδες* - "кочевники" (W, 2196); *ἔθνη νομάδων* - "кочевые народы" (W, 2203); *τὸ ἔθνος* - наиболее общий термин греческого языка для выражения понятия "народ"; *φύλη* - "племя"; специальное прилагательное с суффиксом *-οῦ* со значением - "житель такого-то поселения" (W, 2428; 2418; 2366; 2439)

Приведенный материал позволяет сформулировать следующие выводы:

В первом веке н.э. - т.е. ко времени составления надписей из Си<sup>с</sup>а - племя <sup>с</sup>Убайшат перешло к оседлости. Об этом свидетельствуют особенности употребления термина *δῆμος* в грекоязычных надписях провинции Аравии. К сожалению, недостаток источников не позволяет определить, каким был уклад жизни этого племени в предшествующую эпоху - кочевой или полукочевой.

Учитывая географическое расположение Си<sup>с</sup>а, а также заимствование сафскими арабами культа Ба<sup>с</sup>алшамина<sup>18</sup> - основного божества, которому поклонялись в Си<sup>с</sup>а, - можно сделать предположение, что племя <sup>с</sup>Убайшат полностью или частично составляло гражданскую и сакральную общину (*τὸ κοινόν*) жителей Си<sup>с</sup>а.

В принципе возможно, но, на наш взгляд, менее вероятно, что племя <sup>с</sup>Убайшат жило в одной из соседних с Си<sup>с</sup>а деревень и входило лишь в культовое объединение жителей поселения при этом храмовом комплексе.

- 
1. См. подробно: J.T.Milik. La Tribu des Bani <sup>с</sup>Amrat en Jordanie de l'époque grecque et romaine - The Hashemite Kingdom of Jordan. Annual of the Department of Antiquities. Vol.XXIV.Gerald Lankester Harding memorial volume. Amman, 1980, с. 41-54.
  2. См., например, надпись о племени *rwḥ* и комментарии к ним: E.Littmann. Publications of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria in 1904-1905 and 1909. Division IV. Semitic Inscriptions: Section A. Nabataean Inscriptions from Southern Haurān. Leiden, 1914. Inscr. N° 43; Section C. Safaitic Inscriptions. Leiden, 1943. Inscr. N° 1269. Section C (сокращенно: PPAES, IV, C).
  3. E.Littmann. Part IV of the Publications of an American Archaeological Expedition to Syria in 1899-1900. Semitic Inscriptions. New York-London, 1905. Ch.IV.Safaitic Inscriptions. Inscr. N° 124; E.Littmann, PPAES, IV, C, Inscr. N° 349.
  4. G.Ryckmans. Corpus Inscriptionum Semiticarum. Pars quinta. Inscriptiones saracenicæ continens. Tomus I. Paris, 1950. Inscr. N° 3262.
  5. M. de Vogüé. Corpus Inscriptionum semiticarum. Pars secunda. Inscriptiones aramaicas continens. T.I, fasc. 2. Paris, 1903. Inscr. N° 164 (сокращенно: CIS,II).
  6. Ph.Le Bas, W.H.Waddington. Inscriptions Grecques et Latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure. T.3. Paris, 1870. Inscr. N° 2366. (сокращенно: W).

7. См. комментарии к надписи PPAES, IV, C, 349.
8. J.Cantineau. Le nabatéen. T. 2. Choix de textes - lexique. Paris, 1932, с. 127.
9. F.V.Winnett, G.Lankester Harding. Inscriptions from Fifty Sa-faitic Cairns. Toronto, 1978. Inscr. № 1725a. (сокращенно: WLHI).
10. R.Dussaud. Les arabes en Syrie avant l'Islam. Paris, 1907, с. 163.
11. R.Dussaud, ук.соч., с. 163-164.
12. M.Lidzbarski. Ephemeris für Semitische Epigraphik. Zweiter Band. Giessen, 1908, с. 257-258.
13. E.Littmann, Part IV of the Publications ... с. 85-90.
14. J.Cantineau, ук.соч., t.2, с. II-13.
15. Точное значение выражения w<sup>c</sup>d ђууп бѵлм неясно.
16. В тексте этого слова нет. Восстановлено по аналогии с приведенной выше.
17. Показательно четкое разграничение в надписях следующих терминов: *ὁ δῆμος* - "народ социально организованный"; *τὸ ἔθνος* - "народ вообще"; *ἡ φυλὴ* - "племя".
18. См.:WLHI, 39; 54; 398; 598; 678; 2005; 2042; 2143; 2471; 3032.

А.Ш.Кадырбаев

#### КИТАЙСКИЕ ИСТОЧНИКИ МОНГОЛЬСКОЙ ЭПОХИ ОБ АСАХ

Историческая роль асов, впоследствии принявших участие в образовании осетинского народа, определилась еще в эпоху предшествующую монгольским завоеваниям.<sup>1</sup> Монгольские завоеватели нанесли тяжелый удар асам, подчинив к 1237-1238 годам равнины Предкавказья. Об этом независимо друг от друга сообщают разные источники. Китайские источники приводят название асов в форме асу (阿速), монгольские - асут. Персидский историк Рашид-ад-дин пишет: "...после него (Чингиз-хана) Угэдэй-каан со своим братом Толуй-ханом... захватили области Дешт-и-кыпчак, черкесов и асов".<sup>2</sup> "Дань-ши" также отмечает, что монгольские войска во главе с военачальником Субеетаем, "разбив кыпчаков, ограбили и асов... асы сражались, потерпели поражение и покорились".<sup>3</sup> Сведения, подтверждающие сообщения Рашид-ад-дина и "Дань-ши", содержит и монгольский источник "Тайная история монголов": "Субеетай-багатур встречал сопротивление со стороны тех народов, завоевание которых ему было поручено

еще при Чингиз-хане, а именно народов канлин, кибчаут, асут".<sup>4</sup>

Но часть асов подчинилась добровольно, хотя и под угрозой завоевания, и приняла участие в войнах монголов против других стран. "Дань-ши" пишет, что половина воинов владетеля асов Арслана после его подчинения монголам была включена в состав войск Мункэ-хана.<sup>5</sup> В биографии другого асского владетеля, помещенной в "Дань-ши", говорится: "Кангуз был главой владения асов. Когда [Угэдэй-хан] подошел к его владению, Кангуз со своими людьми покорился. За это был пожалован титулом "бадур", золотой пайцзой и оставлен владетелем своих земель. [Ему] было приказано набрать одну тысячу воинов из асов..."<sup>6</sup> Далее из текста следует, что во главе этой тысячи стал сын Кангуза Атачи, который вместе со своим отцом участвовал в монгольских походах. Впоследствии Кангуз вернулся в свои владения, в то время как Атачи, подобно многим другим асам, оказался на Дальнем Востоке. Асы участвовали в монгольском завоевании Китая, и после утверждения власти монгольских ханов на его территории и создания империи Дань-монгольского государства в Китае, находились на монгольской службе в этой стране и входили в сословие "сэму". Союз монгольских завоевателей с "сэму" образовал смешанный в этническом отношении правящий класс империи Дань. В "Дань-ши" и "Синь Дань-ши" приводятся биографии асов, занимавших высокое положение при ваньском дворе. Одним из них был Атачи, который служил темником (командующим 10 тысячами воинов). Атачи отличился в войнах, которые вели монгольские ханы Мункэ и Хубилай с китайской империей Сун. Затем участвовал в междоусобных войнах Чингизидов за великоханский монгольский трон на стороне Хубилай-хана и подавлял восстания в Китае (принял участие в двадцати сражениях. Получил в награду от Хубилай-хана особый знак отличия - золотую пайцзу). После смерти Атачи наследовал его сын Байдар. Вначале Байдар возглавил правое крыло личной императорской охранной гвардии асов, а затем все войска, сформированные из асов. За подавление в 1285 году восстания в Бешбалыке (Восточный Туркестан) получил титул "ас бадур" и стал даругачи (управляющий провинции). Байдар умер в 1300 году.<sup>7</sup> Кроме Атачи и Байдара, среди асов, служивших монголам в Китае при Хубилай-хане (1260-1294 годы) китайские источники упоминают Шари (Чэли), Ширамуна (Шилемьнь), Георгия (Коуэрци), Шилабадура, Матарша, Бадура, Никола, Илью, Эльбадура. "Чэли (Шари)-ас. Его отец Бецзеба. Под началом Сяньцзуна (Мункэ-хана) воевал в Китае). Служил Шицзу (Хубилай-хану)..."<sup>8</sup> Далее из текста следует, что во время боя около озера Байкал Шари лично обезглавил Хайду - предводителя враждебной даньскому трону коалиции монгольской зна-



ти. Затем Шари возглавил левое крыло гвардии асов. Сын его Ширамун также служил в гвардии.<sup>9</sup> По мнению П.Пельо имя Ширамун является модификацией христианского имени Соломон.<sup>10</sup> Поэтому, возможно, Ширамун был христианином. "Коуэрзи (Георгий) – ас. При Сяньцзуне служил с отцом в императорской охранной гвардии. Стоял во главе двух тысяч воинов-асов. При Шицзу находился в подчинении полководца Ачжу во время похода против Сун... За воинские заслуги был награжден золотом. Командовал войском асов во время усмирения Хайду. На первый год Чжи-Да [1308 год] Уцзун [император Хайсан-хан] назначил его начальником левого крыла императорской гвардии асов. На четвертом году [1311 год] Коуэрзи умер..."<sup>11</sup>

Шида Бадур служил под началом Атачи и воевал против Сун в войсках монгольского полководца Баяна, затем стал тысячником в войсках асов. Был награжден золотой пайцзой. Отличился при подавлении восстания монгольского удельного владетеля Наяна, претендовавшего на ваньский трон.<sup>12</sup>

Братья Матарша и Бадур активно участвовали в монгольском завоевании Китая. Матарша командовал авангардом монгольских войск Мункэ-хана. Бадур участвовал в двадцати сражениях и получил награду от Хубилай-хана. Возглавил тысячу воинов в войсках асов и находился в подчинении Атачи.<sup>13</sup>

В "Синь Юань-ши" упоминаются асы-христиане Никола (Нигэда) и Илья (Илия).<sup>14</sup> Об Илье и Никола говорится и в "Юань-ши" как об участниках монгольского похода против Сун.<sup>15</sup> Эльбадур подчинился монголам в свите Кангуза и в 1258 году по приказу Мункэ-хана начал служить в императорской гвардии. Затем отличился в боях с войсками Сун и коалицией враждебных ваньскому трону Чингизидов и формировал императорскую охранную гвардию асов. После смерти Эльбадура наследовал сын Есудар. Другого сына Юваши назначили тысячником.<sup>16</sup>

Примечательны факты, приводимые в китайских источниках и свидетельствующие об учреждении личной императорской охранной гвардии асов: "На девятый год Чжи-Юань [1272 год] было сформировано трехтысячное войско асов. Кроме того, 700 воинов-асов приняли в императорскую гвардию и поручили охрану императора во время поездок, а также охрану императорского запретного города и дворцов. На 23 год [1286 год] войска асов были реорганизованы и приняли участие в походе против Сун, где понесли тяжелые потери. Всего асов насчитывалось 10 тысяч воинов. На второй год Чжи-Да [1309 год] войско асов получило статус личной императорской охранной гвардии, состоящей из правого и левого крыла".<sup>17</sup>

В поздний период правления монгольской династии Юань в Китае китайские источники сообщают о двенадцати асах, служивших при юаньском дворе. Все они военачальники гвардии. Среди них внуки Атачи - Орос и Фудин, наследовавшие посты своего отца Байдара,<sup>18</sup> сын Георгия, Димидир (Димитрий) с сыном Сяншанем,<sup>19</sup> Нахайчан сын Шилабадура,<sup>20</sup> сын Бадура Бэцзелянь с сыном Елянгэ,<sup>21</sup> тысячники Юваши<sup>22</sup> (умер в 1306 году) и Цзяохуа.<sup>23</sup> Юваши принял активное участие в войнах с враждебными юаньскому трону Чингизидами. Его должность перешла по наследству сыну Икиратаю (Ицилитай), а затем внуку Байчу (Байчжу). Цзяохуа стал тысячником в 1312 году и был доверенным лицом кипчака Яньтимура, предводителя дворцовой клики, которая в 1328 году возвела на юаньский престол своего ставленника императора Тугтимура. Цзяохуа наследовал сын Яньчжэбука (Яньчибука).

Говоря о роли асов в монгольском государстве в Китае, следует отметить, что с 1335 по 1340 годы гвардия асов являлась военной опорой правящей дворцовой клики монгола Байяня. Гвардия асов принимала активное участие в боях с китайской повстанческой армией Чжу Юаньчжана и, очевидно, разделила участь монгольской династии Юань, изгнанной из Китая в 1368 году.<sup>24</sup>

Таким образом, как свидетельствуют китайские источники монгольской эпохи, выходы из знати асов входили в состав смешанных в этническом отношении правящих сословий империи Юань-монгольского государства в Китае и, несмотря на свою немногочисленность, играли определенную политическую и военную роль в системе монгольского господства в этой стране.

- 
1. В.В.Бартольд. Аланы. Сочинения. Т.2. Ч.1. М., 1963, с. 686.
  2. Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т.1. Ч.2. М.-Л., 1960, с. 68.
  3. 元史 "Юань-ши" (История Юань). Цз. 121. - В сер. Соинь-бо-набэнь, эр-ши-сы-ши, Шанхай, 1958, с. (1414) 27366.
  4. С.А.Козин. Сокровенное сказание. М.-Л., 1941, § 262, с.189,194.
  5. "Юань-ши", цз. 123, с. (1442) 27394.
  6. Там же, цз. 132, с. 27475 (1523).
  7. Там же, цз. 135, с. (1558) 27510.
  8. Там же, цз. 135, с. (1560) 2712.
  9. Там же.
  10. В.Ögel. Sino-Turcica. Taipei, 1964, с. 303.
  11. "Юань-ши", цз. 135, с. 27509 (1557).
  12. Там же, цз. 13, 135, с. (1560) 2712.
  13. Там же, цз. 132, с. (1526) 27478.

14. 新史. "Синь Юань-ши" (Новая история Юань). Цз. I99, с. IOa  
Цит. по: В.Ögel. Sino-Turcica. в. 304.
15. "Юань-ши", цз. I23, с. (I442) 27394.
16. Там же, цз. I32, с. (I524) 27476.
17. Там же, цз. 99, с. (I236) 2788.
18. Там же, цз. I32, с. 27475 (I523).
19. Там же, цз. I35, с. 2709 (I557).
20. Там же, цз. I35, с. (I560) 275I2.
21. "Синь Юань-ши", цз. I54, с. За. - Цит.по: В.Ögel, Sino-Turcica,  
с. 301.
22. Там же, цз. I78, с. За. - Цит.по: В.Ögel, Sino-Turcica,  
с. 298.
23. "Синь Юань-ши", цз. I99, с. IOa. - Цит.по: В.Ögel, Sino-Turcica,  
с. 304.
24. J.W.Dardess. Conquerors and Confucians. Aspects of Political  
Change in Late Yüan China. Columbia University Press, N.Y.-L.,  
1973, с. 54.

А.М.Куликова

#### О НАУЧНОМ НАСЛЕДИИ Ф.Ф.ШАРМУА

Деятельность выдающегося востоковеда первой половины XIX века Ф.Ф.Шармуа принадлежит истории науки Франции и России. Француз по происхождению, он в течение 20 лет занимался в Петербурге преподавательской и научной работой. Его значительный вклад в подготовку отечественных востоковедов широко известен. Гораздо менее сведений в литературе о его научном творчестве. Две публикации 1845-1846 гг., посвященные этому вопросу,<sup>1</sup> не исчерпывают темы. В настоящем сообщении учтены работы Ф.Ф.Шармуа, подготовленные, написанные и опубликованные в Петербурге, а также оставшиеся в рукописи или только упоминаемые в архивных документах и литературе.

Франц Францевич (Франсуа Бернар) Шармуа (F.V.Charmou) родился в Эльзасе 14/25 мая 1793 г. С 1810 г. под руководством знаменитого С.де-Саси (1758-1836) он обучался арабскому, персидскому, древнееврейскому, армянскому языкам в парижской Школе живых восточных языков. В конце 1817 г. по приглашению Министерства народного просвещения молодой ученый приехал в Россию. С 22 марта 1818 г. он возглавил первую в Петербурге персидскую кафедру, которая наряду с арабской кафедрой<sup>2</sup> открылась в Главном педагогическом институте,

8 февраля 1819 г. преобразованном в Петербургский университет.<sup>3</sup> Помимо университета, Ф.Ф.Шармуа более 10 лет (с 29 мая 1823 г. по июнь 1835 г.) вел занятия по персидскому и турецкому языкам в Учебном отделении восточных языков при Азиатском департаменте Министерства иностранных дел (УОВНАДИД),<sup>4</sup> а также состоял членом имп. Академии наук: в 1829-1832 гг. и в 1835-1868 гг. - в качестве члена-корреспондента, с 16 мая 1832 г. по 1 сентября 1835 г. - в качестве адъюнкта.<sup>5</sup> Летом 1835 г. он "из-за расстроенного здоровья" вернулся во Францию, где прожил еще более 30 лет и где скончался 9 декабря 1868 г.<sup>6</sup>

В историю науки Ф.Ф.Шармуа вошел прежде всего как крупнейший иранист, блестящий знаток языка и литературы персов, как чуткий переводчик персидских источников.

Наиболее ценная и важная из его работ - это перевод с персидского языка на французский труда историка XVI века Шарафхана Бидлиси "Шараф-наме" ("История курдов"), рукопись которого хранилась в собрании академического Азиатского музея. Изучение этой рукописи Ф.Ф.Шармуа начал в 1830-е гг. в Петербурге<sup>7</sup> и продолжал после отъезда из России. В 1864 г. он, находясь во Франции, обратился в имп. Академию наук с предложением об издании за ее счет перевода "Истории курдов", который он совершенствовал долгие годы и который считал законченным. В том же году бесценная для автора рукопись была переправлена в Россию по дипломатической почте.<sup>8</sup>

Первая часть I тома этого перевода была издана в Петербурге в 1868 г. Текст работы сопровождался комментарием переводчика, содержащим сведения о расселении курдов, их истории и этнографии.

28 июня 1868 г. последовало "высочайшее соизволение" на "принятие в дар" работы Ф.Ф.Шармуа - для помещения в библиотеку "е.и.в." Причем в указе отмечалось, что труд этот "важен в отношении к разъяснению истории курдов, племени еще весьма мало известного ориенталистам и свидетельствует о начитанности и ученых познаниях автора".<sup>10</sup> Официальная положительная оценка, несомненно, была основана на мнении какого-то крупного востоковеда, поскольку перед составлением подобных документов всегда запрашивался отзыв специалистов.

Эта книга, изданная в России, была делом всей жизни Ф.Ф.Шармуа и вместе с тем его последней публикацией: через несколько месяцев он скончался. В октябре 1869 г. имп. Академия наук обратилась за помощью к профессору Казанского университета И.Ф.Готвальду (1813-1897), который подготовил к печати остальные части перевода Ф.Ф.Шармуа.<sup>11</sup>

В конце 1820-х гг. в Петербурге скончался начинающий иранист Л.Шпицнагель, занимавшийся переводом той части поэмы Низами "Искандер-наме", где рассказывается о походе Александра Македонского против руссов. Ф.Ф.Шармуа завершил дело своего ученика, проделав значительный объем работы: уточнил персидский текст, сравнил десять списков этого сочинения, выявил разночтения, отредактировал перевод, составил биографию Низами. Он также предпослал книге небольшое предисловие о Л.Шпицнагеле и его вкладе в изучение этой темы.<sup>12</sup> В последующие годы Ф.Ф.Шармуа продолжал заниматься переводом поэмы Низами об Александре. Известно, что в 1845 г. им была подготовлена рукопись перевода "второй части Александреиды",<sup>13</sup> но сведений о появлении ее в печати найти не удалось.

В петербургский период Ф.Ф.Шармуа вел переписку с европейскими ориенталистами, в частности, с видным австрийским тюркологом Й.Хаммером (Гаммером)-Пургшталем (1774-1856), который в числе других вопросов интересовался тюркско-славянскими связями. Одну из своих работ, основанную на сведениях восточных писателей о древней Руси, Й.Хаммер, - вероятно, с помощью Ф.Ф.Шармуа, - издал в 1828 г. в Петербурге.<sup>14</sup> Публикация вызвала резкую критику известного арабиста и тюрколога О.И.Сенковского (1800-1858), содержащую не столько научные рассуждения, сколько личные выпады против автора. Ф.Ф.Шармуа посчитал нужным вмешаться в полемику и опубликовал "возражения одного европейского филолога", укоряя О.И.Сенковского за неакадемичный тон спора.<sup>15</sup> В следующем, 1829 году Ф.Ф.Шармуа специально для указанной темы, разрабатываемой Й.Хаммером, перевел "отрывок из оттоманских летописей Наими-Эфендия, заключающий в себе описание набега крымских татар на Польшу в 1653 г." Этот перевод австрийский ученый частично опубликовал в 1835 г. в своей многотомной "Истории Османской империи".<sup>16</sup> Полностью он был издан в том же году на русском языке в "Журнале министерства народного просвещения".<sup>17</sup>

"Сочинение Зегир-Эддина", написанное на персидском языке и содержащее "Историю Табаристана и Мазандерана (древней Гиркании)" до 1476 г. - прикаспийских областей, имевших тесные торговые и политические связи с древней Русью, одновременно с Ф.Ф.Шармуа привлекло внимание академика Б.А.Дорна (1805-1887). Первый перевел его на французский, второй - на немецкий языки. Ф.Ф.Шармуа приступил к переводу рукописи с начала 1830-х гг., подготовил половину текста и прервал работу над ним в 1845 г. в связи с выходом в свет немецкого перевода Б.А.Дорна.<sup>18</sup>

Помимо перевода и исследования названных выше восточных сочи-

нений, Ф.Ф.Шармуа в ряде случаев делал подборку сведений из нескольких источников по заранее заданной теме. Так, например, в 1833 г. в "Записках императорской Академии наук" он опубликовал "Извлечения из сочинений мусульманских авторов, в частности, Масъуди, о древних славянах".<sup>19</sup> Через два года в том же издании им была помещена подборка арабских, персидских и турецких текстов о походе Тамерлана против Тохтамыша в 1391 г., с их переводом на французский язык, а также предисловием и комментарием.<sup>20</sup>

Круг восточных первоисточников, интересовавших Ф.Ф.Шармуа, был гораздо шире их перечня, приведенного выше. К сожалению, не все темы были завершены, не обо всех из них имеются подробные сведения в литературе. Например, есть упоминание, что он работал над переводом "исторического сочинения Зефер-наме".<sup>21</sup> Свидетельство еще об одной работе Ф.Ф.Шармуа сохранилось в его послужном списке 1832 г. Из этого документа мы узнаем, что 5 декабря 1829 г. он был награжден бриллиантовым перстнем за "перевод с персидского языка книги о древних военных действиях между россиянами и персиянами".<sup>22</sup>

Среди опубликованных работ Ф.Ф.Шармуа две занимают особое место, позволяя считать их автора одним из основоположников истории отечественного востоковедения. Первая из них – это издание речи "О пользе восточных языков для изучения истории России", произнесенной им на торжественном собрании Петербургского университета 31 августа 1833 г.<sup>23</sup> В начале автор приводит краткие сведения мусульманских источников о происхождении древних славян, об их войнах с казарами и булгарами, об упоминаниях славян с начала IX века в исторических и географических сочинениях арабов, о сношениях Руси с монголами, крымскими ханами, османскими правителями. Далее Ф.Ф.Шармуа – одним из первых, – дал краткую характеристику научно-организационного уровня востоковедения в Петербурге, выделил четыре ведущих востоковедных учреждения (Петербургский университет, академический Азиатский музей, Имп. Публичную библиотеку, УО ВЯДМИД), а также высоко оценил известный проект С.С.Уварова об учреждении в России Азиатской академии.

Вторая публикация Ф.Ф.Шармуа по истории востоковедной науки представляла собой критический обзор трудов ориенталистов, опубликованных в России в 1830–1835 гг.<sup>24</sup> Основываясь на работах таких выдающихся отечественных востоковедов, как Х.Д.Френ, О.И.Сенковский, Я.И.Шмидт, М.И.Броссе, В.А.Дорн и др., автор делал вывод о хорошей постановке изучения восточных языков и литератур в России.

Занимая должность профессора персидского языка в Петербургском университете, ведя курсы персидского и турецкого языков в

УОБНАДМІД, Ф.Ф.Шармуа постоянно сталкивался с отсутствием достаточного количества учебной литературы. Сохранились сведения о том, что им самим были составлены следующие учебные пособия: "дополнения к турецкой грамматике г.Лобера", "краткая" и "пространная" грамматики персидского языка (с использованием работы Ломсдена), "Персидская грамматика". Все они получили положительные отзывы современников-студентов Ф.Ф.Шармуа, широко пользовавшихся ими и считавшими их образцовыми учебными пособиями своего времени. К сожалению, ни одна из этих работ, вероятно, не была опубликована. Тем интереснее отметить, что в Архиве востоковедов Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР<sup>25</sup> сохранилась ценная рукопись - экземпляр "Персидской грамматики" Ф.Шармуа, переписанный рукой его ученика П.С.Савельева. Это тетрадь в твердом картонном переплете, которая содержит 95 лл. французского текста. На титульном листе надпись: "Grammaire persane. Par. Mr. F. Charmoy. St. Pétersbourg, 1832". На обратной стороне титула помечено: "P. Savélieff. 1832". П.С.Савельев (1814-1859), впоследствии известный специалист по нумизматике и археологии Востока, был студентом Петербургского университета в 1830-1834 гг. Он скопировал для себя учебное пособие по рукописи своего преподавателя.<sup>26</sup> Как явствует из заглавия рукописи, Ф.Ф.Шармуа закончил составление "Персидской грамматики" в Петербурге в 1932 г. Именно ее имел в виду тот же П.С.Савельев, когда писал о работе Ф.Ф.Шармуа "Основания персидской грамматики": "Персидская грамматика, по своей краткости и ясной системе, в особенности по хорошо изложенному синтаксису персидского языка, принадлежит к числу лучших учебников по своей части".<sup>27</sup>

Кроме научной и преподавательской деятельности Ф.Ф.Шармуа проводил в Петербурге большую научно-организационную работу. Он принимал активное участие в обсуждении и рецензировании востоковедных трудов, в составлении проектов и программ, в разработке личных планов "профессорантов"-восточников, в разборе, систематизации описании восточных коллекций книг и рукописей.

Все сказанное выше позволяет сделать вывод, что петербургский период жизни Ф.Ф.Шармуа (1818-1835) был временем его творческого расцвета. Приехав в Россию в начале своей карьеры в возрасте 22 лет, он здесь сложился не только как талантливый преподаватель, но и как выдающийся ученый. В Петербурге он усовершенствовал свое знание восточных языков, получил доступ к ценным восточным источникам, которыми располагали петербургские хранилища. Большинство работ Ф.Ф.Шармуа было опубликовано в России. Почти каждая из них так или иначе соприкасалась с русской историей. До конца своих дней Ф.Ф.

Шармуа сохранил привязанность к России, которую считал второй родиной<sup>28</sup> и в историю науки которой сделал столь значительный вклад.

- I. П. С. Савельев. О жизни и трудах Ф. Ф. Шармуа. СПб., 1845. I изд. этой работы см.: "С.-Петербургские ведомости". 1843, № 47, с. 220-222; Ученые труды Ф. Ф. Шармуа. - "Журнал министерства народного просвещения" (далее - ЖМНП). СПб., 1846, ч. 49, отд. 7, с. 45-46.
2. Арабскую кафедру занял другой ученик С. де Саси И. Ф. Деманж (1789-1839).
3. Подробнее о преподавательской деятельности Ф. Ф. Шармуа см.: А. М. Куликова. Становление университетского востоковедения в Петербурге. М., 1982, с. 28-30, 36, 38-43, 58, 61-64, 68-75.
4. Центральный государственный исторический архив в Ленинграде (далее - ЦГИА), ф. 733, оп. 22 ед. хр. 143, л. 4; Институт восточных языков в С.-Петербурге. - "Молва", М., 1835, № 10, с. 155.
5. ЦГИА, ф. 744, оп. I, ед. хр. 16, л. 13-14 об.; Ленинградское отделение Архива Академии наук СССР (далее - ЛОААН), ф. 2, оп. I-1832, ед. хр. 7, л. 42 об. - 43; там же, ф. 2, оп. I-1835, ед. хр. 9, л. 35 об. - 36.
6. Эта точная дата впервые приводится в нашей литературе. Она основана на свидетельстве о смерти Ф. Ф. Шармуа, копия которого была любезно прислана современным французским историком М. Лангом.
7. Известие о разных трудах профессоров и прочих преподавателей ведомства Министерства народного просвещения, почерпнутое из отчетов за 1833 год. - ЖМНП. СПб., 1834, ч. 3, отд. 3, ч. 438.
8. ЛОААН, ф. 2, оп. I-1861, ед. хр. 6, л. 31.
9. Chèref-Nâmeh ou fastes de la nation kourde par Chèref-ou'ddîne, Prince de Biddlis, dans l'Jîâlèt d'Ârzeroume. Traduits du Persan et commentés par François Bernard Charmoy. T. 1. St.-Pbg., 1868. В названиях работ и в цитатах сохранена авторская транскрипция восточных терминов и имен.
10. ЦГИА, ф. 744, оп. I, ед. хр. 42, л. 71.
- II. После смерти Ф. Ф. Шармуа в Петербурге были изданы следующие части Истории курдов: т. I, ч. 2 - 1870 г.; т. 2, ч. I - 1873 г.; т. 2, ч. 2 - 1875 г.
12. Expédition d'Alexandre le Grand contre les russes: extrait de l'Alexandréide ou Iskèndèr-Namè de Nizâmî, traduit, en grande partie, d'après l'édition de Calcutta, par Louis Spitznagel. T. 1. St.-Pbg., 1829.



13. Известия о разных трудах ... с. 438; Ученые труды Ф.Ф.Шармуа... с. 46.
14. Lettre de Tutundju-Oglou Moustafa-Aga. St.-Pbg., 1828.
15. [Ф.-В.Шармоу]. Observations d'un philologue européen sur la Lettre de Tutundju-Oglou Moustafa-Aga... St.-Pbg., 1828.
16. Geschichte des Osmanischen Reiches, durch Joseph von Hammer. Bd.V. Wien, 1829, с. 718.
17. Ф.Шармуа. Набег крымских татар на Польшу в 1653 по р.х. или в 1063 году Эгиры. - ЖМНП. СПб., 1834, ч. 4, отд. 2, с. 1-23.
18. Издание в свет Истории Мазандерана и Табаристана. - ЖМНП. СПб., 1845, ч. 45, отд. 7, с. 45.
19. Relation de Mas'ouûdy et d'autres auteurs musulmans sur les anciens Slaves, par Charmoy. - "Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences". St.-Pbg., 1833, T. 2, p. 297-408.
20. Expédition de Timour-i-Lenz ou Tamerlan contre Togtamiche, khân de L'ouloûs de Djoûtchy, en 793 de l'hégire ou 1391 de notre ère par M.Charmoy. - "Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences". St.-Pbg., 1835, t. 3, с. 89-505.
21. Ученые труды Ф.Ф.Шармуа ... с. 46.
22. ЦГИА, ф. 733, оп. 12, ед.хр. 440, л. 14.
23. Ф.-В.Шармоу. Sur l'utilité des langues Orientales pour l'étude de l'histoire de Russie. St.-Pbg., 1834.
24. Ф.-В.Шармоу. Analyse critique des principaux ouvrages orientaux publiés en Russie depuis l'année 1830 jusqu'en 1835 inclusivement. - "Journal Asiatique", Paris. 1837, t. IV, N° 21-22, с. 253-290.
25. р. I, оп. 6, ед.хр. 17.
26. Конспект "Персидской грамматики" Ф.Ф.Шармуа сохранился среди материалов другого его ученика, впоследствии известного историка Востока, В.В.Григорьева (1816-1881) - см: ЦГИА, ф. 853, оп. I, ед.хр. 215.
27. П.С.Савельев. О жизни и трудах Ф.Ф. Шармуа ... с. 10, 14.
28. См. письмо Ф.Ф.Шармуа Х.Д.Френу от 6 сентября 1845 г. - опубли. в кн.: П.С.Савельев. О жизни и трудах Ф.Ф.Шармуа ... с. 13-14.

А.М.Куликова

НОВЫЙ ДОКУМЕНТ ОБ ОБУЧЕНИИ РУССКИХ КИТАЙСКОМУ И МАНЬЧЖУРСКОМУ  
ЯЗЫКАМ ПРИ РОССИЙСКИХ МИССИЯХ В ПЕКИНЕ

18 июня 1700 г. Петр I издал "именный" указ, который вошел в историю как первое правительственное распоряжение о целенаправлен-

ном обучении русских восточным языкам. Указ касался двух вопросов: "о налаживании государственного торгового с китайцами и о распространении "исподволь в Китае и в Сибири" христианства. В связи с последним обстоятельством киевскому митрополиту повелевалось найти и прислать в Тобольск "добрых и ученых не престарелых иноков дву или трех человек, которые бы могли китайскому и мунгальскому языкам и грамоте научиться".<sup>1</sup>

Осуществление приведенного выше указа Петра I в отношении китайского языка<sup>2</sup> связано с деятельностью российских духовных миссий в Пекине.

В течение XVIII века (1714–1794 гг.) было отправлено восемь таких миссий, в составе которых находились лица, обязанные изучать китайский и маньчжурский языки.<sup>3</sup>

Лишь немногие ученики, выделяясь своими успехами, стали не только практическими знатоками указанных языков, но и первыми в России китаистами и маньчжуроведами. Одно из первых мест среди них занимает А.Л.Леонтьев – автор документа, предлагаемого далее вниманию читателей.

Алексей Леонтьевич Леонтьев (Леонтиев, Левонтьев) (1716–1786 гг.)<sup>4</sup> образование получил в Москве: в Славяно-греко-латинской академии и в школе китайского и маньчжурского языков при Коллегии иностранных дел.

Его первым учителем восточных языков был китаец или маньчжур по происхождению Чжоу Гэ (после крещения Федор Петров, умер в 1751 г.).<sup>5</sup> В этой школе А.Л.Леонтьев вместе с другим учеником Андреем Канаевым обучался с августа 1739 г. по начало 1741 г.: 7 марта 1741 г. Ф.Петров написал записку об отправке учеников в Петербург.<sup>6</sup>

В 1743 г. А.Л.Леонтьев в составе IУ миссии уехал в Пекин, где прожил 20 лет и где не только в совершенстве овладел языками, но и стал специалистом по истории Китая и Маньчжурии.

После возвращения в Россию (1755 г.) и до своей смерти в 1786 г. он служил переводчиком в Коллегии иностранных дел.<sup>7</sup> За этот период он издал более 20 трудов, являвшихся переводами китайских и маньчжурских сочинений со сведениями по истории, географии, филологии, законодательству Китая и сопровождавшихся его обширным и содержательным комментарием. С начала 1760-х гг. А.Л.Леонтьев неоднократно пытался наладить преподавание китайского и маньчжурского языков в школе при Коллегии иностранных дел.

Приведенные биографические данные убеждают нас в том, что

известия об обучении русских в Пекине восточным языкам А.Л.Леонтьев получал из первых рук и что его сообщение по этому вопросу заслуживает доверия.

Публикуемый документ хранится в Центральном гос. архиве древних актов в Москве.<sup>8</sup> Это "дело из архива МИД" "О учениках которые учились китайскому и манжурскому языкам", подписанное "надворным советником Алексеем Леонтиевым" (!). То, что документ составлен от лица надворного советника и в форме обзора или отчета, наводит на мысль, что это ответ на официальный запрос руководства Коллегии иностранных дел по названному вопросу. А.Л.Леонтьев описывает отрезок времени с 1728 г. по 1780 г. Причем им выделяются три периода: 1) 1728-1755 гг., 2) 1755-1770 гг., 3) 1770- [1780] гг.

О первом периоде А.Л.Леонтьев сообщает, что "по трактату между российским и китайским государствами, заключенному в 1728-м году, постановлено графом Савоу Владиславичем содержать в Пекине для обучения китайского и манжурского языков, учеников российских по шести человек. С того времени, хотя оныя и не переводились, но не в полном всегда комплекте, и в разные годы до 1755 года переслано было туда из России всех тринадцать, а в Россию вывезено только шесть человек, но и из сего числа один Леонтиев удостоен служить при Коллегии годным, и ныне служит надворным советником. А прочие пять человек служили в разных командах и должностях".<sup>9</sup>

В число шести вернувшихся в Россию учеников помимо А.Л.Леонтьева, вероятно, входили Иван Пухарт (Бухарт) (в Петербург вернулся около 1733 г., служил в Академии наук кописистом), Федор Третьяков (умер вскоре после возвращения на родину), Илларион Калинович Россохин (с 1741 г. был определен в Академию наук "для переводов и обучения языкам" и своей деятельностью положил начало серьезному изучению Китая), Алексей Владыкин (в Россию вернулся в 1746 г., служил переводчиком китайского и маньчжурского языков в якутском пограничном полку, в 1755 г. повторно ездил в Китай с торговым караваном), Иван Быков (в Россию вернулся в 1746 г., пытался устроиться на службу в Коллегию иностранных дел и в Академию наук, но получил отказ; дальнейшая его судьба не известна).<sup>10</sup>

Второй период (1755-1770 гг.) А.Л.Леонтьев характеризует следующим образом: "В 1755-м году трибунал китайской тех российских учеников, которыя присланы были в Пекин на смену тамо находившимся не оставил, сказавши, что в трактате не положено учеников российских навсегда содержать в Пекине, и что можно обучать их ныне в России. С сего времени не было учеников в Пекине по 1770-й год".<sup>11</sup>

15-летний перерыв в обучении русских учеников в Пекине не

случайно начинается с 1755 г. Именно тогда в Россию вернулся А.Л. Леонтьев, о способностях и успехах которого китайские власти имели правильное представление. В 1763 г. по его инициативе ("чтоб в России знающие тамошние языки люди вовсе не перевелись") им было начато при Коллегии иностранных дел обучение китайскому и маньчжурскому языкам "четырёх учеников, взятых из семинарий, но из сих один толко явился годным, а три через короткое время перестали учиться".<sup>12</sup>

В 1768 г. представитель российской стороны полковник Кропотов, находясь в Кяхте, предложил компромиссное решение: он "изтребовал от китайских амбанев принять в Пекин толко четырёх российских учеников, а двух еще к дополнению по трактату комплетного числа, предоставил обучать в России Леонтиеву".<sup>13</sup> Это предложение было принято китайской стороной, и с 1770 г. возобновилось пребывание русских учеников при пекинских миссиях.

В период с 1770 г. по 1780 г., по сведениям публикуемого документа, подготовка практических китаистов и маньчжуроведов в России велась двумя путями: при российских миссиях в Китае и в Петербурге, в школе, где языки преподавал А.Л.Леонтьев.

В 1770 г., впервые после 15-летнего перерыва, в состав очередной миссии включили четырех учеников, а в 1780 г. им на смену отправили еще четырех человек.<sup>14</sup> В период шестой миссии (с 1770 г.) обучались языкам Алексей Парышев, Алексей Агафонов, Федор Бакшеев, Яков Коркин. В период седьмой миссии (с 1780 г.) - Егор Салертовский, Антон Владыкин, Иван Филонов, Алексей Попов.

Что касается преподавательской деятельности А.Л.Леонтьева в петербургской школе, то помимо точной даты ее открытия - 1763 г. - документ сообщает несколько интересных подробностей: Мы узнаем, что среди посланных в Пекин в 1770 г. учеников один был "из обучавшихся у Леонтиева". Последнему вскоре поручили "вновь обучать двух учеников, из коих явился один годной, а другой откинут".<sup>15</sup> С 1778 г. в школе у А.Л.Леонтьева появился новый ученик, "котораго обучает он болше одному манжурскому языку, а к китайскому не принуждает, по тому, что сему языку, не токмо здесь, но и в Пекине учится трудно, а особливо писму и чтению, как он Леонтиев собою имел опыты многия".<sup>16</sup> Следовательно, школа китайского и маньчжурского языков при Коллегии иностранных дел существовала, вероятно, с перерывами с 1763 г. по начало 1780-х гг., и все это время в ней преподавал А.Л.Леонтьев.

В заключение в публикуемом документе приводится важная цифра: в момент составления обзора в России "всех учеников" китайского и маньчжурского языков насчитывалось 10 человек. Из них в Пекине -

четверо, "сюда возвращаются" - четверо, в Кяхте - один, в Петербурге - один.

Документ не датирован, однако сравнение приведенных в нем дат и событий позволяет отнести его к 1781-1782 гг.

Систематическая подготовка практических востоковедов при российских миссиях в Пекине - одна из интересных и важных страниц истории отечественного востоковедения. Каждый архивный документ по этой теме заслуживает пристального внимания, поскольку только сравнительное изучение широкого круга источников позволяет в конечном итоге восстановить истинную картину процесса зарождения и становления китаеведения и маньчжуроведения в России.

-----

1. Полное собрание законов Российской империи, собрание I (далее - ПСЗРИ-I). Т.4, № 1800, с. 59-61.
2. Преподавание второго из названных в указе Петра I языков - "мунгалского" - было организовано на 10 лет позднее китайского, в 1725-1726 гг. при Вознесенском монастыре в Иркутске. - См.: С.К. Булич. Очерк истории языкознания в России. Т.1. СПб., 1904, с. 194-195.
3. Подробнее см.: Иеромонах Николай [Адоратский]. История Пекинской духовной миссии. Вып. 1-2. Казань, 1887; он же. Об источниках истории пекинской духовной миссии в первый и второй периоды ее деятельности. - "Православный собеседник". Казань, 1888, январь, ч.1, с. 148-156; Н.И.Веселовский (редакция и предисловие). Материалы для истории Российской духовной миссии в Пекине. Вып. 1, СПб., 1905; Булич, ук.соч., с. 371-380; Н.В. Кюнер. История Пекинской духовной миссии, приложение к работе: Новейшая история стран Дальнего Востока. Ч.П (Обзор сношений Китая с европейскими державами с XVI столетия до 1842 года). Вып. 3 (Сношения с Россией). Владивосток. 1910, с. 64-87; П.Е.Скачков. Очерки истории русского китаеведения. М., 1977, с. 36-40, 61-66, 76-79.
4. Об А.Л.Леонтьеве см.: А.В.Стренина. У истоков русского и мирового китаеведения. - "Советская этнография". М.-Л., 1950, № 1, с. 170-177; В.К.Пашков. Вклад русских ученых в изучение маньчжурского языка и письменности. - "Краткие сообщения Института востоковедения". М., 1956, т. XVIII, с.5; Скачков, ук.соч., с. 66-76 и др.
5. П.Е.Скачков. Первый преподаватель китайского и маньчжурского языков в России. - "Проблемы востоковедения". 1960, № 3, с. 199-201.
6. Архив внешней политики России, ф. Внутренние коллежские дела, ед. хр. 1325, 1365.

7. Указ о назначении А.Л.Леонтьева переводчиком Коллегии иностранных дел датируется 5 апреля 1756 г - [Адоратский], История Пекинской духовной миссии, вып. 2, Казань, с. 221.
8. ЦГАДА, ф. 17, Наука, литература, искусство, оп. 1, ед.хр. 75, л. 1-2 об. Документ с этим шифром упомянут в работе П.Е.Скачкова. Очерки истории русского китаеведения (с. 370, № 95). Данные о содержании документа здесь отсутствуют. Автор не установлен (сравни архивные материалы А.Л.Леонтьева - там же, с. 396-398).
9. ЦГАДА, ф. 17, оп. 1, ед.хр. 75, л. 1. Речь идет о генеральном трактате между Россией и Китаем, ратифицированном в Кяхте 14 июня 1728 г., пункт 5 которого разрешал пребывание в доме российского посла С.В.Рагузинского "четырех мальчиков учеников и двух побольшаго возраста". - См.: ПСЗРИ-1, т.8, № 5286, с. 49-53.
10. Веселовский, ук.соч., с. 168; Булич, ук.соч., с. 368-376; Скачков, Очерки ..., с. 40-52, 63-64.
11. ЦГАДА, ф. 17, оп. 1, ед.хр. 75, л. 1-1 об.
12. Там же, л. 1 об. -2.
13. Там же, л. 2.
14. Там же, л. 2.
15. Там же, л. 2.
16. Там же, л. 2.

Е.И.Кычанов

#### ВИДЫ КИТАЙСКОГО ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА ДО ДИНАСТИИ ЮАНЬ (XIII в.)

Законы появились в Китае с глубокой древности. Право возникло вместе с возникновением древнекитайского государства как его нестемлемая часть. В период "Весны и осени" (722-481 г. до н.э.) законы записывали на бронзовых треножных сосудах, а в период "Воюющих царств" (403-221 г. до н.э.) Ли Гуи из государства Вэй составил первый свод законов из шести глав - "Фа цзин", "Канон законов", который хотя и не обнаружен до настоящего времени, но по традиции считается "законным" предком всех последующих китайских кодексов. В 1975 г. в местечке Шуйхуди уезда Юньмэн пров. Хубэй были найдены законодательные акты и административные постановления, относящиеся к династии Цинь (246-207 г. до н.э.), записанные на бамбуковых пластинках. Полагают, что это законодательные акты, которыми пользовался в своей судебной практике некий Си (262-217

(?) г. до н.э.), чиновник империи Цинь в этом районе. Проф.Ижэда Он и Окано Маото полагают, что данные тексты были "практическим разъяснительным материалом, относящимся к терминологии и применению кодекса Цинь" /7, с. 4/. В дальнейшем там же были найдены отрывки из кодекса государства Вэй периода "Воюющих царств", относящиеся к разделам "законов о семье", "ху люй" и "законов о беглых"; "бэнь мин люй" /3/. Кодексы следующей династии Хань (206 г. до н.э. - 220 г. н.э.), не сохранились до наших дней, но уже сунский ученый Ван Инълинь сделал попытку их реконструкции по самым разным материалам, дошедшим до его эпохи. В недавнее время эту работу также проделали известные историки китайского права Шэнь Цзябэнь в Китае, Горо Асай в Японии и Ф.Хульдсе в Европе /5/.

Уже при династии Хань сложилась система уголовных законов люй, которые были не просто ядром традиционных китайских законов, но и составляли большую часть их, и вспомогательных лин, которые дополняли законы люй. Уголовные законы люй были стабильным наследием предшествовавших императоров, а статуты лин - то, что было составлено и введено императорами позднейшими. При Хань между люй и лин еще не было строго функционального различия, и лины являлись сводами императорских указов, включали в свой состав и нормы уголовного права. "Писанные законы, на основании которых выносятся приговоры, называются люй и лин" /7, с. 6/. Однако постепенно в процессе многовекового разделения функций сводов писанных законов, сложилось иное различие между люй и лин. "Люй и лин стали бок о бок как независимые и функционально различные кодексы законов. Первые включали уголовные законы, а последние неуголовные, административные законы. Лины, таким образом, полностью перестали быть собранием императорских указов и утвердились в качестве независимого кодекса в паре с люй". Такое различие между люй и лин сохранялось до кодекса Мин ("Мин люй") и Минских статутов ("Мин лин"), до конца XIV века" /7, с. 7/. При Шести династиях (375-583 гг.), династиях Суй (589-619 гг.) и Тан (618-907 гг.) кодекс люй и статуты лин составлялись одновременно. Каждая династия имела свой кодекс и свои статуты, а при династии Суй и в первый период правления Тан и кодекс и статуты подвергались пересмотру в каждое царствование (чао).

Первым китайским кодексом, полностью дошедшим до наших дней, является кодекс династии Тан - "Тан люй шу и" - "Уголовный кодекс Тан с комментариями и разъяснениями", составленный под руководством зятя императора Тай-цзуна (627-629 гг.). Чансунь Уцзи (?-659 гг.). Кодекс Тан следовал кодексу династии Суй, а непосредствен-

ными предшественниками кодексов и статутах династий Суй и Тан были кодекс и статуты династии Северная Ци (549-579 гг.), именовавшиеся "Хэ-цин луй лин", "Уголовные законы и статуты годов царствования Хэ-цин (562-565 гг.)", в свою очередь, восходившие к законам династии Северная Вэй (386-535 гг.). Полагают, что первоначально кодекс Тан именовался просто "Луй шу", "Уголовный кодекс с комментариями", а его современное наименование появилось позднее, лишь при династии Дань (1280-1367 гг.). Кодекс Тан был составлен специальной комиссией в 653 г. и, возможно, в самом начале именовался также "Юн-хуй луй шу", "Уголовный кодекс с комментариями годов царствования Юн-хуй (650-655 г.)". Японские ученые Макина Тагуми и Ниида Нобору исследовали административные реалии текста кодекса Тан (титулы, наименования управлений, должностей и т.п.) и пришли к выводу, что сохранившийся до наших дней текст кодекса восходит к изданию 737 г., но нет никаких свидетельств тому, что с 653 по 737 г. содержание кодекса претерпело бы какие-либо серьезные изменения. Современный китайский исследователь Ян Тинфу полагает, что сохранившийся текст кодекса непосредственно восходит к тексту 653 г. /4, с. 31-44/. Старейшим является рукописный текст кодекса, обнаруженный в XIX в. и изданный в серии "Сы бу цун кань" под названием "Гу Тан луй шу и", с добавлением слова "гу", "старый". Другие тексты кодекса восходят к каньскому изданию 1332 г.

Кодекс династии Сун (960-1279 гг.) "Сун син тун", "Собрание уголовных законов династии Сун" является переработкой специальной комиссией кодекса династии Хоу Чжоу (951-960 гг.) "Да Чжоу син тун". Кодекс Сун был завершен в 963 г. и первоначально именовался "Чжун сянь дин син тун", "Исправленное и пересмотренное собрание уголовных законов". Кодекс Сун почти абсолютно копирует кодекс Тан. В нем по сравнению с кодексом Тан слегка было изменено расположение материала и были заменены иероглифы, ставшие табуированными для правящей сунской династии Чжао. Изменения в структуре сводились к следующему. Текст внутри цзюаней (глав) был поделен по 213 разделам (мэн). В начале каждого цзюаня было помещено наименование статей и после текста каждой статьи были введены дополнения - чжунь, в которые были включены конспективные выдержки из императорских указов с 714 по 962 г., имеющие отношение к тексту статьи. Кодекс оставался в силе все годы правления династии Сун. Вместе с тем династия Сун внесла свои новшества. В дополнение к кодексу была введена практика издания собраний императорских указов (чи), которые в практической деятельности судей стали заменять статьи кодекса. За 319 лет правления династии Сун было издано бо-



лее 180 сборников законодательных актов.

Независимую от кодексов группу законов при Тан и Сун составляли уже упоминавшиеся административные статуты лин, устанавливавшие социальные нормы и стандарты и регулировавшие деятельность администрации. Имея силу закона, лины отличались от уголовных законов люй тем, что они носили характер предписаний, которые требовалось соблюдать. Лины не определяли уголовного наказания за нарушение этих предписаний.

Отдельную группу составляли законы, именовавшиеся "гэ" - "правила". При Тан гэ составляли сборники указов, дополнявших кодекс, при Сун - специальные правила, определявшие штат чинов, размеры наград, сроки отпусков по случаю ношения чиновниками траура и т.п. По мнению проф.Брайана Макнайта, при династии Сун правила гэ всегда были связаны с установлением размера и количества чего-либо, а законы четвертой группы: "правила ритуального поведения" "ши" определяли правила связи с другими людьми или с иными мирами, чем мир людей. Эта система четырех групп законов: люй-лин-гэ-ши получила укороченное название "люй-лин". В 737 г. был издан свод законов этой системы "Гэ ши люй лин ши лэй", в котором законы были изложены тематически, что значительно облегчало пользование ими. К сожалению, этот важнейший памятник старого китайского права не дошел до наших дней. Сохранилась лишь часть аналогичного сунского свода "Цин-юань тяо фа ши лэй" от 1202 г.

Хотя в европейской литературе люй обычно именуют "уголовные законы", это наименование условно. Люй - это и уголовное, и гражданское, и административное, и процессуальное право, это "свод писанных законов", как определял законы люй проф.Чень Гувань /2, с. 95/. Известный знаток старого китайского права проф.Мариус Мейер пишет: "Положения кодекса были отлиты в форму уголовных законов. Но в сущности они включали много предписаний, относящихся по своей природе к праву гражданскому, таких, как институт наследования имущества. Таким образом, характер этих законоположений - предписание того, каким путем тот или иной акт должен быть совершен, а его уголовный характер занимает второе место. Некоторые положения вообще лишены уголовного характера, как то установление почетных арок для верных вдов или правила для сирот". /6, с. 6/. Японские проф.Икэда Он и Окано Макото пишут: "Содержание кодексов (люй) более или менее соответствует уголовным законам, тогда как статуты (лин) и ординансы (гэ) были главным образом административными законами, понимаемыми расширительно. Более того, ясно, что кодекс и статуты образовывали систему конкретных публичных зако-

нов для управления государством. Развитие местных, частных законов, регулировавших отношения между частными индивидуумами, отсутствовало. Нормы кодекса и статуты, относящиеся к семье и отношениям родства, правам собственности и наследования и т.п. прежде всего не касались индивидуальных прав, а в первую очередь, были предназначены для поддержания общественного спокойствия и социального порядка. Именно этим танские законы в корне отличались от современных, чья суть в обеспечении индивидуальных прав и гражданских свобод" /7, с. 13/.

Законы групп гэ и ши практически не сохранились. Мало осталось и от законов лин. Собранные по крупицам японским ученым Ниидой Нобору, они составляют отдельный сборник /1/.

#### Цитированная литература

1. Ниида Нобору. То рэй сь и, Токио, 1964.
2. Чэнь Гувань. Чжунго фачжи ши, Шанхай, 1935.
3. Шуйхуди Цинь шу чжу цзянь, Пекин, Вэнь у чубань шэ, 1978.
4. Ян Тинфу. "Тан луй шу и" чжицэо няньдай као, - "Вэнь ши", т. 5.
5. A.F.P.Hulseve. Remnants of the Han law, vol. 1, Leiden, 1955.
6. M.J.Meijer. The Introduction of Modern Criminal Law in China, Batavia, 1949.
7. Tun-huang and Turfan documents concerning social and economic history, 1. Legal texts (A), Introduction and Texts, Tokyo, 1980.

Вал.В.Полосин

#### ТЕКСТОЛОГИЧЕСКАЯ БАЗА ДЛЯ НОВОГО ИЗДАНИЯ КРИТИЧЕСКОГО ТЕКСТА "ФИХРИСТА" ИБН АН-НАДЪИМА

Вопрос о филиации рукописей, имеющий большое значение для подготовки любого критического текста, для "Фихриста" еще не решен. Практически он никогда и не ставился: у Флюгеля основной заботой было составить полный текст памятника из фрагментарных списков, которых едва хватило на выполнение этой задачи. Позже вопрос о филиации рукописей "Фихриста" был отодвинут сложившимися в науке общими представлениями об Ибн ан-Надъиме и о его работе над своим сочинением: неодинаковый состав текста в списках "Фихриста" стали относить на счет самого Ибн ан-Надъима. Так, появилась точка зрения, что "Фихрист" был создан автором в двух редакциях - краткой, состоящей из 4 глав, и расширенной до 10 глав (Риттер, Фюкк);

не раз высказывалась мысль о том, что "Вся работа дополнялась самим автором приблизительно до начала У/ХІ в.<sup>1</sup>; не исключали и того, что в годы, последовавшие за созданием "Фихриста" в 377/987-988 гг., Ибн ан-Надйим "пустил в обращение новые списки своего труда, которые, по сравнению с черновым характером старейшей редакции, были улучшены и расширены".<sup>2</sup> Подобные высказывания характерны для литературы о "Фихристе", опубликованной до 70-х годов нашего столетия.

При таких трактовках текстологического материала не вызывает удивления, что после открытия новых списков "Фихриста" в 1927-1949 гг. в науке утвердилось сознательное стремление к изданию сводного текста этого памятника по нескольким важнейшим спискам. Действительно, арабский текст "Фихриста", изданный в 1971 г. в Тегеране, а также переводы "Фихриста" на персидский (1965 г.) и английский (1970 г.) языки основаны, грубо говоря, на механическом соединении текста, изданного еще Флюгелем, с данными нескольких новых списков.

Что изменилось в этом вопросе в последнее десятилетие?

Во-первых, была убедительно установлена<sup>3</sup> дата смерти Ибн ан-Надйима. Он умер в 380/990 г., через 3 года после составления своего труда. Установление этой даты положило жесткий хронологический предел возможным авторским и вообще прижизненным Ибн ан-Надйиму изменениям текста "Фихриста".

Во-вторых, удалось доказать несостоятельность гипотезы о том, что Ибн ан-Надйим составил 2 редакции своего сочинения - краткую и пространную.<sup>4</sup>

В-третьих, появилась новая биографическая концепция, согласно которой Ибн ан-Надйим не принадлежал к корпорации профессиональных ученых и что составление им "Фихриста" даже в одном только варианте было для него, по-видимому, достаточно большой и сложной работой.<sup>5</sup>

Все это ставит под сомнение возможность нескольких рукописных традиций, равноправно восходящих к Ибн ан-Надйиму, и заставляет, наконец, специально рассмотреть филиацию рукописей "Фихриста".

1. Старейшая из сохранившихся рукописей "Фихриста"<sup>6</sup> является копией с автографа. Особенностью этой рукописи является не только прямая передача авторского текста "Фихриста", но и точное повторение ряда формальных признаков утраченного теперь автографа. В частности, далеко не всегда страницы этой рукописи целиком заполнены текстом. Незанятые текстом пространства разной величины встречаются на многих страницах на протяжении всей рукописи. Переписчик спе-

циально оговорил на полях, что он всюду воспроизводил "пустоты", имевшие место в самом автографе: "Ахдальна̄ кама̄ ваджадна̄ ф̄и-д-дустур̄ ва каз̄ах̄ ф̄и джамӣ' ал-хита̄б".<sup>7</sup> Из-за этих свободных от текста мест рукопись производит впечатление не вполне законченного сочинения, что не раз отмечалось в литературе. Такое же впечатление должен был оставлять и автограф Ибн ан-Надима. Происхождение "пустот", не заполненных текстом, не вызывает сомнений: автор оставлял место для дополнений.

Благодаря редкой скрупулезности переписчика эта рукопись практически совпадает с автографом, что сильно облегчает установление генеалогии других списков "Фихриста".

2. Если мы сравним эту рукопись с текстом, изданным Флюгелем, то увидим, что последний заметно полнее. У Флюгеля есть имена и целые биографии, которых нет в копии с автографа, а списки сочинений, приводимых в биографиях, часто длиннее, чем в упомянутой копии.

Возникает естественный вопрос: откуда взялись в тексте, изданном Флюгелем, те дополнительные сведения, которых не дает копия с автографа?

3. Еще в 1924 г. Бергштроссер обратил внимание<sup>8</sup> на то, что Йакут, при составлении своего "Иршад ал-ариб", пользовался автографом "Фихриста", а также "Фихристом" в расширенной редакции ал-Вазира ал-Магриби, до того совершенно не известной. Действительно, в "Иршад" есть ссылки и на то, и на другое.

Сличение цитат из "Фихриста", рассеянных по сочинению Йакута, с копией автографа "Фихриста", с одной стороны, и с изданием Флюгеля, с другой стороны, показывает, что в сопоставимых случаях Йакут следует не автографу Ибн ан-Надима, а редакции "Фихриста", представленной парижской рукописью (сравниваемые с Йакутом первые четыре главы "Фихриста" изданы Флюгелем по одной рукописи, парижской, которая в его время считалась уникалом).

4. Регулярное совпадение данных Йакута с парижской рукописью или же большая их близость к этому списку, чем к копии с автографа, наводят на мысль, что именно в парижском списке "Фихриста" мы и имеем ту самую редакцию ал-Вазира ал-Магриби, которой пользовался Йакут.

Отожествлением парижской рукописи с редакцией ал-Магриби, собственно, и решается вопрос о происхождении основных различий между текстами старейших списков "Фихриста" — один из списков следует автографу Ибн ан-Надима, другой (парижский) — расширенной редакции ал-Магриби. Это означает, что существующие издания

"Фихриста", как арабский текст, так и переводы его на персидский и английский языки, представляют нам сочинение Ибн ан-Надйма в расширенной редакции ал-Магрибй, поскольку все они основываются на более полной парижской рукописи. По крайней мере, для первых четырех глав "Фихриста" это именно так.

5. Таким образом, для первоначального периода копирования "Фихриста" (X-XIII вв.) мы можем реально говорить теперь о 3-х списках: 1) автографе Ибн ан-Надйма, 2) копии с него и 3) редакции ал-Магрибй.

Копия с автографа в дальнейшей филиации, насколько можно судить, участия практически не принимала. Редакция ал-Магрибй воплотилась позже в парижском списке. Но от какой рукописи ведет начало сама редакция ал-Магрибй? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к данным о несохранившемся автографе Ибн ан-Надйма.

6. Бергштрессер и Фюкк определенно считали автограф Ибн ан-Надйма и редакцию ал-Магрибй двумя разными списками. Главным обоснованием этой точки зрения были, конечно, следующие слова Йақута: "Я прочел в "Фихристе", который дополнен ал-Вазйром ал-Магрибй, но не нашел этого в рукописи (нусха), написанной автором, или же это выпало из моей памяти, следующее...".<sup>9</sup>

Одно место в "Иршад ал-арйб" позволяет иначе понять эти слова Йақута и приводит нас к неожиданному, но вполне правдоподобному заключению: редакция ал-Магрибй и автограф Ибн ан-Надйма были не двумя отдельными рукописями "Фихриста", а одним списком, именно - автографом Ибн ан-Надйма, в который ал-Вазйр ал-Магрибй внес свои дополнения (напомним, что в автографе места для дополнений были специально зарезервированы, так что оставалось просто делать вставки в текст Ибн ан-Надйма).

В биографии ал-Ахфаша Младшего Йақут пишет: "Я нашел в "Фихристе", написанном рукой его автора, а он упоминает этого ал-Ахфаша и говорит: "сочинения его таковы - Китаб ал-анвā', Китаб ат-таснийя ва-л-джам' и /.../ Китаб ал-хидад".<sup>10</sup>

В копии с автографа, в соответствующей заметке об ал-Ахфаше, сочинения последнего, однако, совершенно не названы, но для них зарезервировано небольшое место. А в парижской рукописи, которую мы отождествили с редакцией ал-Магрибй, эти сочинения уже есть и именно те, которые называет Йақут. Если признавать раздельность автографа "Фихриста" и редакции ал-Магрибй, то получается, что Йақут неправильно назвал свой источник.

Подробный анализ ситуации, которая складывается вокруг двух приведенных цитат из "Иршад ал-арйб", позволяет считать, что не-

корректность ссылки Йақұта на автограф, когда следовало сослаться на редакцию ал-Мағрибӣ, кажу́щаяся. Просто в автографе Ибн ан-Надйма ко времени Йақұта уже появились те дополнения, совокупность которых и заставляет говорить об особой редакции ал-Мағрибӣ.

7. Итак, контаминация автографа Ибн ан-Надйма с добавлениями к нему ал-Вазйра ал-Мағрибӣ, которая выявляется в заметке Йақұта об ал-Ахфаше, могла иметь причиной совмещение обоих источников в рамках одного списка-автографа. Произошло одно из двух: или Йақұт не заметил, что заметка об ал-Ахфаше и список его сочинений записаны в "Фихристе" разным почерком, или он чисто механически назвал свой источник по признаку, хоть и правильному, но в данном случае все-таки не основному.

Возможно еще одно объяснение. По крайней мере однажды Йақұт сам признает, что утратил представление о грани, отделяющей текст Ибн ан-Надйма от добавлений ал-Мағрибӣ; оно ушло из его п а м я т и (см. первую из двух приведенных выше цитат из "Иршад ал-арйб").

Не будет натяжкой предположить, что в период работы над "Иршад" Йақұт пользовался непосредственно уже не автографом "Фихриста", интерполированным ал-Вазйром ал-Мағрибӣ, а копией с него, выполненной им самим или каким-либо другим переписчиком, или же собственноручными выписками из соединенного автографа Ибн ан-Надйма и ал-Вазйра ал-Мағрибӣ.

Если в автографе разница почерков и иные признаки должны были указывать на границу между авторским текстом и поздними добавлениями, то в копии эта разница исчезает. Распознать за однородным почерком копии текст Ибн ан-Надйма или ал-Мағрибӣ можно было, конечно, только опираясь на память о рукописи-оригинале. И, может быть, именно из-за невозможности положиться на память в "Иршад" так много ссылок на "Фихрист" как таковой, но почти нет ссылок на автограф автора и собственноручные добавления ал-Мағрибӣ.

Эти соображения возвращают нас к словам Йақұта, которые дали повод считать, что он пользовался двумя разными списками "Фихриста".

Если в реплике Йақұта при переводе слова "нусха" мы возьмем значение "текст", а не "рукопись, копия", то вся фраза приобретет иной смысл: "Я нашел в "Фихристе", который дополнил ал-Вазйр ал-Мағрибӣ, но не в тексте, написанном рукой автора...". Мы получаем вполне приемлемое указание на существование сдвоенного текста Ибн ан-Надйма и ал-Вазйра ал-Мағрибӣ. Только в этой реплике сдвоенный источник назван по соавтору (ал-Мағрибӣ), а во второй цитате из "Иршад" он же назван Йақұтом по основному автору, т. е. Ибн ан-Надйму.

8. Определив редакцию ал-Магрибӣ как автограф Ибн ан-Надӣма, интерполированный спустя несколько десятилетий ал-Вазӣром ал-Магрибӣ, мы устанавливаем исходные точки филиации, по-видимому, всех существующих списков "Фихриста": 1) автограф автора и 2) тот же самый автограф с дополнениями ал-Магрибӣ.

9. Важность изложенных соображений о первоначальной филиации рукописей "Фихриста" очевидна. Из них следует, что подготовка критического текста этого памятника должна пойти путем, противоположным тому, которым велась до сих пор. Становится ясным, что в основу критического издания следует положить текст копии с автографа (рукописи Честера Битти № 3315 и Шахида 'Али Паши № 1934), а другие списки будут полезны только при перекрестных проверках и для восполнения лакун, имеющих в копии с автографа.

- 
1. И.Ю.Крачковский. Избранные сочинения. Т.4. М.-Л., 1957, с. 239. См. также: A.J.Arberry. New material on the Kitab al-fihrist of Ibn al-Nadim.- Islamic Research Association Miscellany. Vol.I(1948), 1949, p.21; C.Brockelmann. Geschichte der arabischen Litteratur. Erster Supplementband. Leiden, 1937, с.227.
  2. J.Fück. Neue Materialien zum Fihrist.- ZDMG, Bd 90 (N.F. Bd 15), 1936, Hf.2, с.301.
  3. R.Sellheim. Das Todesdatum des Ibn an-Nadim.- Israel Oriental Studies, 2, 1972, p.428-472 и перевод этой статьи на арабский язык: Та'рих вафат Ибн ан-Надӣм. - Маджалла Маджма' ал-лугат ал-'арабийя би-Димашқ, т. 50, 1975, № 3, с. 613-624.
  4. F.W.Zimmermann. On the supposed shorter version of Ibn an-Nadim's "Fihrist" and its date.- Der Islam, Bd 53, 1976, Hf. 2, с. 267 - 273; В.В.Полосин. Еще раз о гипотезе Риттера-Фюкка о двух редакциях "Фихриста" Ибн ан-Надӣма. - ПИВ. Историко-филологические исследования. Ежегодник. 1978-1979. (В печати); В.В.Полосин. К вопросу о двух редакциях "Фихриста" Ибн ан-Надӣма. - Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XIII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения по арабистике). М., 1978, с. II3-II8.
  5. В.В.Полосин. К вопросу о двух редакциях "Фихриста" Ибн ан-Надӣма. - Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XIII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения по арабистике). М., 1978, с. II7.
  6. A.J.Arberry. The Chester Beatty Library. A Handlist of the Arabic manuscripts. Vol.2. Dublin, 1956, с. 31 n. 3315;

- H.Ritter. Philologica. I. Zur Überlieferung des Fihrist.-  
Der Islam, Bd 17, 1928, c. 15-23.
7. A.J.Arberry. New material on the "Kitab al-fihrist" of Ibn al-Nadim.- Islamic Research Association miscellany. Vol.I (1948). Oxford, 1949, c.21.
  8. Bergsträsser. Die Quellen von Jaqut's Iršad.- Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete. Bd 2, 1924, c.185.
  9. The Irshad al-arib ila ma'rifat al-adib or Dictionary of learned men of Yaqut. Ed. by D.S.Margoliouth. Vol.6, c.197: 9-10.
  10. Там же, т. 5, с. 221:7-12.

А.Г.Сазыкин

### ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В "ПОВЕСТИ О НАРАНУ-ГЭРЭЛ". Часть I

В рукописном отделе Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР хранятся пять рукописей "Повести о Нарану-Гэрэл". Эти рукописи имеют весьма разнообразные варианты заглавия: (С 4): *ᠰayan Dar-a eke-yin sudur orošiba* - (Сутра о Цагаан Дара-эхэ); (С 305): *ᠰayan Dāre ekeyin tuuᠵi zarliq orošibai* - (Сутра-наказ Цагаан Дара-эхэ); (F 38): *Naranigerel-yin tauᠵi nerütei: Qongšimbodisatu: ᠰayan Dar-a ekē: Noᠭoᠭan Dar-a ekē ene yurban bodisatuba-narun teūki namtar ᠰedeg orošibai* - (Повесть о Нарану-Гэрэл, заключающая в себе историю-жизнеописание трех бодхисатв: Хонгшим-бодхисатвы, Цагаан Дара-эхэ и Ногоон Дара-эхэ); (F 141): *Erte urida ᠰay-tu yabuysan Naran Gerel-ün tauᠵi namtara ene bilügē-* (Повесть-жизнеописание Наран-Гэрэл, жившей в давние времена); (F 244): *Unenüggülegči Narangerel raginis-un tauᠵi orošiba* - (Повесть об Унэнугулэгчи и Наран-Гэрэл-рагини).<sup>1</sup>

Однако несмотря на такое разнообразие заглавий, рукописи содержат всего две редакции сочинения. Существование двух монгольских редакций повести впервые было установлено Ц.Дамдинсурэном, посвятившим характеристике этого произведения специальный раздел в "Очерках монгольской литературы",<sup>2</sup> где он пишет, правда, о трех вариантах "Повести о Нарану-Гэрэл".

Текст первого варианта был опубликован Ц.Дамдинсурэном в антологии "Зуун билиг".<sup>3</sup> Второй вариант представлен в рукописи

F 244. От первого он отличается только в языковом отношении, полностью совпадая по содержанию. Следовательно, это варианты одной и той же (первой) редакции повести.



Вторая редакция "Повести о Нарану-Гэрэл" (Ц.Дамдинсурэн называет ее третьим вариантом) содержится в рукописях С 4, F 38, F 141.<sup>4</sup> К этой же, второй, редакции следует причислить и рукопись С 305, хотя в отличие от остальных указанных нами списков данной редакции, она содержит краткую версию, представляющую только описание путешествия Нарану-Гэрэл в ад. Но описание это целиком совпадает с аналогичной частью остальных рукописей второй редакции.

Ц.Дамдинсурэн достаточно подробно и убедительно показал текстуральные расхождения этих редакций сочинения, уделив, однако, недостаточное, на наш взгляд, внимание характерным особенностям, свойственным описаниям путешествия героини в подземные области ада, очевидным в обеих редакциях. А наиболее существенные различия как раз и содержатся в этих описаниях, что отнюдь не случайно. Сопоставление эсхатологических концепций, изложенных в повести с эсхатологическими представлениями, распространенными в странах Центральной Азии и Дальнего Востока, позволят судить об источниках, питавших творческое воображение автора, а также и позднейшего интерпретатора (а точнее, интерпретаторов) повести.

Монголам было известно несколько сочинений, включавших в качестве сюжетного компонента описание "хождения в ад", заимствованных из иноязычных литератур Азии. В качестве примера можно назвать индийскую легенду о Маудгальяне и тибетскую "Повесть о Чойджиддагине".

В отличие от них "Повесть о Нарану-Гэрэл", по мнению Ц.Дамдинсурэна, "произведение непередаваемое и является одной из малочисленных историй, написанных, видимо, на монгольском языке".<sup>5</sup> Подобной точки зрения придерживается и В.Хайссиг, полагающий к тому же эту повесть одной из предшественниц монгольского жанра "Бэнсэн улигэров".<sup>6</sup>

В настоящее время нет достаточно убедительных, бесспорных фактов для уяснения подлинной литературной истории "Повести о Нарану-Гэрэл". Но явное и весьма значительное китайское влияние вполне может служить основанием для сомнений: "перевод ли [это] с китайского или же оригинальное произведение монголов".<sup>7</sup>

О возможном переводе повести с китайского языка пишет, например, Г.И.Михайлов, который хотя и отмечает, что "предположение Ц.Дамдинсурэна о том, что [монгольский - А.С.] автор ее подражал тибетским или китайским повестям подобного рода, безусловно имеет достаточные основания",<sup>8</sup> все же добавляет, что "более детальное их [т.е. заимствований и влияний - А.С.] изучение - дело будущего".<sup>9</sup>

Предпринятое в настоящей статье сопоставительное исследование эсхатологических мотивов каждой из редакций повести с традиционными описаниями ада в литературах Востока с целью выявления источников заимствований и влияний, а также определение задач, обусловивших трансформацию включенной в "Повесть о Нарану-Гэрэл" эсхатологической картины станут, возможно, еще одним шагом к будущему более детальному изучению повести в целом.

Действие "Повести о Нарану-Гэрэл" во всех (за исключением С 305) рукописях разворачивается в двух областях мира - на земле и в аду. В отношении описания земных, прижизненных деяний героини, все исследователи единодушны в признании несомненности влияния китайских литературных образцов. Так, например, Хайссиг считает историю о Нарану-Гэрэл синкретическим произведением, созданным из эпизодов различных китайских сочинений и театральных пьес.<sup>10</sup>

Менее определены и даже противоречивы мнения об источниках описаний ада, включенных в повесть. Ц. Дамдинсүрэн, коснувшись вопроса о китайском влиянии, в качестве доказательства приводит целый ряд китайских этнонимов и топонимов, встречающихся в повести. Однако при характеристике эсхатологических мотивов обеих редакций, автор, отмечая существенные различия их по характеру и объему, не ставил, по всей вероятности, перед собой задачи определить причины различий и источники заимствований.

Г. И. Михайлов, считая, что все светские сюжеты (т.е. описание земных деяний Нарану-Гэрэл) заимствованы у китайских авторов, полагает, что все связанное с "потусторонними силами, пришло из тибетских (возможно, и китайских) духовных повестей".<sup>11</sup>

Более определенно на этот счет высказывается Хайссиг, который, отмечая несомненность китайского влияния на повествование о земной жизни героини повести, пишет, что и "описание путешествия в ад тоже очень близко китайским образцам".<sup>12</sup> В качестве примера заимствования из китайской литературы Хайссиг приводит эпизод со старушкой Мэн, угощавшей "чаем забвения" всех прибывающих в подземные пределы ада.

Этот персонаж, действительно, не известен сочинениям индийских и тибетских авторов, но упоминается, и неоднократно, в китайских историях о "хождениях в ад".<sup>13</sup> Вероятнее всего, именно из китайских повестей этот персонаж и "перекочевал" в литературу монголов. Так, например, подобный эпизод, отсутствующий во всех известных нам тибетских версиях "Повести о Чойджид-дагине", встречается лишь в одной южномонгольской версии этого сочинения.<sup>14</sup>

На китайское влияние указывают также китайская надпись на воротах, ведущих в чертоги владыки ада Эрлиг-хана: "Алтан син лун чин" (Зуун билиг, с. 239 а) или "Син лун ван дян" ( F 244) и красно-медные собаки у ворот ада, неизвестные литературе северных буддистов, но типичные для сочинений китайских авторов.<sup>15</sup>

Вполне убедительна и подмеченная Хайссигом аналогия помоста, с которого Нарану-Гэрэл увидела свой дом, со встречающейся в китайских повествованиях "башней, откуда можно видеть родину".<sup>16</sup>

К перечисленным Хайссигом китайским заимствованиям можно добавить, по крайней мере, еще два. Вероятнее всего из китайской литературы заимствовано особое отделение ада (по-видимому, это "промежуточная область"), где среди душ случайно погибших несвоевременной смертью страдают и души самоубийц. Такой грех не указан в ламаистских сочинениях. Упоминаний о распространенности подобного социального явления у тибетских и монгольских народов мы не встречали также в дневниках многочисленных путешественников, посещавших самые различные уголки Центральной Азии. Ничего не сообщается об этом и в специальной востоковедной литературе. В китайских же описаниях ада, наоборот, даже предусмотрена особая "фабрика голода и жажды", где томятся души людей, которые непреднамеренно или без достаточных на то причин покончили жизнь самоубийством,<sup>17</sup> что по китайским представлениям является великим грехом, грубой формой выражения непочтения к родителям, даровавшим тело и жизнь.\*<sup>18</sup> О практике самоубийств, как одной из форм протеста, сообщается и в литературе, посвященной исследованию китайских обычаев и традиций.<sup>18</sup>

В первой редакции "Повести о Нарану-Гэрэл" в пределах ада помещена также река, в которой текла кровь. Этот элемент тоже наиболее соответствует эсхатологическим воззрениям китайских буддистов,<sup>19</sup> ибо в индийской и тибето-монгольской литературах подземные реки могут быть наполнены "горькой водой",<sup>20</sup> "ледяной водой",<sup>21</sup> "бурно кипящей водой",<sup>22</sup> "горячим песком",<sup>23</sup> но никогда не упоминаются реки, заполненные кровью.

В целом же, можно отметить, что помещенное в первой редакции "Повести о Нарану-Гэрэл" описание ада "очень кратко и не вызывает ужаса",<sup>24</sup> чем весьма существенно отличается от аналогичных описаний буддийских космологических, догматических и дидактических сочинений. Это описание воспринимается скорее как дань традиции ки-

---

\* Об этой причине отрицательного отношения китайцев к самоубийству нам сообщил Е.И.Кычанов.

тайской повествовательной литературы, как один из занимательных сюжетов в цепи прочих приключений героини повести. Совершенно иная картина ада предстает во второй редакции повести, но это уже будет рассмотрено во второй части нашей статьи.

---

- I. О других экземплярах рукописей "Повести о Нарану-Гэрэл" см.:  
W.Heissig, G.Bawden. Catalogue of Mongol Books, Manuscripts and Xylographs. Copenhagen, 1971, с. 90-92; L.Bese. The Mongolian Collection in Berkeley, California.- "Acta Orientalia Hungaricae". Budapest, 1977, Т. XXXI. Fasc. I. с. 39.  
Х.Лувсанбалдан. Тод үсэг, түүний дурсгалууд. Улаанбаатар, 1975, с. 216, № 0068. В монгольской части рукописного фонда Института языка и литературы АН МНР нам довелось видеть еще две рукописи повести, хранящиеся там под шифрами: М 354 (648)/п-1; М 354 (649)/п-2. Обе рукописи не имеют заглавия, поскольку начальные листы, на которых оно обычно помещается, утрачены.
2. Монголын уран зохиолын тойм. Т.2. Улаанбаатар, 1977, с. 61-70.
3. Še. Damdinsürüng. Mongyol uran jokiyal-un degeji Jayun bilig orošiba. - "Corpus Scriptorum Mongolorum". Т. XIV. Ulaanbaatur, 1959, с. 227-247.
4. Еще одна рукопись второй редакции, озаглавленная "Повесть о Цагаан Дара-эхэ", находится в библиотеке Восточного факультета ЛГУ под шифром: Mong. В 20.
5. Тойм, с. 62.
6. W.Heissig. Geschichte der Mongolischen Literatur. В. I. Wiesbaden, 1972, с. 110.
7. Список материалам Ц.Жамцаранова и Б.Барадийна. 1903-1904. - "Известия Императорской Академии наук", 1905. Т. XXII. № 3, с. 057.
8. Г.И.Михайлов. Литературное наследство монголов. М., 1969, с. 97.
9. Там же, с. 97.
10. Heissig, Geschichte, с. 110.
11. Михайлов, с. 97.
12. Heissig, Geschichte, с. 116.
13. J.J.L.Duyvendak. A Chinese "Divina Commedia". - "T'oung Pao". Vol. 41. Leiden, 1952, с. 267-268; G.W.Clarke. The Yü-li or Precious Records. - "Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society". Vol. XXVIII (1893-94), с. 157-158, 166-168.
14. Рукописный отдел ЛО ИВ АН СССР, шифр: С 24.
15. Duyvendak, с. 272.
16. Heissig, Geschichte, с. 116.

17. W.Eberhard. Guilt and Sin in Traditional China. Berkeley and Los Angeles, 1967, с. 32.
18. В.Я.Сидихменов. Китай: страницы прошлого. М., 1978, с. 275-276.
19. Duyvendak, с. 272.
20. Encyclopaedia of Religion and Ethics. Т. XI. New York, 1920, с. 830.
21. L.A.Waddell. Tibetan Buddhism. New York, 1972, с. 96.
22. Г.Ц.Цыбиков. Лам-рим чэн-по. Т. I. Вып. 2. Владивосток, 1913, с. 123.
23. О.М.Ковалевский. Буддийская космология. Казань, 1837, с. 139.
24. Тойм, с. 69.

Селиванова Т.П.

### КАШМИРСКАЯ АРМИЯ В СРЕДНИЕ ВЕКА (по материалам "Раджатарангини" Калханы - XII в.)

Армия является важнейшим элементом государственного аппарата, с помощью которого решаются серьезные внешнеполитические и внутренние проблемы страны. Структура кашмирской армии определялась ее назначением и феодальным характером кашмирского общества; основными частями армии были, судя по поэме-хронике "Раджатарангини":<sup>1</sup> 1/ постоянная царская дружина; 2/ провинциальные войска, дислоцировавшиеся в крепостях и других стратегически важных пунктах, например, в горных проходах, и при военной надобности пополнявшиеся; 3/ феодальные дружины; 4/ ополченцы, которых набирали в крайних обстоятельствах.

Географические условия страны определили существование пехоты как главной воинской силы. К концу IX в. среди пехотинцев выделяются две важные военно-феодальные группировки: тантрины и эканги, по-видимому, отборные части пехоты и телохранители царя, соперничая между собой, они на несколько десятилетий становятся ведущей политической силой в стране.<sup>2</sup>

Горный рельеф служил прекрасной естественной защитой Кашмира. Очень выигрышным было то, что путями доступа в страну служили узкие горные проходы, которые легко перекрывались при наличии военной угрозы. Недаром завоеватели обходили Кашмир стороной. Однако внутри страны существовало множество укреплений, зачастую укрепленных деревень, которые были необходимы при постоянных междоусоб-

ных войнах мелких и крупных феодалов. Совершенно понятно, что в условиях горного Кашмира не было места применению слонов и колесниц, которые в древности составляли такую важную часть войска в равнинной Индии. Однако слоны в поэме упоминаются, царю Муктапиде приписывается даже владение бесчисленным множеством слонов /Ш 327/, что можно считать обычным преувеличением. Но как знак царского достоинства слоны, вероятно, существовали, хотя исчислялись они здесь единицами. Царевич Харша (XI в.) возглавлял пехоту и всадников, восседая на слоне, который в панике смял свое собственное войско /УП 1553-55/. Конница появилась в кашмирской армии довольно поздно, и ее применение долгое время было ограничено лишь царским войском и требовало существенных расходов, так как лошади закупались за границей. Кроме командующего конницей /УП 766; УШ 339/, упомянуты специальные чиновники по обеспечению лошадей фуражом и ведению письменной документации /Ш 489/.

Из вооружения и военной техники в поэме названы мечи, луки и стрелы, палицы, катапульты /Ш 390; У 218; УП 1711; УШ 762, 2527 и др./. В "огненном оружии", упомянутом в поэме, когда лучники стреляют горящими стрелами /УП 983-84/, некоторые исследователи склонны видеть намек на существование огнеметательных машин.<sup>3</sup>

Большая часть сведений об армии содержится в 7 и 8 книгах "Раджатарангини". Дважды просто, без пояснений упомянуты 18 подразделений войска. В конце XI в. среди попавших в плен воинов царя Харши были "в большом числе раджи, раджути, всадники, тантрины, саманты из 18 [разрядов] войска" /УП 1513, 1371/. А.Стейн предлагает сравнить 18 разрядов с данными "Амаракоши" /УП 1371, прим./. Однако в этом словаре приведены не названия видов войска, а термины для войсковых формирований различных уровней (ср. отделение, взвод, рота и т.п.), причем всего дано 11 названий.<sup>4</sup> Остается непонятным, имеются ли в виду в поэме подобные войсковые формирования или рода войск (конница, пехоты и пр.) и группы воинов различного этнического происхождения (раджути) или по-разному набравшиеся (войска самантов, ополчение).

Долгое время основу кашмирского войска составляли, по-видимому, феодальные дружины. В поэме постоянно упоминаются феодалы-саманты и мелкие правители со своими войсками. Саманты имели земельные владения на условиях поставки войска в случае надобности. В середине УШ в. в составе царского войска упомянуты войска многочисленных вассальных правителей. Вместе с царем эти правители отправлялись на завоевание чужих земель, но скоро их войска отказались следовать за "господином". Царь распустил этих правителей по

своим землям и с "небольшим личным войском двинулся дальше"/IУ 404—414/. Как видим, само царское войско было лишь ядром армии.

Кроме жителей Кашмира, среди вассалов были цари, которые сами приходили на службу к царю Кашмира /IУ 492/, правители, территории которых были завоеваны Кашмиром /У I40/, второстепенные племенные правители с окраин, стремившиеся получить покровительство /IУ 516/. С начала X в. существенной, но крайне нестабильной силой в войске становятся выдвинувшиеся снизу землевладельцы-дамары. Низкое происхождение мешает им закрепиться на получаемых постах.

Хроническая смута в стране, когда вассалы то и дело меняют хозяина, приводит к тому, что с XI в. возрастает роль наемников. Из них чаще упоминаются раджпуты, выходцы из Раджпутаны, которые порой ведут себя так разгульно, что автор поэмы называет их бандами наемников, грабящими страну /УП 368/. Кроме них, были наемники из Северной Индии и вовсе не индийцы: кхашы, яваны, турушки /УП II49, I302; УШ 2264/. Мусульмане-турушки упомянуты как сотники. Возможно, что здесь под началом были местные жители, а турушки выступали как специалисты военного дела, однако в других случаях иноземцы нанимались целыми отрядами.

Из кашмирских жителей в войске служили также представители этнических меньшинств и низкокастовые.

О воинской повинности свободного крестьянства не упомянуто в поэме. Однако крестьяне призывались в армию для хозяйственных надобностей. Работы на армию могли быть разновидностью трудовой повинности; это прежде всего транспортировка военных грузов на носилках /IУ 407/, доставка фуража для конницы порой на значительные расстояния /УШ 629/, строительство лагерей плотниками и ремесленниками /УШ 2509/.

Набор городского ополчения, видимо, бывал нечасто: есть лишь одно свидетельство о том, что за деньги ремесленники и возчики взялись за оружие /УШ 726/.

Содержание войска было весьма разорительным для страны. Жалованье воинам выплачивалось из казны как деньгами, так и натурой. Упомянуты "деньги на пропитание" турушкам /УП II49/, зерно, которое получали тантрины и спекулировали им в голодные времена /У 274/. Существенной частью доходов воинов и военачальников было вымогательство походного жалованья, хотя зачастую, получив его, они не покидали пределов столицы /УП I457; УШ 757, 807—810/.

При недостатке средств царю и министрам приходилось брать займы у захиточных кашмирцев /УП 367/. В трудных обстоятельствах

цари расплачивались с тантринами вексельми, отдавая налоги на откуп /У 275/. Не исключено, что военачальники провинциальных гарнизонов получали право на сбор налогов с близлежащей округи. Именно военные расходы приводили страну к такому тяжелому экономическому кризису, когда царям для удержания трона приходилось конфисковывать храмовые богатства всех сортов: земли, утварь, деньги. Особенно разорял храмы царь Харша в XI в. /УП 1095 и др./.

В поэме нигде не говорится о налоге на содержание войска, но упомянуто "возмущение из-за расквартирования войск" /У 207/. Речь здесь идет наверняка о малоимущем населении, которое страдало от постоя.

В некоторых случаях, гонясь за воинской добычей, а также для поднятия собственного престижа министры собирали войско на собственные средства и шли с ним в грабительские походы /УI 596/. Министры, имеющие войска, упоминаются неоднократно /УI 125; УШ 2015/. В некоторых случаях в таком содержании "своего войска" можно видеть вассальную обязанность министра по отношению к царю. Следует упомянуть и участие родственников этих министров в военных кампаниях и клановое участие таких родов в военном командовании /УI 230; УП 1311; УШ 180/.

Важной особенностью кашмирской армии было участие в ней брахманов, их военное искусство и храбрость не раз отмечаются /УШ 1345, 2319-30 и др./.

В поэме названа должность главнокомандующего. Иногда он действительно возглавляет военные действия /УI 230; УШ 661/. Однако обращает на себя внимание тот факт, что этот термин употребляется и во множественном числе /УШ 2201/, т.е. обозначает просто военных начальников. Кроме того, у такого должностного лица может быть сразу несколько высших должностей /УШ 1982/. В случае, если царь не командовал войском сам, он поручал руководство им иногда вовсе не тому, кто числился главнокомандующим к моменту войны, а вновь назначенному лицу из придворных. В поэме говорится, как в сложной обстановке никто из испуганных министров не принял этой должности, и только после многократных уговоров и царских просьб нашелся придворный, который согласился возглавить войско /УП 1362-63/. Порой главнокомандующий оказывается в стороне от битвы, хотя и присутствует на поле боя /УШ 752/.

О начальнике полицейских сил при Харше сказано, что он "медлил собирать войско" и царь послал с армией другого чиновника /УП 1305/. Видимо, в данном случае глава полиции был ответственен за военную кампанию. Высшие чиновники были обязаны следить за поряд-



ком во вверенных им областях. Градоначальник получает приказ подать волнение в столице /УШ 814/, под его командованием находятся министры, которые явились с войсками, тут же саманты, всадники, тантрины, горожане /УШ 837-38/.

Начальник пограничных войск, который одновременно являлся главой важного финансового ведомства - падагры, был послан атаковать врага в сопровождении множества самантов / УШ 1964/. Кстати отметим, что в других обстоятельствах этот чиновник собирал налоги с населения /УШ 2224/. Видимо, обязанности такого чиновника были не фиксированы, он действовал по личному распоряжению царя в той сфере, которая в данный момент требовала внимания.

Такая нечеткость в компетенции должностных лиц вела к соперничеству: однажды во главе армии был отправлен один из придворных, и все были готовы к тому, что начальник пограничных войск примет это как унижение и покинет свой пост. Этого не произошло, и автор поэмы адресует свои похвалы этому человеку /УШ 2501-2503/.

Таким образом, в руках высших чиновников наряду с высшими военными должностями могли быть сосредоточены полицейские, финансовые и административные функции. Большую роль в отношениях начальника и подчиненного играла примесь лично-вассальных связей.

- 
1. Kalhana's Rajatarangini, ed.M.A.Stein, v.1 (sanskrit text), Bombay, 1892, v.2 (english translation), Westminster, 1900.
  2. Т.П.Селиванова. Тантрины, дамары, эканги в Кашмире X в. - III и ПИКНВ, XI, 1977, с. 46.
  3. K.Mohun. Early Mediaval History of Kashmir. New Delhi, 1981, с. 136.
  4. Amarakośa with the commentary of Maheśvara. Bombay, 1907, кн.2, гл. 8, шл. 79-81.

Т.И.Султанов

#### О ПРИЖИЗНЕННОМ АВТОРУ СПИСКЕ "ЗАПИСОК" БАБУРА

Литературное наследие Захир ад-Дина Мухаммада Бабур (1483-1530) разнообразно по жанру и характеру. Его перу принадлежат "Диван" турецких и персидских стихов, "Трактат об арузе", "Мубайян" - стихотворное сочинение по законоведению и военному делу, турецкий перевод "Рисала-и Валадийа" Ходжа Ахрара. Особое место в творчестве Бабур занимает его своеобразные, написанные на среднеазиат-

ском турки мемуары. В научной литературе это сочинение более известно под названием "Бабур-наме"; другое его обиходное название "Тузук-и Бабури". Индийские авторы эпохи Великих Моголов для обозначения этого сочинения пользуются названием "Ваки'ат-и Бабури".<sup>1</sup> Сам Бабур называет труд или "Та'рих" ("Летопись", "Хроника"), или "Вака'и" (букв. "события, происшествия").<sup>2</sup> Слово "Вака'и" употребляется также и Мирза Хайдар Дуглат (1500-1551), когда он пишет о сочинении Бабура.<sup>3</sup> Термины "Та'рих" и "Вака'и" должны быть, видимо, переданы здесь как "Исторические записки" или просто "Записки".

В востоковедной литературе обычно принято считать, что старейшим из дошедших до нас и лучшим по качеству списком "Записок" Бабура является хайдарабадский список, ориентировочно датированный 1700 г. и изданный в факсимиле в 1905 г. А.Бевериджем.<sup>4</sup> С этого издания осуществлены, в частности, переводы мемуаров Бабура на английский (1922),<sup>5</sup> русский (1958)<sup>6</sup> и французский (1980) языки.<sup>7</sup> В специальной литературе о Бабуре и его знаменитом сочинении нам не приходилось встречать описание другой, более ранней копии "Записок". Между тем в Тегеране в библиотеке Салтанати (инв. № 2249) хранится прижизненный автору список этого сочинения. Первое по времени известное нам печатное сообщение об этой уникальной рукописи относится к 1960 г.<sup>8</sup> В 1977 г. в Тегеране вышел в свет очередной том описания рукописей библиотеки Салтанати, где интересующей нас рукописи отведено три страницы печатного текста.<sup>9</sup> Учитывая то обстоятельство, что сообщение З.В.Тогана краткое, всего лишь в десять строк, к тому же оно, судя по литературе, осталось обойденным вниманием исследователей, занимающихся творческим наследием Бабура, а указанное описание, принадлежащее перу Бадри Атабай, является редким изданием, в настоящей заметке приводится описательная характеристика тегеранской рукописи с той степенью полноты, которую позволяют две упомянутые публикации.

Тегеранская рукопись - это больших размеров (41 x 26 см) книга в картонном (мукавва), обтянутом кожей темно-синего цвета переплете с тиснением из золота. Внутренняя сторона переплета оклеена плотной гладкой бумагой пурпурного цвета. Рукопись содержит 1036 страниц, по 18 строк текста на каждой странице. Текст заключен в рамку из золотых линий. Бумага самаркандская; почерк - мелкий, но четкий и уверенный насталик. Отдельные места рукописи оставлены свободными: они должны были быть украшены миниатюрами.

Эта прекрасная по исполнению и сохранности рукопись представляет собой сборный том, состоящий из пяти частей. Первую часть

книги составляют турецкие стихи Бабура; согласно описанию Бадри Атабай, после каждого стиха следует его перевод на персидский язык. По всей вероятности, здесь имеется в виду "Диван" турецких и персидских стихов Бабура. Во вторую часть рукописи (стр. 187-377) включено описание различных стихотворных размеров в стихах с кратким прозаическим предисловием на турки. Третий раздел книги (стр. 379-455) - "описание и комментарии в прозе частей круга и стихотворных размеров" (?). Один из названных разделов, очевидно, составляет известный "Трактат об арузе" Бабура. Последние страницы рукописи (стр. 1013-1036) занимают несколько касыд Бабура и "Рисале" религиозного содержания.

Интересующие нас "Записки" составляют четвертый раздел рукописи (стр. 457-1012). Турецкий текст "Вака'и" написан черной тушью и имеет огласовки; между строками турецкого текста красными чернилами вписан его дословный персидский перевод. На полях отдельных страниц имеются приписки на турки, разъясняющие смысл трудных для понимания слов текста.

Согласно описанию Бадри Атабай, рукопись оканчивается словами:

ثانی، توفوز یوز ایدر و اوتورمشر.  
 سنال نهصد و دهر و پنجم بود

В турецкой части приведенного здесь текста допущено несколько неточностей. Во-первых, вместо *اوتورمشر* должно быть, конечно, *اوتور*. Во-вторых, чтобы получился правильный порядок слов в предложении, числительное *اوتوز* должен следовать после *توفوز*. Только в таком случае мы получаем турецкий текст, соответствующий его дословному персидскому переводу, а именно: "был девятьсот тридцать пятый год [хиджры]" (1528-1529).

Естественно возникает вопрос, точно ли передает печатный текст каталога Бадри Атабай заключительные слова рукописи. Вопрос не праздный. Дело в том, что, согласно сообщению З.В.Тогана, тегеранская рукопись датируется 931 (1524-1525 г.). Которая из двух дат соответствует действительности пока сказать трудно. Для задачи настоящей заметки достаточно отметить, что независимо от того, датируется ли тегеранская рукопись 931 г.х. или 935 г.х., она содержит в своем составе прижизненный автору список "Вака'и": Захир ад-Дин Мухаммад Бакур умер 6 джумада I 937 (26 декабря 1530 г.).

О переводчике, переписчике и месте составления рукописи ничего не сообщается; нет сообщения также о полноте мемуаров Бабура.

В заключении несколько слов о судьбе тегеранской рукописи. На оборотной стороне первого листа книги имеются запись с датой "27 день месяца раби' ал-аввал года 1022" (17 мая 1613 г.) и пе-

чать с легендой, содержащей имя "Аламгир шах", из чего можно уверенно заключить, что рукопись принадлежала библиотеке тимуридских государей Индии. Впоследствии она оказалась в Иране и 9 шаввала 1248 года (1 марта 1833 г.) в г.Тегризе была приобретена библиотекой Дарайи. В 1277/1860-61 г. эта дорогая по исполнению и уникальная по значимости рукопись, при посредстве Мирза Мир Ахура, была преподнесена в подарок шаху Наср ад-Дину из династии Каджаров.

Как это видно из описания, тегеранская рукопись уникальна во многих отношениях. Во-первых, она содержит прижизненный автору список "Вака'и" - главного сочинения Бабура. Замечательно, что турецкий текст "Записок" сопровождается в рукописи его дословным персидским переводом. Этот факт позволяет утверждать, что полный перевод "Вака'и" на персидский язык был осуществлен еще при жизни самого Бабура, а не при его первых преемниках, как это считалось раньше.<sup>10</sup> Во-вторых, тегеранская рукопись является не простым, а особо ценным собранием трудов (куллиат) Бабура: оно содержит прижизненные автору и самые ранние из ныне известных копий его основных сочинений, собранных под одним переплетом.

- 
1. Мунши Суджан Рай Бхандари. Хуласат ат-таварих, рукопись ЛО ИВ АН СССР, С 797-1, л. 3б; Абд ал-Кадир Бада'уни. Мунтахаб ат-таварих, т. I-III, Калькутта, 1864-1869 (Bibliotheca Indica), т. I, с. 341; Та'рих-и Фиришта. Джилд I-II. Бомбей-Пуна, 1247/1832, т. I, с. 5.
  2. The Babar-Nama (fac-simile), edited by A.S.Beveridge ("E.J.W.Gibb Memorial" series, Vol.1), Leyden-London, 1905, с. 50b, 158a, 192b, 252a, 363a.
  3. Мирза Хайдар Дуглат. Та'рих-и Рашиди, рукопись ЛО ИВ АН СССР, В 648, л. 96 аб.
  4. The Babar-Nama (fac-simile).
  5. The Babur-nama in English (Memoirs of Babur). Transl. from the original Turki text of Zahiru'd-din Muhammad Babur Padshah Ghazi by A.S.Beveridge. Vol. 1-II, London, 1922.
  6. Бабур-наме. Записки Бабура. Перевод М.Салье. Ташкент, 1958.
  7. Le livre de Babur. Mémoires de Zahiruddin Muhammad Babur de 1494 à 1529, traduit du turc tchaghataï par Jean-Louis Bacqué-Grammont. Paris, 1980.
  8. Zeki Velidi Togan. Tahran kütüphanelerinde Hindistan'dan gelen eserlerde çağatay dil ve temürlü sanat abideleri, - Belleten, Cilt XXIV, Sayı 95 (Temmuz), Ankara, 1960, с. 444.
  9. فهرست - تاریخ - مکتوبات - سیاحت - نامہ - روزنامہ - دیگر انبیا و نیکو  
کتابخانہ سلاطنتوں نالیوں: بدروسہ آنا باہوہ نیراوار، ۱۳۹۷ھ. مس. ۴۶۳ - ۴۷۰

10. Ч.А.Стори, Персидская литература. Био-библиографический обзор. В трех частях. Ч.П, М., 1972, № 690; С.А.Азимджанова. Государство Бабура в Кабуле и Индии. М., 1977, с. 7-9.

Н.Н.Туманович

#### УПОМИНАНИЕ МОСКВЫ В ПОЭМЕ МАИЛА

В распоряжении советского исследователя немало свидетельств пристального внимания русских людей XVI-XVII вв. к странам Среднего Востока: дневники путешествий, описание посольских приемов, отчеты и донесения торговых агентов. Внимание это в значительной мере объяснялось географическим положением России и ее экономическими интересами. Казалось бы обоюдная выгода от торговли и общие границы должны были стимулировать проявление встречного интереса к Московской Руси, например, в Иране. Но при ближайшем знакомстве с литературой предмета выясняется, что почти все имеющиеся источники - русского происхождения, тогда как иранские придворные хроники лишь мимоходом упоминают о появлении русских людей в столице Сефевидов Исфахане. Столь же скупы географические известия о Руси. (При этом не исключено, что в эти разделы в течение продолжительных периодов не вносили новых данных, а переписывали старые из сочинения в сочинение). В результате сложившегося положения с источниками мы пока не можем сказать какой представляли себе Московскую Русь иранцы той эпохи. Более того, молчание иранских авторов по этому поводу ставит вопрос в иную плоскость: а знали ли за пределами столицы иранцы даже с высоким образовательным цензом о самом существовании Московского государства.

Вышеизложенное, на наш взгляд, убеждает в том, что любые сведения персоязычного источника о Руси могут дать пищу для наблюдений историко-культурного плана. Вот почему встреченное нами единичное упоминание топонима Москвы в поэме гератца XVII в. мы считаем необходимым подробно рассмотреть по крайней мере в трех аспектах: кем был автор поэмы, в каких исторических условиях была она написана и что из себя представляет самый контекст, где встретилось столь редкое для персидских рукописей географическое наименование.

Имя нашего автора Мухаммад Аршад Барнабади. Биографические сведения о нем скудны, хотя один из его потомков, носивший сходное имя Мухаммад Риза Барнабади, в начале XIX в. составил "Памятные записки", специально посвященные прославлению рода в целом и отдельных наиболее талантливых его представителей, в частности <sup>1</sup>. В этих мемуарах названы годы жизни Мухаммада Аршада: 1616-1703, перечислены его работы по благоустройству родового гнезда, отмечено, что как поэт он пользовался известностью и носил поэтическое прозвание Маил.<sup>2</sup> Более полное представление о его личности можно получить из стихотворений самого Мухаммада Аршада, цитирующихся на страницах "Памятных записок". Немаловажные материалы дает изучение этих мемуаров в целом.

Мухаммад Аршад был старшим представителем шестого поколения рода, основатель которого осел в Барнабаде еще в начале XV в. Сознательная жизнь Мухаммада Аршада падает на три четверти XVII в., когда барнабадцы заняли прочное место среди провинциальной духовно-землевладельческой аристократии, благодаря чему получали хорошее образование и были тесно связаны дружественными и родственными узами с элитой гератской провинции. В качестве духовного наставника и попечителя при гробнице покровителя рода Мухаммад Аршад в быту руководствовался сложившимися устоями ревнителя мусульманского культа, в том числе совершил паломничество в Мекку. При внешнем аскетизме и невмешательстве в государственные дела Герата он пользовался заметным влиянием в беглербекстве и даже получил официальное предложение войти в состав провинциальных властей. (Речь шла, видимо, о заведовании каким-то ведомством).

Мухаммад Аршад был человеком разносторонне одаренным. В "Памятных записках" говорится о его музыкальности, каллиграфическом искусстве, которым он владел на уровне профессионала, занимаясь этим делом с юных лет до глубокой старости, т.е. примерно в течение 70 лет. Перелисанные его рукой списки Корана продолжали храниться в родовой библиотеке Барнабада и после кончины Мухаммада Аршада, ибо они представляли большую художественную ценность.

Диван его произведений, насчитывающий примерно десять тысяч строк включал разные виды стихотворений. Ему были доступны и панегирические оды (касыды) и философские раздумья о смысле жизни (масневи) и лирические строфы (газели) и динамичные четверостишия (рубай) и короткие экспромты (кыта).<sup>3</sup> Поэтический талант его проявился рано. Во время посещения Герата шахом Сефи I<sup>4</sup> в 1634 (или 1638) году ему была поднесена касыда, написанная Мухаммадом Аршадом. Глава гератских поэтов Фасихи обратил внимание на "юное

дарование" и поощрял Мухаммада Аршада, наставлял его и как бы передавал ему эстафету стихотворчества. Сам Мухаммад Аршад в возрасте примерно 20 лет был весьма высокого мнения о своем даровании. В касиде, восхваляющей шаха Сефи он пишет:

Если я пожалуюсь тебе, то не зря:

Пусть у меня нет денег, но зато множество талантов;

Хотя я сын крестьянина, но моя драгоценная сущность исполнена всех достоинств горожанина<sup>5</sup>

Каждая фаланга моих пальцев - ключ к искусству.<sup>5</sup>

Каллиграфическое и поэтическое наследие Мухаммада Аршада еще ожидает своего исследователя. Имя его не забыто не только в кругу продолжателей его рода, но и составителями антологий, которые называют Маила наряду с другими знаменитыми гератцами.<sup>6</sup>

Мухаммад Аршад упоминает о Москве в масневи "Абр-и гаухарбар" ("Облако, изливающееся дождем драгоценных камней"), которое по мнению специалистов-литературоведов является его лучшим поэтическим творением.<sup>7</sup> Это суждение основано на том, что и формой и стилем масневи удовлетворяло утонченным вкусам эпохи; в поэме использовалась популярная рамочная композиция, ее образы, язык, стиль привлекали изяществом. Продуман и размер поэмы - 142 бейта - достаточно для подробного изложения фабулы и в то же время не утомительно для читателя, декламатора или слушателя. Основное содержание произведения - занимательные приключения. Эпизод, где говорится о Москве - узловой момент сюжета: во время бури на пути в Москву герой пытается спасти тонущего сына, смытого волной в море, но вытаскивает на борт потерпевшего кораблекрушение другого юношу. Этим примером автор подкрепляет основную мысль, пронизывающую масневи - тему судьбы.

Время написания масневи можно установить приблизительно по косвенным данным. В поэме отражены настроения зрелого человека, испытавшего горькие разочарования в жизни. Видимо устами ее героя говорит автор, который судя по "Памятным запискам" долгие годы безуспешно ждал наследника-сына. Наиболее вероятно, что сочинение было создано им в возрасте лет за тридцать - тридцать пять, скорее всего во второй половине XVII в.

Остановимся на том, какие реальные сведения о городе Москве и Московском государстве лежат в основе беглого упоминания заинтересовавшего нас.

Известно, что русское посольство побывало в Герате с 9 сентября 1464 по 23 августа 1465 года.<sup>8</sup> Тогда Герат был столицей государства Тимуридов. Во времена сменившей их династии Сефевидов

особенно при Султан-Мухаммаде Худабанде (1578-1587 гг.) и его сыне Аббасе I (1587-1629 гг.) Московское государство регулярно обменивалось торговыми и дипломатическими посольствами и миссиями с Ираном. Представители Московского государства приезжали в тогдашнюю столицу Ирана, которая в течение XVI в. переносилась трижды (Тебриз, Казвин и Исфаган поочередно были резиденциями шахского двора). О приезде купцов или иных "московских гостей" становилось известно и в других городах государства Сефевидов. Герат же в XVI веке оказался в особом положении: из столицы он сделался пограничным городом, из-за которого на протяжении всего столетия шла острая борьба между государством Шейбанидов Средней Азии и Ираном. В последнее десятилетие XVI в. Герат оказался под властью среднеазиатских ханов, но с начала XVII в. мы можем говорить о том, что этот город прочно вошел в состав иранского государства Сефевидов.

К началу XVII в. - периоду правления шаха Аббаса I относятся меры правительства, направленные на расширение торговых связей Ирана. Эти меры основательно затронули и Гератскую провинцию. Здесь было заметно расширено или вновь освоено выращивание технических культур - опийного мака, табака, тутовника. В целях бесперебойной торговли проложена так называемая "царская дорога", связавшая Герат с Астрабадом. Путь этот был известен давно, но пришел в запустение из-за междоусобий предшествующего времени. В первой трети XVII в. набеги кочевников и феодальные распри удалось пресечь, и на дороге на расстоянии одного перехода каравана, т.е. через каждые примерно три фарсаха (20-25 км) устроены стоянки с каравансараями и водоемами. Об основательности сооружений на этом пути говорит тот факт, что ряд каравансараяв и водоемов продолжал функционировать еще и в XIX в., о чем писали европейские путешественники, посетившие эти края.

Дорога на Астрабад прочно связала Герат с берегом Каспийского моря, откуда открывался путь в Астрахань, бывшую в тот период крупнейшим узлом волго-каспийского торгового пути, контролировавшегося московскими воеводами. При этом караванный путь по суше занимал недели, а водный путь до цели путешествия - Макарьевской ярмарки, находившейся на средней Волге, - иногда месяцы, был непривычен и опасен для уроженцев Хорасана, главным городом которого тогда считался Герат. Учитывая эти обстоятельства, становится понятным, почему поэт Маил, описывая катастрофу на море, подразумевал именно Каспийское.

По налаженному таким образом пути в Герат поступали товары из Московского государства и из среднеазиатских ханств, ибо тра-



диционные связи с Бухарой и Самаркандом через Термез и Балх оказались перерезанными в силу постоянных междоусобий в этом регионе. Для гератца ХУП в. Москва представлялась дальним пунктом торговли коврами, шелками и др. товарами. Истати, Мухаммад Аршад Барнабади как крупный землевладелец охотно откликнулся на поощрительные меры правительства и значительно расширил тутовые плантации в своем имении. Совершенно ясно, что он рассчитывал на получение прибыли от торговли шелком, прикидывал куда и как он будет сбывать продукцию. Это, конечно, не означает, что он непосредственно торговал с Москвой, но он не мог не знать о том, что часть гератских товаров время от времени достигали ее. Именно поэтому его поэтическое воображение подсказало ему назвать в своем масневи Москву - крайнюю северо-западную точку гератской торговли.

- 
1. "Памятные записки" хранятся в Отделе рукописей ЛО ИВАН под шифром С 402.
  2. Об известности Маила говорит и тот факт, что в библиотеке "Астана" в Мешхеде есть рукопись его стихотворений.
  3. Один диван стихов Маила был утрачен во время его паломничества в Мекку. С другим, переписанным в 1771 г. одним из потомков автора Мухаммадом Махди Барнабади имел возможность познакомиться, афганский автор М.Харави, о чем он сообщает в книге: *Mirzae of Barnabad. Biography and literary works of an artist family in Poshang (9-th c.H. - 13-th century H.)* на персидском языке, с. 42.
  4. Годы его правления - 1629-1642.
  5. "Памятные записки", л. 14а.
  6. Например, антология "Асар-и Харат".
  7. Такого мнения придерживаются Гулчин Маани и М.Харави.
  8. П.П.Бушев. История посольств и дипломатических отношений русско-го и иранского государства в 1586-1612 гг. М., 1976, с. 34,

В.Л.Успенский

#### СТРУКТУРА МОНГОЛЬСКОЙ ХРОНИКИ "ГАНГА-ЙИН УРУСКАЛ"

Историческая хроника "Ганга-йин урускал" ("Течение Ганга") была написана в 1725 г. крупным монгольским историком и филологом гуном Гомбоджабом. Это сочинение дошло до нас в двух списках: один хранится в РО ЛО ИВ АН СССР под шифром Ф 294 /3, с. 39-44/, второй - в Государственной библиотеке МНР в Улан-Баторе. Фотофакси-

миле ленинградского списка было издано в 1960 г. Л.С.Пучковским, который также составил указатель собственных имен и географических названий, встречающихся в сочинении. Уланбаторский список не описан и не опубликован, поэтому анализ памятника мы проводим только на основе ленинградского списка.

Рукопись "Ганга-йин урусхал" дефектна: в результате ошибок переписчика нарушена последовательность изложения материала. Так, на л. 33б речь идет о правлении ваньского императора Ин-цзуна (гг. правления 1321-1323), и неожиданно, на середине предложения, начинается рассказ о событиях начала XV в. Практически все повествование о событиях с 1323 по 1459 гг. состоит из нескольких перепутанных местами частей сочинения. Нам удалось восстановить действительный порядок расположения материала (цифра после двоеточия означает номер строки): после л.33б:11 должен идти текст с л.36б:8 (2-я пол. строки) по л. 37а:10; после л.37а:10 – текст с л.34б:6 по л.36б:8 (2-я пол.строки); после л.36б:8 – текст с л.33б:12 по л.34б:5; после л.34:5 – текст с л.37а:11 и до конца сочинения. Игнорирование этих особенностей текста было причиной ряда ошибок, допущенных Л.С.Пучковским в указателе к сочинению. Например, на л.33а и л.37а упоминается ваньский император У-цзун (гг.правления 1308-1311), а в указателе ошибочно отмечено, что на л.37а упоминается минский У-цзун (гг. правления 1506-1521) /2, с. 42/.

В хронике "Ганга-йин урусхал" две главы и колофон. В первой главе помещена генеалогия ханского рода Борджигид, первым представителем которого назван Бодончар. Начиная с Чингис-хана и до Лигдан-хана (ум. 1634 г.) указываются годы правления монгольских ханов, иногда приводятся также даты их рождения. В конце этой главы помещены генеалогии князей, правивших различными монгольскими аймаками, причем в первой главе перечисляются только потомки Чингис-хана. Неточным является указание Л.С.Пучковского о том, что Гомбоджаб излагает родословные князей монгольских "хошунов" /3, с. 43/. Во времена маньчжурского владычества хошун был основной административной единицей Монголии, которая управлялась дзасаком (владельцем князем), аймак же был более крупной единицей: объединением нескольких хошунов. Гомбоджаб же употребляет слово "аймак" в традиционном монгольском значении: "союз или объединение родственных между собой семей, разных ветвей, происшедших от дробления древних родов" -1, с. 137/. Некоторые из упоминаемых Гомбоджабом аймаков не были выделены маньчжурами в отдельные хошуну или аймаки (Татар, Урианхан).

Гомбоджаб располагает названия аймаков и генеалогии их кня-

зей в порядке старшинства одиннадцати сыновей Даян-хана (ок.1464-1524), который после ста лет феодальных войн сумел на короткий срок объединить Монголию под своей властью. Все последующие монгольские князья-чингисиды были его потомками. Ниже мы приводим названия этих аймаков в том порядке, в каком они расположены в хронике, с указанием сыновей Даян-хана (цифры перед именами означают их порядковые номера по старшинству согласно Гомбоджабу), потомки которых являются в них правителями.

Чахар, Сунит, Барун-Удзимчин, Аохан, Найман - I.Туру-Болод; Ордос - 3.Арсу-Болод и 4.Барсу-Болод; Тумэт - 4.Барсу-Болод; Хагучит - I.Туру-Болод, 5.Вачир-Болод; Джарут, Багарин - 6.Алчу-Болод; Харчин - 7.Албухур; Татар - 8.Чинг-тайджи; Урад - IO.Гэрэ-Болод; Урианхан, Халха - II.Гэрэсэндээ. Необходимо отметить, что между различными монгольскими источниками существуют расхождения относительно того, кто из сыновей Даян-хана какими аймаками правил. Согласно "Идэтхэл шастир", т.е. официальным родословным монгольских князей, утвержденным маньчжурским императором во 2-й пол. XVIII в., у Даян-хана действительно было одиннадцать сыновей, из которых называются: старший Туру-Болод, 3-й Барсу-Болод, 5-й Арчу-Болод (=Алчу-Болод), 6-й Очир-Болод (=Вачир-Болод), II-й Гэрэсэндээ. Об остальных сообщается, что их имена точно не известны /5, тетр.26, лл.16-2а/. У Гомбоджаба родословные князей аймаков Урианхан и Халха фактически составляют единое целое: они представляют собой родословную калхаских князей, потомков семи сыновей Гэрэсэндэи.

Большую часть второй главы занимают родословные монгольских князей-потомков младших братьев Чингис-хана: Хасара, Хачиху, Отчигина и Бэлгэту. Их аймаки перечисляются в порядке старшинства братьев: князьями аймаков Муминган, Нончин-Хорчин, Ару-Хорчин, Дурбэн-Хухэд, Урад и олетов Куку-нора являются потомки Хасара; Онгнигут - потомки Хачиху; Абага - потомки Отчигина и Бэлгэту. В раздел Нончин-Хорчин Гомбоджабом включены родословные князей образованных при маньчжурах аймаков Джалайт, Горлос и Дурбэт. Согласно "Идэтхэл шастир", аймак Онгнигут является владением потомков Отчигина, а Абага - потомков Бэлгэту /5, тетр. 31, л.16; тетр. 37, л. 26/.

В "Ганга-йин урусхал" дважды упоминается аймак Урад (urad): как владение десятого сына Даян-хана Гэрэ-Болода и как владение потомков Хасара. Сравнение этих сведений с данными других монгольских источников показывает, что в первом случае имеется в виду монгольское племя урут (uruḡut ) /4, с. 232-233/, которое не име-

ет никакого отношения к аймаку Урад, действительно бывшему владением потомков Хасара.

В конце второй главы дается ряд общих сведений: перечисляются имена девяти урлуков (вельмож) Чингис-хана, сообщается о "пяти цветных" и "четырех чуждых" народах, которые часто упоминаются в монгольских исторических сочинениях. Гомбоджаб считает, что представление о "четырех чуждых" народах возникло как преломление в политическом сознании монголов китайской концепции "Срединного государства", причем центральным народом были объявлены монголы. В заключение Гомбоджаб обосновывает необходимость изучения законов и обычаев других народов, отмечая, что "Индия - владыка в делах религии, Китай - владыка в делах государства" /2, с. 61-62/.

Таким образом, хроника "Ганга-Йин урусхал" представляет собой оригинальное монгольское сочинение, содержащее в себе ценные сведения по истории Монголии, ее административному устройству в XVI-XVII вв. Оно несет на себе отпечаток изменившегося политического положения на Дальнем Востоке после включения Монголии в состав Цинской империи.

- 
1. Б.Я.Владимирцов. Общественный строй монголов. Л., 1934.
  2. Гомбоджаб. Ганга-Йин урусхал. (История золотого рода владыки Чингиса. - Сочинение под названием "Течение Ганга"). Изд. текста, введение и указатель Л.С.Пучковского. М., 1960.
  3. Л.С.Пучковский. Монгольские, бурят-монгольские и ойратские рукописи и киелографы Института востоковедения. Ч. I. М.-Л., 1957.
  4. L.Nambis. Documents sur l'histoire des Mongols à l'époque des Ming. Paris, 1969.
  5. Jarliḡ-iyar toḡtaḡaḡsanḡadaḡatu mongḡol qotong ayimaḡ-un vang gūng-ūd-ūn iledkel vastir. Рукописный отдел ЛО ИВ АН СССР, шифр G 42.

В.И.Шеремет

#### МАЛОИЗВЕСТНЫЕ СТРАНИЦЫ ИЗ ИСТОРИИ ТУРЕЦКОЙ ПУБЛИЦИСТИКИ

В апреле-мае 1828 г. в правительственных кругах Османской империи остро дискутировались два взаимосвязанных вопроса: подавление греческой революции и перспектива войны с Россией, решительно выступившей в защиту греческого освободительного дви-

жения. Среди сторонников сохранения мира с Россией и отказа от насильственного сохранения Греции в рамках Османской империи выделялся Кечиджизаде Мехмед Иззет Молла (1768-1829 гг.). Он занимал пост хранителя священных городов Мекки и Медины, был известен как поэт и крупный специалист в области мусульманского права. Его поддерживали несколько видных сановников ведомства финансов, сераскертата и командования флота, критически оценивавших военный и финансовый потенциал империи. Подавляющее большинство "мужей меча" и "мужей пера" во главе с реисулькютабом Акиф-эфенди, отстаивало воинственный курс Махмуда II. Борьба мнений двух группировок отражена в двух докладных записках на имя султана - ляйиха. Обе они, составленные по принципу противопоставления суждений расходились в списках в столице Османской империи, попадали в другие города империи, оказывались среди документов посольств иностранных держав в Турции и затем становились известны в Европе. В наиболее полном виде обе ляйихи представлены в "Истории" Ахмеда Лютфи-эфенди.

Иззет Молла и его единомышленники, возможно первыми среди османских государственных деятелей, чьи взгляды дошли до нас в сравнительно полном изложении, связали воедино три проблемы. Во-первых, необходимость избежать военного столкновения с сильной европейской державой Россией. Во-вторых, - примирившись с фактической независимостью Греции, признать это свершившимся фактом, подобно тому, как это имело место с Крымом. И в-третьих, нельзя, считал Иззет Молла, насильственными мерами препятствовать свободе коммерческого судоходства, прежде всего греческого, в пределах принадлежащего Османской империи побережья Средиземного моря.<sup>1</sup>

Имя Мехмеда Иззет Моллы не упоминается исследователями среди деятелей реформаторского движения. Однако именно им высказаны мысли о необходимости, как он выразился "установить степень необходимых изменений в каждом из владений султана и уже затем следовать по пути преобразований". Главными из них Иззет Молла и его единомышленники считали укрепление армии, предлагали ввести "военное управление" в местностях, в первую очередь, по их мнению, нуждавшихся в преобразованиях, - в немусульманских владениях Порты. Возможно, первому из улемов, как отметил У.Хейд,<sup>2</sup> Иззет Молле принадлежит идея властью султана уменьшить во имя преобразований и для нужд армии расходы двора и знати на предметы роскоши, поддерживать средствами казны и налоговыми льготами возникающие турецкие предприятия. Несомненно, его окружению принадлежит мысль, показавшаяся особенно крамольной Махмуду II: во имя общего блага "исламских владений" и осуществления преобразований необходим мир - преж-

де всего с Россией.<sup>3</sup> Предвосхищая некоторые положения Танзимата, Иззет Молла указывал, что предоставление определенных зафиксированных прав христианским подданным наряду с сохранением мира находилось бы в полном соответствии с законами ислама и отвечало бы насущным интересам Османской империи.

Записка получила столь широкую популярность, что Махмуд II распорядился подготовить в канцелярии реисулькяттаба Акифа-эфенди ответную лийху.<sup>4</sup> В ней была сконцентрирована правительственная трактовка внешне и внутривполитического курса последних предтанзиматских лет. Греческий вопрос, равно как и положение всех других подданных - внутреннее дело Высокой Порты. Открытие проливов для коммерческого судоходства послужило бы, по мнению Акифа-эфенди, основой новых смут и мятежей. Это соответствовало традиционным воззрениям Порты на статут проливов. Тарифные ограничения в отношении русских торговцев предполагались в качестве одной из форм борьбы. Такая постановка вопроса отмечалась впервые, и отражала новые объективные условия. Однако, далее предлагался "достойный правоверных" метод решения спорных вопросов с Россией - война до победного конца. В качестве такового составителям документа виделось подавление греческой революции и возвращение к вопросу о Крыме. Записка Акифа-эфенди официально распространялась в столице, легла в основу турецкого манифеста о войне с Россией, переведенного на европейские языки.<sup>5</sup>

Противоположение на первый взгляд мнения, отразившееся в приведенных записках, были, по сути дела дискуссией о формах и методах укрепления правящих феодально-клерикальных кругов Османской империи в последнее предтанзиматское десятилетие. В то же время они содержали постановку ряда новых проблем, характерных для эпохи растущего освободительного движения подвластных Порте народов и усиливавшегося давления со стороны европейских держав.

Другая группа материалов - публицистика по содержанию и форме, принятой в Европе, относится к эпохе Крымской войны.

В 1852-1853 гг. в правительственных кругах Османской империи сложилась расстановка сил, в известной мере напоминая ситуацию 1828 г. Современники отмечали наличие откровенно реваншистских сил, тяготеющих к военному союзу с Англией и Францией во имя решения спорных вопросов с Россией и преодоления внутренних трудностей. В то же время осторожные и дальновидные государственные деятели понимали опасность, которую представляла война с Россией, и искали пути выхода из кризисной ситуации.

Среди них выделялся бывший чрезвычайный посол в Петербурге,

министр иностранных дел, затем великий везир, друг семьи А.М.Горчакова Кечиджизаде Мехмед Фуад-паша (1814-1868), сын упоминавшегося выше Иззет Моллы. Вокруг Фуад-паши группировались молодые офицеры и дипломаты. Европейски образованные, реалистически мыслявшие, они приняли участие в памфлетной войне в Европе весной-летом 1853 г. Часть европейской прессы и публицистов-дипломатов обвиняла Россию в провоцировании конфликта в связи с так называемыми святыми местами Палестины. Другие упрекали Турцию в том, что она потворствует домогательствам России. Финансировавшаяся российским МИД газета "Норд", в издании которой в Брюсселе активно участвовали П.А.Чихачев и К.М.Базили (с 1853 г.) упрекала Высокую Порту в потворстве проискам Франции. В этих условиях Фуад-паша, вынужденный покинуть в марте 1853 г. пост министра иностранных дел, включился в полемику. Он издал во Франции в начале анонимно, вторым изданием под своим именем, брошюру под названием "Правда в вопросе о святых местах".<sup>6</sup> Документально изложив позицию османского правительства в отношении святых мест, неоднократно искажавшуюся в европейской прессе, Фуад-паша призвал все заинтересованные страны к решению спорных вопросов вокруг святых мест путем "согласительных мирных действий", с учетом сохранения территориального суверенитета Высокой Порты. В брошюре подчеркивалось важность дружественных отношений Османской империи с западно-европейскими державами, но при соблюдении интересов и традиций империи. Отмечалась необходимость признания ее законного места в сообществе европейских держав. Формулировки и аргументы последнего положения почти полностью совпадали с последующими аргументами турецкой делегации на Парижском мирном конгрессе 1856 г. Брошюра распространялась в Европе через турецкие посольства в Лондоне, Вене, Париже, Брюсселе.

Своеобразными контрпамфлетами, ответами на книжку воинствовавшего католического миссионера из Франции А.Боре, призывавшего к крестовому походу на Левант, явились две небольшие брошюры, санкционированные Высокой Портой. Одна из них принадлежала перу грека, османского подданного, обосновавшегося в Валахии. В брошюре отмечалась особая культурно-политическая роль греческой церкви в Османской империи. Утверждалось, что Порта и вправе, и в силах поддерживать подлинное равенство между всеми подданными, а не только между католиками и православными. Брошюра была издана в Париже.<sup>7</sup>

Авторами другой брошюры против А.Боре были личный врач султана Стефан Каратеодори и офицер турецкой миссии в Бельгии, закупавшей оружие, Рустем-эфенди, человек близкий к Фуад-паше. Они доказывали возможность обновленной реформами Турции позитивно и самосто-

ятельно решать все вопросы внутреннего и внешнеполитического характера, включая положение христиан обоих толков и статут святых мест. Проблема военного союза с Западом не затрагивалась.<sup>8</sup> Напомним, что распространялись эти брошюры в то время (лето-осень 1853 г.), когда идеи защиты турок от "этих ужасных русских" переполняли прессу Англии и Франции.

Во Франции, Бельгии и в других европейских странах получила распространение другая брошюра упомянутого Рустема-эфенди и его сослуживца по миссии в Льеже Саид-бея, также из окружения Фуад-паши. Pamфлет звучал как ответ Порты тем европейским газетам, которые упрекали ее в уклончивости в вопросе о святых местах и в замедленности реакции на представления России.<sup>9</sup> Повторяя некоторые аргументы Фуад-паши, Рустем-эфенди и Саид-бей развивали мысль о том, что постановления султана и Порты в пользу христианских церквей есть реальное воплощение принципов Танзимата. Они отмечали, что таких равных прав подданных как в Турции - без различия вероисповедания - нет в других странах Европы, например - в России. Такое равенство всех подданных в Турции было, по их мнению, лучшим доказательством ее права занять достойное место среди передовых стран Европы. Они подробно и обстоятельно перечисляли религиозные смуты последних столетий во Франции и в Австрии и предлагали читателю-европейцу вдуматься в следующую ситуацию. Что произошло бы в Европе середины XIX в., если бы Франция начала вмешиваться во внутренние дела Швеции, поддерживая шведских католиков. Австрия предприняла бы такие же действия в отношении русских католиков. Кому же пришлось бы защищать в таком случае католическое меньшинство в Англии? - саркастически спрашивали турецкие офицеры-дипломаты.<sup>10</sup>

Они подчеркивали отличительную особенность османского общества, состоящую в единстве духовной и политической власти, заявляли, что Османская империя готова к развитию политических и экономических отношений с западно-европейскими державами при условии строгого невмешательства в ее внутренние дела. Обращаясь к общественному мнению Западной Европы, Рустем-эфенди и Саид-бей писали, что их страна поддерживает принцип равновесия сил в политической системе Европы.

В заключение они сравнивали экономическое положение Турции и некоторых стран Европы, отмечали стабильность курса куруша при очевидном падении курса австрийского гульдена и глубоком финансовом кризисе в Испании и Португалии. Общий вывод звучал конструктивно: Османской империи необходимо немного помощи от Западной Европы, побольше терпимости и понимания.



Брошюра, по свидетельству корреспондентов военного министерства России, работавших в Бельгии, Франции и Турции, была встречена с живым интересом в европейских деловых кругах и с явным раздражением в кругах политических. Османская империя как бы выпадала из отведенной ей Англией и Францией роли тарана против русских позиций на Ближнем Востоке и на Балканах.

Таковы были свидетельства первого участия непрофессиональных турецких публицистов в памфлетной войне в разгар Восточного кризиса 50-х годов. В их сочинениях предвзятость и наследие прошлого сочетались с поисками нового подхода к решению внешнеполитических проблем, отражалось стремление Турции к выработке самостоятельно-го курса в международных отношениях.

- 
1. Tarih-i Lütfi, c.1, Der-i Saadet, 1290, s. 391-392. Выдержки и переводы см.: В.И.Шеремет. Турция и Адрианопольский мир 1829 г. М., 1975, с. 36-43.
  2. U.Heyd. Ottoman ulema and Westernization in the time of Selim III and Mahmud II. - "Studies in Islamic History and Civilisation", 1961, с. 65.
  3. Tarih-i Lütfi, с. 395.
  4. Там же, с. 402-405.
  5. Tarih-i Lütfi, с. 1, s. 414; C.Lesure. Annuaire historique pour 1828. P., 1819.
  6. [Fuad-pacha] La verité sur la question des Lieux Saints par quelqu'un qui la sait. [S.L.] 1853. Авторство установлено по сообщениям российских военных корреспондентов в Западной Европе за апрель-май 1853 г. Подтверждается: Annuaire des Deux Mondes. Histoire générale des divers états. VI. 1855-1856. P., 1856, с. 710.
  7. G.A.Mano. Examen du quatrième point de garantie [P., 1853].
  8. Текст брошюры, распространявшейся в Европе на французском языке, в Константинополе кроме того на греческом, был приложен к одной из русских консульских депеш из Турции. АВПР, ф. СПб., ГА У-А, д. 521, л. 307.
  9. [Rustem-efendi et Said-bey] Responçe à quelques journaux relativement aux affaires de Turquie. Bruxelles, 1853. Первый сокращенный вариант "Ответа" см. Le Journal de Smyrne, 1853, 1 avril.
  10. Responçe, с. 3.

## К ВОПРОСУ ОБ ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКОЙ ЗНАЧИМОСТИ КОЛЛЕКЦИИ ИРАНСКИХ ЛИТОГРАФИЙ В ЛГУ

Коллекция литографированных книг на персидском языке, хранящаяся в библиотеке Восточного факультета ЛГУ, — вторая по объему в Ленинграде. Она включает в себя 702 литографских издания, выпущенных с 1828 по 1937 г. в Иране, Индии, Средней Азии, Афганистане и на Кавказе.

Основную часть коллекции составляют иранские издания — 462 из 702. Для сравнения заметим, что в библиотеке ЛО ИВ АН СССР из 1483 литографий лишь 616 выпущены в Иране, в Британском музее (части, вошедшей в каталог Эдвардса) из 2461 только 332 книги иранского производства. Характерной особенностью коллекции является также то, что в нее входят сочинения, в подавляющем большинстве так или иначе связанные с преподаванием персидского языка, литературы, истории. Наибольший удельный вес здесь принадлежит произведениям художественной литературы — авторским и анонимным.

Персидская поэзия — наиболее изученная часть письменного наследия народов, писавших на фарси. Но даже в этой части внимательное изучение собрания, о котором идет речь, может пополнить наши знания. Подбор поэтических произведений дает достаточно цельное представление о персидской поэзии от Фирдауси до Арифа: хранятся диваны и поэмы всех классических поэтов, стихи многих авторов позднего средневековья. Для изучения же литературы XIX и начала XX вв. здесь богатый материал: произведения более 50 авторов.

Если при изучении творчества средневековых поэтов основой исследования служат рукописные списки, то с середины XIX в. значение источника приобретают литографированные книги, поскольку в большинстве случаев диваны современных поэтов готовились именно для литографской публикации и становились известными благодаря этому; ряд изданий были прижизненными и осуществляли их нередко сами поэты. Таких книг в коллекции значительное число (диваны Ягма, Мулла Хади Сабзавари, Суруша, Раушана, главы ордена ниматаллахийе Сафи-Али-хана и др.).

Внимание исследователей безусловно заслуживают книжки, содержащие стихи о народных волнениях в Иране и о революционных событиях 1906—1911 гг. Эти брошюры в несколько страниц, скорее даже листовки, печатались наспех, на дешевой бумаге, маленьким

тиражом. Даже иранские авторы считают удачей обнаружить сборник стихов того времени. Позиции авторов были различны: воспевание революции и, напротив, апология душителей народных возмущений, разными были и художественные достоинства стихов, чаще это были отклики на злобу дня. О событиях в Тегеране писали Мафтун и Баба Айни, о мешкедских волнениях – Хусайн Закир, о событиях в Исфахане – Са'иди и Мукаррам Хабибабади; в Йезде – Мухаммад Йазди Фаррухи. Революции посвящены стихи Манзура, Хилали, Шейх ар-Раиса, Ашраф ад-Дина Рашти, Эшки, Арифа. Известны из этого перечня имена последних четырех поэтов, более всего – Эшки и Арифа Казвини. Большинство названных авторов забыто и, возможно, некоторые из книжек сохранились лишь в этом собрании.

О значении этого рода литературы в свое время писали В.А. Жуковский и А.А. Ромаскевич, к литературному творчеству в период революции 1905–1911 гг. обращались позднейшие исследователи, имеются некоторые, правда, очень редкие (после В.А. Жуковского и Э. Брауна) публикации текстов,<sup>1</sup> но едва ли следует считать, что тема исчерпана.

Значительна в фонде подборка произведений народной литературы. Издания дастанов, сказок, либретто шиитских мистерий, стихов на злобу дня и т.п. целенаправленно собирали русские ученые: В.А. Жуковский и его ученики, работавшие в Иране (А.Р. Барановский, А.Я. Миллер, Н.З. Бравин), а также его ученик и продолжатель его дела А.А. Ромаскевич. Поэтому ленинградские собрания включают в себя гораздо большее число фольклорных произведений, чем их содержится в каталогах Эдвардса (Британский музей), Арберри (библиотека Индия Оффис) и даже в библиографии Мушара. К примеру, только в ленинградских собраниях имеются "Китаб-и ак-и валидайн" (версия блудного сына), рассказы о приключениях Фаррух-шаха и Камар аз-Замана, "Хала Курбака" ("Тетка-лягушка"), прозаические и поэтические народные версии "Рустам-наме".

Персоязычное творчество народное – и поэтическое, и прозаическое – до сих пор остается недостаточно изученным, и собрание Восточного факультета с привлечением коллекций ЛО ИВ АН СССР (книг и, безусловно, рукописей) может послужить базой для его исследования.

Уникальным явлением могут считаться коллекции либретто шиитских мистерий (так называемые тексты та'зийе), собранные В.А. Жуковским: они хранятся в библиотеках Восточного факультета и ЛО ИВ АН СССР. Сценарии мухарремных представлений в большом количестве печатались в последние два десятилетия XIX в. и первом десятиле-

тии XX в., но издания этого времени сохранились в незначительном числе и почти не привлекали внимание исследователей.<sup>2</sup> Между тем, тексты та'зийе могут представлять интерес с разных точек зрения: и как театральные сценарии, и как простонародная поэзия (язык здесь простой, близкий к разговорному), и как элемент религиозной культуры простонародья, даже как свидетельство представлений народа о собственной истории, так как эти книжки в какой-то степени были и своеобразными пособиями по истории раннего ислама.

В коллекцию входит значительное число книг, которые мы назвали бы справочной литературой: издания тазкире (их здесь 15 названий), биографические словари, двуязычные и толковые словари, глоссарии и т.п. Эти книги также могут служить предметом изучения.

Каталог описания коллекции, составленный автором этих строк, включает книги более чем по тридцати тематическим рубрикам, но треть рубрик представлена лишь несколькими названиями, другие незначительны по количеству, либо неоригинальны по составу. Так, раздел исторических сочинений в основном повторяет другие собрания, за немногими исключениями.

Более интересна, хотя и не очень велика по объему (36 названий, 41 издание) подборка книг по суфизму. Религиозной жизнью современного ему Ирана интересовался В.А.Жуковский (именно он, как известно, первый выявил существование иранской секты ахл-и хакк), ему же принадлежит основная заслуга в создании литографского фонда библиотеки факультета. Этим объясняется наличие в фонде произведений поздних, конца XIX-начала XX вв., иранских суфиев орденов ни'маталлахийе и захабийе. Это сочинения упоминавшегося Сафи-Алишаха - стихотворные суфийский комментарий к Корану ("Тафсир-и Сафи") и словарь суфийских терминов ("Бахр ал-хакаик"), прозаические трактаты, касающиеся способов мистического совершенствования и тариката ордена ("Ирфан ал-хакк" и "Зубдат ал-ахбар"), а также труды столпов ордена захабийе. Глава ордена захабитов Маджд ал-Ашраф (ум. 1331/1912-13) организовал в Тебризе печатание сочинений шейхов ордена, посвященных теоретическим построениям ("Табашир ал-хикмат"), практике ордена ("Каваим ал-анвар"), его истории, биографиям его основателей ("Тамм ал-хикмат", "Маджму'а-йи ма'рифат").

Последнее, на что хотелось бы обратить внимание, - собрание учебных пособий. Оно занимает значительное место в коллекции (105 изданий) и дает большой материал для изучения истории школьного преподавания в Иране в XIX-первой трети XX в. Здесь есть книги, служившие учебниками на протяжении нескольких веков, как например, арабский словарь в стихах "Нисаб ас-сиб'ан" Фарахи

(ум. 640/1242-43) или "Сарф-и мир" Сайида Шарифа Джурджани (ум. 816/1413-14), трактат по арабскому синтаксису. В течение XIX в. в школьном обучении использовалось пособие по математике и счетоводству "Бахр ал-джавахир" Абд ал-Ваххаба Исфакхани (ум. перв. пол. XIX), "Тарассул", письмовник начала XIX в., извлечения из "Гулистана" и др. В коллекции есть учебники, созданные в стенах Дар ал-Фонунa, выпущенные на рубеже XIX-XX веков "Обществом просвещения" и "Обществом издания книг", переводы французских пособий. Основная часть учебных книг относится ко второму и началу третьего десятилетия XX в.: это пособия по литературе, истории, естественным наукам, составленные по программе министерства просвещения Ирана.

Литографская коллекция персидских книг Восточного факультета интересна и оригинальна по составу. В кратком обзоре трудно дать исчерпывающую характеристику всего фонда, более полное представление даст публикация каталога описания.

-----

1. В.В.Кушев. Два мухаммаса из собрания В.А.Жуковского. - КСИИА 69. Исследование рукописей и ксилографов Института народов Азии. М., 1965, с. 29-45.
2. С.М.Март. Мохаррам (Тибетские мистерии как пережиток древних переднеазиатских культов). - Традиционная культура народов Передней и Средней Азии. Л., 1970, с. 313-366.

А. С. Боголюбов

ГЛАВЫ О ДОБЫЧЕ В "КИТАБ АЛ-ХАРАДЖ" АБУ ЙУСУФА  
 ЙАКУБА, ЙАХИИ Б. АДАМА И КУДАМЫ Б. ДЖАФАРА

В одной из своих работ по исламоведению В. В. Бартольд, говоря о перспективах этой науки, с грустью отмечал, что "... еще долго не будет выполнена даже предварительная черновая работа, давно выполненная для истории античного мира и для европейского средневековья: приведение в известность наличного материала, выяснение зависимости одних источников от других, восстановление по позднейшим компиляциям текста утраченных первоисточников".<sup>1</sup>

Эта же мысль беспокоила И. Ю. Крачковского, и он выступил с инициативой перевода серии источников, относящихся к социально-экономической истории Халифата.<sup>2</sup> Первыми в ней должны были стать "Китаб ал-харадж" Абу Йусуфа Йакуба<sup>3</sup> в переводе А. Э. Шмидта и "Китаб ал-харадж" Йахьи б. Адама<sup>4</sup> в переводе О. А. Крауш. Однако работа над ними пресеклась смертью переводчиков, а продолжателей их дела не нашлось.

Теперь, через много лет мы пытаемся возобновить эту работу, имея в распоряжении уже публикацию третьего и последнего сочинения с тем же названием "Китаб ал-харадж" Кудамы б. Джафара.<sup>5</sup> Нас интересует соотношение этих трех памятников по форме, охвату материала и взаимному влиянию. Поэтому мы попробовали сравнить трактовку вопроса о военной добыче "ганима" в изложении трех наших авторов. Вся проблема охватывается ими в совокупности в следующих вопросах: что такое военная добыча "ганима", кому предназначается пятая часть добычи, как делятся оставшиеся четыре части, кто получает что-либо из добычи помимо раздела, что уподобляется военной добыче, чему может уподобляться военная добыча?

Рассмотрим все вопросы по порядку.

Абу Йусуф дает определение добыче "ганима" дважды: "... то, что захватили мусульмане из имущества, оружия и коней..." и "... то, что приобрели мусульмане силой". Никакого различия между тем, что захвачено у вооруженного противника, и тем, что захвачено в результате набега, не делается. Йахья определяет "ганима" как "то, чем овладели мусульмане в битве, захватив силой", и "все имущество, которое захватывают, малое или большое, вплоть до иглы, кроме земель". Кудаме вообще никакого определения не дает. Ни один из авторов не

уточняет, какое именно имущество может быть "ганима", хотя авторы следующих поколений четко определяют, что добычей могут быть плененные с оружием в руках, безоружные мирные жители, добытые оружием земли и различное движимое имущество.<sup>6</sup> Надо отметить особое мнение Иахьи, который не включает в добычу добытые оружием земли.

Второй вопрос о том, кому предназначается пятая часть добычи, каждый из авторов рассматривает, опираясь на один и тот же стих Корана: "Знайте, что если вы взяли что-либо в добычу, то Аллаху—пятая часть и Посланнику, и родственникам, и сиротам, и бедным, и путнику".<sup>7</sup> Последние три категории разногласий не вызывали, но по поводу первых мнения разошлись: преемники Мухаммада и их окружение не имело на это единого взгляда. Абу Йусуф сообщает, что при праведных халифах доли Аллаха, Мухаммада и родственников не выделялись, а пятая часть целиком шла на помощь обездоленным. Мухаммад сам выделял для раздачи своим близким какие-то средства, которые распределял Али. Этот порядок сохранялся до Омара, который предложил в счет этих средств выдавать замуж и женить родственников Пророка, однако те на это не согласились. Следом же Абу Йусуф приводит хадис о том, что Мухаммад наделил долей родственников только роды бану хашим и бану ал-мутталиб. Абу Йусуф не отмечает противоречия этих свидетельств. Иахья этого вопроса вообще не касается, а Кудаму приводит рассказ о том, как Мухаммад объяснил предпочтение, отданное бану хашим и бану ал-мутталиб перед родами бану навфал и бану абд шамс, находившимися с ним в таком же близком родстве, тем, что первые два всегда поддерживали его и во время неверия, и в исламе.

Абу Йусуф передает рассказ об Али, объясняющий обстоятельства временного прекращения выплаты доли родственников: "В последний год халифата Омара денежные поступления были очень большие, а Али отказался от этих денег за них всех, говоря, что у них денег и так достаточно, и пусть они пойдут нуждающимся. После этого к Али не обращались с предложением о разделе этой доли, пока он не стал сам халифом. После того как Али, отказавшись от денег, вышел от Омара, его встретил ал-Аббас б. ал-Мутталиб и сказал: "О, Али, ты лишил нас сегодня того, что не вернется к нам по День воскресения". Кудаму пересказывает этот же эпизод, ссылаясь на Иахью, однако в имеющемся у нас тексте Иахьи такого эпизода нет вообще.

Не совпадают передачи разъяснения Ибн ал-Аббасом вопроса, который ему задал в письме Наджда ал-Хурури о доле, предназначенной родственникам. У Абу Йусуфа этот ответ звучит так: "Ты написал

мне, спрашивая, для кого она и для нас ли она? Омар б. ал-Хаттаб, да будет доволен им Аллах, предложил нам женить и выдавать замуж на эти деньги наших одиноких родственников, и чтобы мы возмещали из этих же денег наш долг и давали бы слуг нашим нуждающимся. Мы же непременно хотели, чтобы он оставил их в нашем полном распоряжении, но он с нами не согласился". У Кудамы ответ звучит иначе: "Мы утверждаем, что это принадлежит нам, людям дома Пророка, а вот народ наш утверждает, что это не для нас".

По поводу расходования пятой части добычи Абу Иусуф приводит мнение, что на эти деньги следует содержать семьи халифов после их смерти или же отдавать их халифам. Он указывает также, что Омар б. Абд ал-азиз отправлял доли Мухаммада и родственников племени бану хашим, а Абу Ханифа считал, что эти средства следует распределять так же, как это делали праведные халифы. И Абу Иусуф, и Кудамы говорят о возможности использования этой доли на военное снаряжение для священных войн.

Следующий вопрос о том, как следует делить оставшиеся четыре пятых добычи. Наши авторы согласно утверждают, что все это делится между теми, кто принимал участие в сражении, приведем к захвату добычи. При этом степень участия каждого отдельного воина не учитывается и воин-пехотинец получает одну долю. Далее начинаются расхождения. Абу Иусуф приводит различные варианты разделов, известных ему, когда всадник получал одну долю, две доли, три доли и пять долей. Сам он придерживается мнения, что всадник с одним конем должен получать три доли, а с двумя - пять, но больше уже нельзя. Качества верхового животного он во внимание не принимает, считая равными скакуна, тяжелого коня и даже мула, но ничего не говорит о верблюде.

Иахйя поддерживает мнение, что на коня полагается две доли, хотя наряду с этим приводит высказывание о том, что на коня полагается только одна доля. Относительно тяжелых коней он просто приводит три возможности, не присоединяясь ни к одной из них: две доли, три доли и никакой доли. Кудамы приводит две возможности: на коня одна доля или две доли, а его качество также не учитывается. К коню он приравнивает кавалерийского верблюда "хаджина".

Никто из наших авторов не объясняет, может ли всадник воевать на нанятом или одолженном коне или он обязательно должен быть его владельцем.

Следующий вопрос о тех, кто получает награду, не имея права на долю добычи. Хорошо известно, что в сражениях принимали участие не только мусульмане-воины, но и какие-то вспомогательные си-



лы и войсковая обслуга, от которых часто зависел боевой успех, и которые были вправе рассчитывать на вознаграждение. Кроме того должна была быть прибавка к доле особо отличившимся. Абу Йусуф всего этого почти не касается, отмечая только, что Мухаммад имел право выбрать из еще не разделенной добычи три любых предмета сверх того, что ему полагалось как посланнику Аллаха и как участнику сражения. Ничего не говорит об этом и Йахйя. Кудама же говорит о таких вознаграждениях относительно подробно. В конце вводной главы он упоминает о том, что Мухаммад мог выбрать что-либо из добычи до раздела. В главе же о добыче он называет тех, кому полагается вознаграждение: это юноши, не достигшие возраста воина, но принявшие участие в сражении, и невольники, оказавшие помощь сражающимся, а также женщины, лечившие раненных. Всем им выделяется вознаграждение соответственно заслугам. Далее он перечисляет четыре категории лиц, имеющих право на почетный подарок "нафал".

Затем идет вопрос о том, что уподобляется военной добыче. Абу Йусуф приравнивает к ней полезные и драгоценные металлы, клады, находки, а также жемчуг, амбру, кораллы и перламутр, и со всего этого отчисляется 1/5 часть. Йахйя, хотя и рассматривает этот вопрос в другом разделе, соглашается с тем, что с драгоценных и полезных металлов, находок и кладов полагается брать 1/5 часть, но жемчуг, амбру и прочее он приравнивает к улову рыболова, ничем не облагаемому кроме обычного заката. Кудама также рассматривает этот вопрос в особых главах и уподобляет находки в море находкам на суше, кладам, россыпям и рудникам, т.е. со всего этого полагается 1/5. Но он не говорит, что это то же, что военная добыча, как Абу Йусуф.

Последний вопрос о том, чему может иногда уподобляться добыча. Ни у Абу Йусуфа, ни у Йахьи об этом нет ничего. Кудама же приводит полемику между Абу Ханифой и какими-то не названными по именам оппонентами о небольшом отряде, совершившем набег на свой страх и риск. Абу Ханифа считал, что если в отряде было меньше шести человек, то вся добыча принадлежит им, так как приравнивает такой отряд к группе дровосеков или охотников. Его же оппоненты считают, что это нарушение обязательств перед богом, ибо добыча есть добыча независимо от численности отряда.

Таковы результаты сравнения соответствующих глав трех наших памятников. На их основании уже складывается какое-то предварительное мнение: во-первых, тексты сочинений независимы друг от друга. Даже ссылка Кудама на Йахью оказывается ошибочной, так как по-настоящему он ссылается на Абу Йусуфа и при этом не точно;

во-вторых, все авторы не исчерпывают вопросов и акцентируют свое внимание на разных их аспектах; в-третьих, сочинение Абу Йусуфа — это развернутые ответы на вопросы, заданные халифом Харуном ар-Рашидом, Йахйя придерживается формы традиционного религиозно-правового сочинения, куда же стремится изложить суть вопроса, не отвлекаясь на что-либо постороннее и не перегружая текст ссылками.

Суммируя все это можно сказать вполне определенно, что все три сочинения в вопросе о военной добыче — оригинальны и непосредственной связи между собой не имеют.

- 
1. В.В.Бартольд. Сочинения. Т. IV, М., 1966, с. 253.
  2. И.Ю.Крачковский. Очерки по истории русской арабистики. М.—Л., 1950, с. 244.
  3. Китāб ал-харадж ли-л-кади Абй Йусуф Йа'куб б.Ибрахйим сахиб ал-имам Абй Ханифа. Ал-Хахира, 1346/1928.
  4. Le Livre de l'Impôt Foncier de Yahyā ibn Ādam. Publ.M.Ch. Schefer. Leiden, 1896.
  5. Taxation in Islam. Vol. II. Qudāma b. Ja'far' s Kitāb al-Kharāj. Part seven. Ed.A. Ben Shemesh. Leiden-London, 1965.
  6. Maverridi constitutiones politicae. Ex recensione M. Egeri. Bonnae, 1853, с. 226, 232, 237, 239; Ал-Ахкām ас-султаниййа ли-л-кади ... Мухаммад б. ал-Хусайн ал-Фарра'и. Миср, 1966, с. 150.
  7. Коран, 8:42. Пер. И.Ю.Крачковского. М., 1963, с. 150.

А.О.Большаков

### СТАРОЕГИПЕТСКАЯ ГРОБНИЦА КАК КОМПЛЕКС

Можно смело утверждать, что девятью десятилетиями наших знаний о Старом царстве мы обязаны изображениям на стенах гробниц знати, в которых нашли отражение и экономика, и общественные отношения, и социальная психология и идеология этой эпохи, во многом определившей все последующее развитие египетской цивилизации. Казалось бы, что за сто с лишним лет серьезного изучения гробничных изображений, они должны быть исследованы исчерпывающе. Это, однако, далеко не так. Хотя большинство сцен и изучено вполне удовлетворительно, в общих чертах выявлена их типология и прослежено их развитие, но смысловая связь изображений как системы до сих пор

не исследована. Из-за этого невозможно понять, как они обеспечивали в рамках египетских представлений загробную жизнь владельцу гробницы, в чем они были реалистичны, а в чем искажали действительность, что очень важно для исследования мировоззрения египтян. Все это раскрывается лишь при комплексном рассмотрении всех изображений в гробнице, в которое включено также исследование их ориентации и размещения в сочетании с планировкой гробницы, погребальным обрядом и т.д.

Наибольший прогресс в изучении гробниц связан как раз с применением комплексного метода Г.Юнкером. Им был получен ряд ценных результатов, речь о которых пойдет отдельно, однако впоследствии метод его практически никем не использовался. Возможно, это произошло из-за того, что Г.Юнкер, не интересуясь специально вопросами методологии, не изложил своего метода в виде отдельной работы – блестящие наблюдения разбросаны у него по всем двенадцати томам издания гробниц Гизы<sup>1</sup>. Исследователем, постоянно отстаивавшим важность комплексного подхода, был крупнейший советский египтолог Ю.Я.Перепелкин, многократно указывавший автору этой статьи в устных беседах на перспективность такого метода для изучения мировоззренческих представлений египтян.

Если взять староегипетскую гробницу как единое целое, то можно выявить несколько иерархически упорядоченных уровней организации ее структурных элементов. На каждом уровне между элементами существуют определенные взаимосвязи, выявление которых и составляет содержание всякого исследования. Переход к исследованию более высоких уровней организации элементов позволяет выявить большее количество взаимосвязей. Применим эти положения к конкретному материалу. Поскольку основным носителем информации в староегипетских гробницах являются настенные изображения, пойдем от выявления их внутренних связей к уровням, включающим неизобразительные элементы.

Конечно, можно рассматривать каждую сцену отдельно, изолированно от всей системы изображений. Так как в изображениях Старого царства нет ничего фантастического, присутствует только обыденное, толкование отдельных сцен самих по себе возможно. Так, мы прекрасно поймем, что данная сцена изображает дойку коровы пастухами, или столяра за работой, или человека, читающего по свитку папируса, однако на этом уровне – назовем его I уровнем – остается неясным, почему ту или иную сцену было необходимо помещать в культовом помещении (часовне), какова ее функция. Сцена в нашем исследовании является наименьшей единицей подробности изобразительного материала,

при которой не исчезает его смысл, на II же уровне несколько сцен, связанных по смыслу и располагающихся рядом друг с другом, объединяются в группу сцен.<sup>2</sup> Так, упомянутые нами сцены включаются соответственно в группы сельскохозяйственных, ремесленных и ритуальных сцен. Поскольку на II уровне всякая сцена стоит в определенном контексте, значение ее уточняется, однако смысл сцен и групп сцен раскрывается только на III уровне.

III уровень организации включает все сцены и группы сцен, расположенные на одной стене часовни. Сумма всех изображений на стене не является искусственно выделяемой единицей, как это может показаться на первый взгляд. На каждой стене помещалась обычно законченная система изображений, исключения из этого редки. III уровень организации обычно включает изображение владельца гробницы и изображения производства и доставки ему всяческих материальных благ, которыми он может пользоваться на том свете. Так группы сцен, приведенные нами выше в качестве примера, направлены соответственно на обеспечение его едой и питьем, инвентарем для гробницы и вечно совершающимися заупокойными службами, не стоящими в зависимости от реально совершавшегося в гробнице культа, который был, как правило, недолговечен. Таким образом, система изображений III уровня обеспечивает либо целый ряд потребностей покойного, либо, и это обязательно, хотя бы одну, но основную – в пище.

Практически все исследователи останавливаются на III уровне. Систематизаторы гробничных изображений ограничиваются: Л.Клебс – рассмотрением сцен и групп сцен<sup>3</sup>, П.Монтэ и Ж.Вандье – группами сцен и иногда системами III уровня.<sup>4</sup> Г.Юнкер поднялся до изучения систем IV уровня, когда рассматривается расположение изображений на всех стенах часовни. Помимо важных выводов мировоззренческого плана, которые он сделал на основании этого и которые нет нужды здесь перечислять, исследование IV уровня организации позволяет использовать своеобразную методику относительной датировки гробниц. Дело в том, что все группы сцен появились уже в начале IV дин., и новых групп сцен уже не появлялось, возникали лишь отдельные входившие в них сцены. Однако в размещении групп сцен по стенам часовни существуют хронологические закономерности: та или иная группа занимает место на той или иной стене в определенное время. Г.Юнкер впервые использовал датировку по этому принципу, но опять-таки не свел методику воедино. Между тем, настоящие материалы предоставляют прекрасные возможности для формализации их. Если по одной координатной оси размещать гробницы с большим количеством изображений, а по другой – случаи наличия определенных

изображений на определенных стенах, мы получим таблицу, которая дает очень наглядное представление о процессах перемен в размещении сцен и групп сцен в рамках системы IV уровня. Если при этом гробницы выстроены в хронологическом порядке с учетом других имеющихся способов датировки, мы получим эталонную таблицу для датировки прочих гробниц. К сожалению, мы не можем привести здесь такую таблицу.

Приведем некоторые примеры датировки по этой методике.

Гробница J'zn в Гизе датируется V-VI дин.<sup>5</sup> На южной стене часовни есть список жертв, размещавшийся там до середины V дин. (последний случай - гробница K'(.j)-swd'), и изображение игры на музыкальных инструментах и танцев, впервые появляющееся там у Jj-mrj.j во время царствования N(j)-wsr-r<sup>c</sup>(w). Образующаяся вилка позволяет нам с большой долей вероятности помещать гробницу J'zn между K'(.j)-swd' и Jj-mrj.j или, грубее, относить ее к середине V дин., то есть уточнить датировку в четыре раза. Приведем другой пример. *Terminus ante quem* для рельефа с западной стены неизвестной часовни некоего N(j)-m<sup>c</sup>.t-r<sup>c</sup>(w) из собрания Гос. Эрмитажа - время царствования Jzzj<sup>6</sup>. На нем есть сцена трапезы хозяина, появляющаяся на западной стене впервые у Wm-k'(.j) в начале V дин., но нет списка жертв, впервые размещенного так у Nfr-b'.w-pth во время царствования N(j)-wsr-r<sup>c</sup>(w) (?). Образованная вилка дает основание помещать гробницу N(j)-m<sup>c</sup>.t-r<sup>c</sup>(w) между строительством гробницы Wm-k'(.j) и царствованием N(j)-wsr-r<sup>c</sup>(w).

Может создаться впечатление, что подобные датировки малонадежны, так как группы памятников, которые мы рассматриваем как эталон, невелики. Действительно, статистические методы требуют привлечения групп гораздо больших, чем группа порядка тридцати гробниц для Гизы и порядка пятидесяти гробниц для Саккары, которые мы можем использовать. Однако не следует забывать, что относительная малочисленность памятников компенсируется возможностью датировок по неизобразительным признакам, например, по данным надписей, которые мы настоящей методикой только уточняем. Это обстоятельство позволяет нам обрабатывать не слишком большой материал в соответствии с методикой обработки массового материала. Более того, в определенных случаях наша методика дает точность большую, чем другие. Например, датировка по данным палеографии иногда затрудняется тенденцией к искусственной архаизации написаний, чем отличаются памятники Гизы. Датировка по размещению изображений оказывается надежной и в этой ситуации, так как это размещение, отражавшее существовав-

шие на данном этапе представления, не архаизировалось. Так, рельеф того же  $N(j)-m^c.t-r^c(w)$  был очень точно скопирован через сто с лишним лет в гробнице  $K_7^c(j)-m^c.nh$ , но размещен уже в соответствии с новыми правилами.

Перейдем, однако, к следующему, У уровню. Он включает систему всех изображений в наземной части гробницы, доступной для посетителей. Не вдаваясь в подробности, отметим, что рассмотрение такой системы позволяет, между прочим, выяснить представление о свободе перемещения умершего по этим помещениям и утверждать, что оно включало мысль о возможности для него выходить из гробницы — факт известный для Нового царства, для рассматриваемой же эпохи другими источниками не зафиксированный (особенно ясно эта мысль проявилась на рельефе царевича  $N^c(j).f-hw(j).f-w(j) I$ )<sup>8</sup>.

Система VI уровня включает оформление как наземных помещений, так и погребальной камеры. Нам удалось в свое время выяснить интересную особенность этой системы: увеличение роли одной из ее составляющих подавляет другую и наоборот.<sup>9</sup> Если учесть, что с изображениями в часовне и с погребальной камерой связаны представления о разных формах посмертного существования человека, значение такой корреляции оказывается огромным.

Таким образом, мы пришли к рассмотрению гробницы как единого комплекса. Однако существуют и более высокие уровни организации. Если рассматривать как систему VII уровня некрополь в целом, можно проследить, от каких изображений отказывались люди, не имевшие возможности строить огромные гробницы, а какие сцены были обязательны и для них — это позволяет судить о важности тех или иных изображений и стоящих за ними представлений. Рассмотрение нескольких некрополей как системы VIII уровня также позволяет сделать важные наблюдения. На каждом этапе роль главного в стране играл некрополь, где находилась пирамида правящего царя и где строили свои гробницы первые люди в стране. Можно заметить, что новое в оформлении гробниц впервые появляется в некрополе, играющем в это время второстепенную роль, и только со временем распространяется на главный. Так, например, список жертв на западной стене часовни появляется в Гизе в середине У дин., а в Саккаре, царском некрополе, только во время правления  $Wnjs$ , в конце У дин. На восточной стене список жертв в Гизе помещали с начала У дин., а в Саккаре — только с начала VI дин. Из этого следует, что инициаторами инноваций в оформлении гробниц были не ближайшие к царю вельможи, а знать второго ранга, и, соответственно, что развитие представлений шло в первую очередь в этом кругу знати. Консерватизм в струк-

туре гробницы (и в представлениях), похоже, возрастал в соответствии с положением на иерархической лестнице, достигая максимума в царской пирамиде. Так, например, ориентация входа в пирамиду на север сохраняется до Среднего царства, тогда как у частных лиц расположение входа в погребальную камеру на севере перестает быть правилом уже при У дин.

На этом мы заканчиваем вынужденно беглый из соображений места анализ староегипетских гробниц как комплексов. Анализ этот шел от изображений к архитектуре и т.д., однако возможна такая же работа, использующая как исходные другие элементы. Кроме того, чтобы исследование было действительно комплексным, необходимо включение в него материалов текстологического, палеографического и иконографического исследований, анализ особенностей погребального обряда и строительной техники, на чем мы не имели возможности специально останавливаться в столь краткой работе.

В заключение отметим, что выделенные нами объективно существующие уровни организации структурных элементов в системы являются одновременно и уровнями исследования памятников, так что исследование, построенное по приведенной нами схеме, оказывается наиболее последовательным. Это, разумеется не означает, что принятое здесь выделение уровней, особенно высших, является единственно возможным; автор считает, что специфика различных исследований может потребовать выделения иных уровней.

- 
1. Н. Junker. *Giza I-XII*, Wien (und Leipzig), 1929-1955.
  2. Если в систему II уровня оказывается включенной сцена, как будто выпадающая из ее контекста, возникает сомнения в правильности трактовки смысла этой сцены и появляется основание для такого пересмотра трактовки, который включает сцену в этот контекст, см. А.О.Большаков. Сцена драки лодочников в староегипетских гробничных изображениях. -СЭ, 1983, № 3, с. 105-112.
  3. L. Klebs. *Die Reliefs des Alten Reiches*. Heidelberg, 1915.
  4. P. Montet. *Les scenes de la vie privée dans les tombeaux égyptiennes de l'Ancien Empire*. Strasbourg-Paris, 1925; J. Vandier. *Manuel d'archéologie égyptienne*. T. IV-V. Paris, 1964-1969.
  5. B. Porter, R. Moss. *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings*, 2<sup>d</sup> ed., vol. III. Oxford, 1974, с. 490.
  6. А.О.Большаков. Староегипетский рельеф № 18123 из собрания Государственного Эрмитажа. Статья будет опубликована в ЭВ № 23.
  7. См. там же.

8. H.Junker. Mutter und Sohn auf einem Relief des frühen Alten Reiches.- AÖAW. 90 Jrg. 1953, 1954, с. 171-175.

9. А.О.Большаков. Из истории египетской идеологии Старого царства.- ВДИ. 1982, № 2, с. 97-101.

А.Д.Бурман

### ОБРЯД УМИЛОСТИВЛЕНИЯ ДУХОВ В БИРМАНСКОМ ТЕАТРАЛЬНОМ ПРЕДСТАВЛЕНИИ

В Бирме вплоть до настоящего времени театральное представление "запэ" начинается с обряда подношения духам - натам. Перед началом представления музыканты в бешеном темпе играют на гонге, круговом барабане "схайнвайн" и медных тарелках. Это троекратное музыкальное вступление называется "лей ми моу" (ветер, огонь, дождь). Оно символизирует разрушительные силы природы, так как согласно буддийской космогонии вселенные - чаккавалы периодически разрушаются от трех космических катастроф - урагана, пожара и наводнения, а впоследствии снова возрождаются. Затем на сцене появляется актриса "эпоудо" (фрейлина, наперсница королевы) с красным шарфом, повязанным вокруг головы, и без обуви. Она исполняет обрядовый танец и песню "натан", посвященную духам-натам. При звуках ритуального барабана "надоу" (барабан натов) актриса танцует с руками, сложенными в приветственном жесте. В этот момент кончики пальцев у нее дрожат. При этом она поет:

Восседающий во дворце натов Веджаянта,  
Окруженный ста тысячами подданных,  
Глава натов, наслаждающийся великим счастьем,  
Государь богов, я, Тиджамин,<sup>1</sup>  
В страну людей, на это представление  
Снизшел для радости и счастья,  
О, люди, собравшиеся здесь,  
Сияющие блеском достоинств!

Считается, что именно сейчас она соединилась с верховным главой духов Тиджаминном и является как бы его воплощением. Затем она три раза предлагает подношение Тиджамину, главе местных натов и собравшейся публике. Если раньше зловещие силы могли привести к неблагоприятному исходу представления, то теперь в мире восстановилось равновесие, и представление должно пройти удачно как для артистов, так и для зрителей.<sup>2</sup>



Ритуал умилостивления духов довольно строго соблюдался вплоть до начала XX века. Все элементы обряда – детали костюма, танцевальных движений, пения, музыки и процедуры были установлены раз и навсегда, и отклонение от них, по мнению актеров и зрителей, могло навлечь на их головы гнев натов. По мнению бирманских исследователей, именно благодаря точному соблюдению традиции, в обряде сохранились наиболее архаические образцы музыки, дающие представление о примитивных ритуалах древних бирманцев.<sup>3</sup>

В начале XX века обряд поклонения натам мог совершаться и группой танцовщиц. Актрисы исполняли обрядовый танец под мелодии, посвященные тридцати семи натам. Каждая танцовщица обвязывала вокруг головы лоскут красной материи – знак заклинателя натов. Считалось, что если не будет соблюден этот обряд, то на труп обрушится несчастье, представление потерпит провал, а актеры сойдут с ума.<sup>4</sup>

В более древнем, чем "запвэ", народном театральном представлении "мьейвайн" этот обряд был еще более сложным. В "мьейваине" танцовщица называлась "накадо".<sup>5</sup> "Накадо" исполняла танец в двенадцати стилях и должна была танцевать до полного изнеможения. "Накадо" заставляла дрожать мелкой дрожью руки, грудь, ягодицы, сотрясала бамбуковый поднос с подношением, причем делала все это в соответствии с ритмом оркестра.<sup>6</sup> Очевидно, именно танец "накадо" имел в виду англичанин Дж. Скотт, описывая движения танцовщицы в драматическом представлении конца XIX века: "Актриса достигает совершенства в необычайном умении владеть местными мускулами, при том, что все тело остается совершенно неподвижным... Она поочередно вытягивает руки и заставляет мускулы подниматься, опадать и дрожать так сильно, что это видно издалека. Или грудь так вздымается, как будто она охвачена сильным волнением или отчаянием, в то время как лицо остается совершенно неподвижным".<sup>7</sup>

Рассмотрение ритуального танца "эпсудо" в представлении "запвэ" и танца "накадо" в предшествовавшем ему "мьейваине" заставляет нас обратиться к двум шаманским обрядам – "накана" (шалаш натов) и "напвэ" (представление натов). "Накана" обычно исполняется по заказу человека, желающего узнать у шамана свою судьбу, либо получить прорицание по поводу какого-либо важного шага в своей жизни. Специально для обряда строится легкий бамбуковый навес, в нем сооружается алтарь натов, его заставляют подношениями. Затем выходит шаманка "накадо", поддерживаемая с двух сторон помощниками, кланяется алтарю и молится, чтобы быть в состоянии воплотить в себя дух ната. Ритм музыки меняется, и "накадо" начинает танце-

вать, подпрыгивая вначале на одной ноге, затем на другой, с левой рукой, вытянутой вперед, ладонью вверх, и с правой, резко отброшенной назад. Она раскачивается и кружится под музыку. Музыканты играют все быстрее и громче, на лице "накадо" появляется дикая улыбка, движения становятся неуверенными, глаза закрываются. Затем улыбка сменяется выражением напряженного ожидания, "накадо" останавливается и начинает дрожать всем телом. Музыка прекращается, помощники подбегают к шаманке и поддерживают ее с двух сторон, чтобы она не упала. В этот момент считается, что дух снизошел в нее и она может его волей прорицать судьбу. Затем "накадо" постепенно расслабляется, музыканты начинают играть тихую мелодию – это означает, что дух покинул шаманку.<sup>8</sup>

"Напвэ" – это обрядовое действие, специально посвященное тридцати семи главным натам. Обычно оно проводится в месяце "надола" (месяц королевских натов), соответствующем нашему декабрю. "Напвэ" может устраиваться и во время сельскохозяйственных праздников посадки риса, сбора урожая, а также, когда деревне грозит какое-либо стихийное бедствие – засуха, эпидемия и т.д.

Главными действующими лицами в "напвэ" являются шаманки "накадо". Меняя костюмы и исполняя соответствующие песни и танцы, они поочередно воплощают в себе каждого из тридцати семи натов. В книге американского исследователя Ф.Бауэrsa "Театр на Востоке" дается описание современного "напвэ". Перед началом представления на открытой площадке воздвигается алтарь из бамбука и пальмовых листьев. На него кладут подношения – кокосовые орехи, бананы, цветы, бетель, рисовые лепешки, яйца, бутылки с вином, куски материи. Оркестр располагается на другом конце площадки. Представление начинается стремительной дробью барабана "схайнвайн". После музыкального вступления "накадо" снимают белые одежды заклинателей и наряжаются в яркие одеяния духов. Каждая "накадо" вначале совершает обряд почитания духов, которые, как предполагается, обитают в алтаре. Заклинательницы духов поднимают руки над головой и молятся среди горящих благовоний. Помощники окропляют их святой водой. Затем начинаются танцы натов. Заклинательница, изображающая девочку, бегаёт по сцене и кричит высоким пронзительным голосом; "Посмотрите, какой у меня красивый шарф! Неужто он вам не нравится?" или "Я дочь короля, вот почему мой танец так изящен". Она берет с алтаря несколько яиц и жонглирует ими так, что они стоят на ладони. Если яйца начинают падать, она дует на них, и они снова встают на ладони. Затем заклинательница раздает яйца зрителям как подарок духа. Она поет песню "Я маленькая девочка и люблю крутые

айца, бананы и вареный рис. Мяса я не ем, потому что духи не любят мясо".

Одна из пантомим называется "Тоунбьоун". В ней воспроизводится мученическая смерть двух мальчиков, родившихся в деревне "Тоунбьоун". Согласно легенде, один из бирманских королей перед тем, как отправиться в военный поход на Китай, решил создать величественную пагоду. Каждый житель страны должен был внести кирпич в сооружение этого гигантского здания. В это время в Бирме жила семья, состоявшая из мужа-индийца, жены-бирманки и двух их сыновей. Дети должны были выполнить приказ короля, но заигрались и позабыли о своем долге. За это король приказал их казнить. После смерти они стали натами.

В маленькой миниатюре показана счастливая жизнь семьи, затем игра детей, забывших о королевском приказе и прощание матери с сыновьями перед казнью. Мать благословляет детей, кормит их в последний раз, и мальчики, взявшись за руки, идут к месту казни. Эта часть "напвэ" очень трогательна и бирманцы считают ее священной.<sup>9</sup>

Поскольку тридцать семь натов - это, в основном, реальные исторические персонажи, умершие трагической или насильственной смертью, то заклинательницы в песнях, танцах и пантомимах рассказывают об их несчастной судьбе, хотя в них и включаются элементы фарса.

Если мы сравним обряд "накана" с представлением "напвэ", то между ними видна значительная разница. "Накана" - это шаманский ритуал, исполняемый по специальному заказу, он обычно проводится в присутствии небольшого количества людей - устроителя и его ближайших родственников и состоит из танца и пения одной шаманки.

"Напвэ" - это обрядовое действие, разыгрываемое в присутствии множества зрителей несколькими исполнителями. Танцы духов в "напвэ" выглядят как серия миниатюр, каждая из которых является своеобразным театральным представлением. Единственным актером в большинстве случаев является сам заклинатель. В представлениях "напвэ" уже намечаются зачатки профессионализма, так как в этом элементарном действе могут участвовать лишь избранные лица, владеющие тайной общения с духами. Представления "напвэ" разыгрываются на глазах у многих зрителей, в них присутствует некоторая развлекательность. Однако основная функция драматического действия - обрядово-магическая. Так, "накадо" во время представления постепенно входят в транс. Знаком вхождения в транс является тот момент, когда "накадо" останавливается как вкопанная и начинает мелко

дрожать всем телом. В таких случаях шаманка может прорицать судьбу всем желающим из публики. Целью же всего представления является убаготворение духов, чтобы оградить людей от их злого влияния.

Из сопоставления "напвэ" с "мьейвайном" и современным представлением "запвэ" видна прямая связь ритуальных танцев "накадо" и "эпьюдо" с танцами духов в "напвэ". Во-первых, в "мьейвайне" сохраняется название танцовщицы "накадо" – шаманка, супруга ната. Далее, те приемы сотрясения различных частей тела, которыми в совершенстве владеет танцовщица "накадо" в представлении "мьейвайн", очевидно, перешли сюда из шаманских танцев. Отсюда, возможно, шло и предписание актрисе "мьейвайна" танцевать до полного изнеможения, как это делают шаманки для вхождения в транс в "танцах духов". В более позднем представлении – "запвэ" изменилось название актрисы – она стала именоваться "эпьюдо". Во время ритуального танца она уже символически изображает вхождение в транс и соединение с духом, сотрясая лишь кончиками пальцев. Так, очевидно, происходил переход шаманского транса в его символическое изображение.

Сопоставляя ритуальные танцы в представлениях "напвэ", "мьейвайн" и "запвэ", мы можем проследить процесс становления театрального зрелища, в котором арсенал ритуальных приемов постепенно становится лишь данью традиции. Наличие всех переходных моментов позволяет проследить трансформацию ритуала от обрядовой практики до зрелища.

Однако, даже в современном театральном представлении танец "эпьюдо" сохраняет свое ритуальное значение. Насколько серьезно отношение бирманцев к этому обряду, показывает тот факт, что он соблюдается кинематографистами: во время заключения контракта и перед премьерой кинофильма продюсер и артисты собираются вокруг стола, на котором лежит поднос с приношением – связкой бананов и молодым кокосовым орехом, и совершают обряд под звуки барабанов и гобоя.<sup>10</sup>

Следовательно, и здесь мы наблюдаем в "усеченной форме" нечто иное как обряд умилоствления духов с целью обеспечения удачи актерам и благополучия публики.

Любопытен и такой момент: когда несколько десятилетий тому назад на бирманской киностудии снималось представление "напвэ", на площади перед съемочным павильоном исполнялось еще одно "напвэ", чтобы убаготворить натов, которых могло рассердить столь бесцеремонное вторжение юпитеров и кинокамер в сакральный мир духов.<sup>11</sup>

Обряды умилостивления духов в той или иной форме исполняются и в театрах других стран Юго-Восточной Азии, а также Индии, Китая, Тибета. Сопоставляя подобные ритуалы в театрах разных стран и народов, мы не можем в настоящее время точно установить, имеется ли здесь генетическое или типологическое сходство. Возможно, ритуал поклонения духам был знаком переходного этапа от обряда к театру в самых различных культурах. Например, подобный обряд существовал в античном театре. В оркестре греческого театра находился алтарь Диониса и перед спектаклем приносились жертвы божеству.

В малайском теневом театре "ваянг пурво", так же как и в театре масок "ваянг топенг" представление начинается с музыкальной пьесы и пляски танцовщицы. Затем кукловод-даланг поет вводную торжественную песнь и приносит в жертву богам цветы, плоды, рис, бетель и благовония.<sup>12</sup>

В силуэтном театре "нанг", широко известном в Таиланде и Кампучии, обряд умилостивления духов очень сложен, поэтому мы остановимся лишь на одном его фрагменте, сходном с бирманским ритуалом. Главная часть церемонии состоит в том, что трупы как тайских, так и кхмерских артистов поют заклинательные тексты, состоящие из трех песен. В первой славят Вишну и Шиву (иногда упоминаются Индра и Брахма), во второй восхваляют добродетели Великого Отшельника, в третьей — обращаются к богам и духам с просьбой благословить трупы и публику. Три заклинательных текста соответствуют трем частям бирманского гимна инвокации. В первой части Вишну, Шиву, Индре и Брахме соответствует Тиджамин (он же — буддийский король богов Сакка или Индра); во второй части Великому Отшельнику соответствует глава местных натов; в третьей части артисты всех трех театров обращаются к публике. В настоящее время мы не располагаем данными, которые помогли бы объяснить это совпадение. Оно может быть вызвано несколькими причинами — тем, что появление классической бирманской драмы было во многом обязано сиамской драме, для которой в свое время послужил образцом театр кхмеров, либо влиянием индийской культурной традиции на театры Юго-Восточной Азии. Однако исходя из того, что эти обряды, на наш взгляд, являются достаточно древними, возможно их происхождение от архаического мифоритуального субстрата, общего для культур этих стран. Этот вопрос, несомненно, требует дальнейшего исследования.

В театрах Индии, по традиции, идущей еще от санскритской классической драмы, перед началом спектакля исполняется торжественный пролог "нанди" — гимн в честь богов-покровителей театра,

состоящий из молитвы, призывающей благословение богов на актеров и зрителей. В народных театрах различных штатов Индии призываются местные божества: так, например, в "бхаваи" - народном театре Гуджарата, перед началом представления актеры молят о благословении мать Амбу (верховное божество) и Ганпати, чье символическое присутствие служит залогом счастливого начала и благополучного исхода представления.

Спектакль начинается вечером и длится всю ночь, а сценой служит большой круг, очерчиваемый на открытом месте, как и в доколониальной Бирме.<sup>13</sup>

В китайском театре каждый актер перед выходом на сцену обязан поклониться изображению божества-покровителя театра, в противном случае его игра в данный вечер не будет иметь успеха. В начале спектакля выходит артист в маске бога богатства и читает благопожелательные стихи.<sup>14</sup>

В дальневосточных театрах ритуал умилоствления духов часто принимает вид обряда экзорцизма - "изгнания злого духа", с тем, чтобы он не причинил вреда актерам и зрителям. Спектакли тибетской классической драмы "Лха-мо" предваряются вступительной сценой, где актеры поют гимны и исполняют специальные танцы для "усмирения демонов".<sup>15</sup>

В китайской "кантонской опере" перед представлением разыгрывается сцена "усмирения белого тигра". Любопытно, что перед исполнением обряда актер, играющий роль белого тигра, находится в полной изоляции, так как в этот момент окружающие считают его носителем злого влияния. Когда показывается борьба божества с тигром, то на сцене раскладывают цепь, отделяющую пространство сцены от зрителей и таким образом ограждают их от злоедей эманации, исходящей от тигра. После того, как божество усмиряет тигра и уводит его за собой, цепи снимают, и с актера, исполнявшего роль тигра, снимаются все табу.<sup>16</sup> Следовательно, китайские актеры также, как и бирманские, оказываются не вполне свободными от функций шаманов. Английская исследовательница Б.Вард приводит сведения, согласно которым китайские актеры иногда заменяют шаманов. Так, во время уличных процессий в современном Гонконге божество представляется профессиональным актером, если не находится шамана, который обычно его символизирует на празднике.<sup>17</sup>

По мнению доктора Тхин Ауна бирманские актеры вышли из среды заклинателей духов и сами осознают себя в этом качестве. Возможно, этим объясняется и тот факт, что во время исполнения обряда умилоствления духов актрисы повязывают вокруг головы крас-

ный шарф – знак профессионального заклинателя духов-натов.

Безусловно, традиционный бирманский театр складывался под влиянием множества факторов, среди которых нужно учитывать разнообразные театрализованные обряды, как анимистические, так и буддийские. Однако немаловажную роль в его формировании сыграли и шаманские ритуалы, реликтом которых, как нам представляется, является обряд умилостивления духов в современном театральном представлении.

Хотелось бы отметить еще один момент. В анимистический, по существу, обряд умилостивления духов вкраплены элементы индуистско-буддийских представлений: вредоносные силы оформляются в духе индуистско-буддийской космогонической теории в разрушительные силы природы, охранительские функции в качестве главы натов исполняет буддийский король богов Сакка. Перед обрядом оркестр исполняет мелодию прославления трех драгоценностей буддизма, а в гимне инвокации наряду с натами призывается и Будда. Так на примере ритуала умилостивления духов можно видеть механизм функционирования сложного синкретического комплекса религиозных верований бирманцев.

- 
1. Тиджамин – бирманское имя буддийского короля богов Сакки (Индры). В Бирме после введения буддизма тхеравады был официально утвержден культ тридцати семи главных натов, во главе которых был поставлен Сакка-Тиджамин; Веджаянта – название небесного дворца Сакки-Тиджамина.
  2. У Гоун Пхан. Мьямма за табин (Бирманское театральное представление). Рангун, 1966, с. 273–275.
  3. U. Khin Saw. Burmese culture. Rangoon, 1981, с. 56.
  4. Maung Htin Aung. Burmese Drama. Oxford, 1957, с. 15.
  5. Накадо (досл. супруга ната) – шаманка, заклинательница натов.
  6. Табин вун У Ну. Мьямма табин лока. (Мир бирманского театра). Рангун, 1967, с. 80–82.
  7. Shway Yoe. The Burman, His life and notions. London, 1882, с. 5.
  8. K.Sein and J.A.Withey. The Great Po Sein. A chronicle of the Burmese theatre. Bloomington-London, 1965, с. 65.
  9. F.Bowers. Theatre in the East. New York, 1956, с. 120.
  10. Е.А.Западова. В стране, где течет Иравади. М., 1980, с. 163.
  11. F.Bowers. Theatre in the East. New York, 1956, с. 123.
  12. А.М.Мерварт. Малайский театр. – Восточный театр.Л., 1929, с.152.
  13. Бхаваи: народный театр Гуджарата. -Индия. № 2 (75), 1983, с. 31–32.

14. Б.А.Васильев. Китайский театр. - Восточный театр. Л., 1929, с. 230.
15. J.Snyder. A preliminary study of the Lha-mo. -Asian music. vol. 1-2, 1979. Tibet issue, с. 53.
16. B.Ward. Not merely players: Drama, art and ritual in traditional China. Man. vol 1, no. 1, March, 1979, с. 31-32.
17. Там же, с. 39.

А.В.Витол

### А.-К.БОННЕВАЛЬ - ОСНОВАТЕЛЬ ПЕРВОЙ ТУРЕЦКОЙ ВОЕННОЙ ШКОЛЫ

В начале XIII в. после тяжелых поражений Османской империи от коалиции европейских держав "Священной лиги" (1684-1699) и в войне 1716-18 гг. с Австрией, казалось, наступило время для турок перенять европейский опыт ведения войны - тактику, методы обучения войск, вооружение и т.д. Однако Османская империя располагала еще достаточно боеспособной армией, и заимствование европейского военного опыта в этот период не было необходимостью и имело не столько военное, сколько политическое значение, являясь определенным показателем способности османской верхушки к реформам вообще.

В это время Порты начинает получать от иностранцев предложения о реорганизации отдельных подразделений или даже всей армии на европейский лад, об устройстве военных школ<sup>1</sup>. Первым из иностранных военных деятелей, предложения которого получили практическое воплощение, был Александр Клод де Бонневаль - один из самых знаменитых авантюристов XVIII в. Деятельность Бонневалья не исследовалась отечественными историками, хотя его попытки укрепления османской армии непосредственно затрагивали интересы России.

Бонневаль происходил из знатной французской семьи (граф, дальний родственник Бурбонов). Во время войны за Испанское наследство Бонневаль поссорился с генеральным контролером Шамильяром и вызвал его на дуэль, за что в 1707 г. парижский парламент приговорил его к смерти. Бонневаль предложил свои услуги противнику Франции - Австрии. Принц Евгений Савойский охотно принял под свое знамя способного французского генерала.

На австрийской службе Бонневаль показал себя как талантливый инженер, изобретатель различных механизмов. Бонневаль интересовался современной наукой. Он помогал Лейбницу склонить австрийс-



кое правительство к созданию Академии наук (что было осуществлено веком позже)<sup>2</sup>.

Военный талант Бонневалья особенно проявился во время войны 1716–18 гг. с Турцией. Решающая битва под Петерваредином была выиграна, в значительной степени, благодаря его умению и мужеству. К Бонневалю приходит европейская известность, прощение на родине за дезертирство. Его подвигу Ж.-Ж.Руссо посвятил оду.

Однако возвращение Бонневалья на французскую службу было практически невозможно, а положение в Австрии неустойчиво, т.к. по мере его возвышения (он был назначен членом Государственного военного совета) возрастали трения между ним и его бывшим покровителем принцем Савойским. В 1724 г. Бонневалю устраивают нечто вроде почетной ссылки в Австрийские Нидерланды (Бельгию), где он был обвинен в тайных переговорах с Францией и Испанией и, едва избежав виселицы, был заключен на год в замок Шпильберг. После освобождения Бонневаль дает слово отомстить принцу Савойскому и вообще Австрии, в связи с чем его пребывание даже в нейтральных странах становится все менее безопасным.

После неудачных попыток перейти на службу к Польше, Испании, России, Бонневаль в 1728 г. прибывает в османские владения – Сараево (Босния). Узнав о его намерении служить султану, боснийский паша отправил донесение в Стамбул и поставил Бонневалья на довольствие. Бонневаль пишет великому везиру Ибрагим-паше Невшехирли письмо с просьбой принять его на службу, утверждая, что он может быть полезным для Османской империи как во время войны, так и в мирное время.<sup>3</sup>

Ибрагим-паша обратился за разъяснениями к французскому послу Вильнёву, который, в свою очередь, написал в Париж.

Французская дипломатия была осведомлена о планах Бонневалья ослабить Австрию, но о его дезертирстве хорошо помнили, и Вильнёв получил указание предоставить Бонневалю "свободу действий"<sup>4</sup>, что было для последнего смертельно опасно: австрийский посол Тальман уже требовал его выдачи.

Бонневаль меняет свой первоначальный план остаться "независимым" и объявляет о намерении перейти в ислам, т.е. стать подданным султана. Османские власти согласились, и положение Бонневалья сразу переменялось: через полтора года пребывания в Боснии он смог приехать в Стамбул (январь 1731 г.).

В Османской империи были правящие деятели, которых интересовал подобный посредник с "Европой" и которые отдавали себе отчет в необходимости модернизации армии. Бонневалю оказали поддержку капудан-паша Джанум-ходжа и, по-видимому, Фатма-султан, бывшая

жена Ибрагим-паши Невшехирли. Бонневаль был принят великим везиром Топал Осман-пашой, после чего ренегат был возведен в сан двухбунчужного паши и получил назначение командовать корпусом бомбардиров с заданием организовать его по-новому. Занятия корпуса проходили в Скутари, на азиатском берегу Босфора. С помощью трех соотечественников Бонневаль взялся за обучение около 1000 человек (400 человек были из столичного гарнизона, 300 – набраны в Боснии, остальные – из разных мест). Через несколько месяцев за показательное учение своего корпуса Бонневаль был удостоен награды султана.

Одновременно со своей военно-учебной деятельностью, Бонневаль стремится стать советником Порты по европейской политике. Он составляет для османской верхушки записки о политической и военной ситуации в Европе, о состоянии европейских армий, выдвигает разного рода внешнеполитические проекты.<sup>5</sup>

В 1733 г. Бонневаль получил долгожданную аудиенцию у султана и "Порта... упражнялася советами с богоотступником Боневалом", причем ренегат советовал "иметь искусное войско (что примерно значит регулярное, ибо для салтана Боневал не имел явно их турецкой регулы похулить)", – сообщали русские резиденты в Стамбуле.<sup>6</sup>

В 1734 г. Бонневаль получает разрешение на строительство новой казармы и учебного плаца в Ускидаре и на организацию "Хендесхане" ("Школы геометрии", иногда – "Мухендисхане" – "Инженерной школы", в Европе это учреждение называли "Математическим корпусом"). Можно предположить, что школа была организована по типу полковых артиллерийских школ, созданных во Франции в конце XVII в., в которых 3 дня в неделю читали курсы математики, гидравлики, фортификации, архитектуры, остальные три дня отводились практическим занятиям.<sup>7</sup> Бонневаль руководил этой первой турецкой военной школой до самой смерти (1747 г.), до 1750 г. во главе ее стоял приемный сын Бонневалья Сулейман-ага. Школа была закрыта из-за угрозы янычарского мятежа.

Таким образом, с помощью А.-К.Бонневалья в начале 30-х гг. XVIII в. турки впервые приступили к преобразованию армии по европейским образцам. В лице А.-К.Бонневалья Порта приобрела не только военного советника, но и опытного европейского политика.

- 
1. См. А.В.Витол. О первых попытках создания новых военных учебных заведений в Османской империи в первой трети XVIII в. (иностранные проекты). – III и ПИЖНВ, XII, Ч.П. М., 1977, с. 9–12.
  2. Н. Benedict. Der Pascha-graf Alexander von Bonneval 1675–1747. Graz-Köln, 1959, с. 28.

3. Ligne de. Mémoire sur le C<sup>te</sup> de Bonneval. Nouvelle édition. Paris, 1817, с. 183.
4. A.Vandal. Une ambassade française en Orient sous Louis XV. La mission du Marquis de Villeneuve 1728-1741. Paris, 1887, с.138.
5. Несколько таких записок хранится в Архиве Внешней Политики России (далее - АВПР).
6. АВПР, ф. "Сношения России с Турцией", 1733, реляция Н.Неплюева и А.Вешнякова от 3.ХП.
7. А.Нидус. История материальной части артиллерии. Т.1. СПб., 1904, с. 167-168.

М.В.Воробьев

### ПРОБЛЕМА ВЕРХОВОЙ ВЛАСТИ В РАННЕ-СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЯПОНИИ В СВЕТЕ СРАВНИТЕЛЬНОГО ПРАВОВЕДЕНИЯ

Понятие верховной власти является концентрированным выражением сущности любого политического образования. Оно часто служит важным внешним признаком преобладания той или иной социальной структуры, в т.ч. и формационной. Отношение права к этой проблеме имеет особое значение. Поскольку право - совокупность норм, выработанных или санкционированных государством для нужд управления, оно должно прямо или косвенно "узаконить" самую верховную власть. От того, как в историческом прошлом оно решало эту задачу, зависело многое: осмысление истоков верховной власти, формирование теоретического ее обоснования, понимание главных функций и пределов верховной власти, наконец, определение места самого права по отношению к этой власти. Особый интерес эта проблема приобретает при изучении раннего средневековья, которое для большинства народов и стран земного шара являлось эпохой первых государственных образований. К таким странам принадлежит и Япония. Посмотрим же, как решалась проблема верховной власти в гражданском кодексе Японии "Тайхо Ёро рё", 718 г., и в других законодательных памятниках, созданных в разных частях земного шара в ранне-средневековое время (рамки этого времени для конкретных стран приняты нами по СИЭ).

Наиболее автохтонный титул японского государя осмысливается как "император Японии [ведущий] небесными богами и земными существами" /13, XXI, 2/. Другие семь титулов, каждый применительно к конкретной ситуации, уже более китаизированы - "сын неба" и т.п.

/13, ХУШ, 1/. В обращении к императору все должны были именовать себя: мужчины - "вассалами" (син), женщины - "наложницами" (сё) /13, ХУШ, 3/. Японский император, чей род возводился к богине солнца Аматэрасу, считался первосвященником национальной религии - синто. При воцарении он получал священные регалии синто: яшму, меч, зеркало и совершал "великое жертвоприношение" /13, У1, 13, 10/. Он стоял во главе войска страны: выступление частей допускалось лишь после вручения военачальнику императорского указа и меча /13, ХУП, 18/. Он был высшей апелляционной инстанцией, утверждал приговоры к смертной казни /13, ХХ1Х, 5/. Он возглавлял законодательную и исполнительную власти. Вся информация на имя государя (докладные трону) двигалась снизу вверх по инстанциям /13, ХХ1, 9-14, 19, 20, 65, 69/. Все, выходящее за пределы текущего, предусмотренного функционирования аппарата управления, требовало для реализации императорского указа, подготовленного, регистрируемого и проводимого в жизнь сановниками, участвовавшими в его обсуждении и скрепившими его своими подписями, и чиновниками /13, ХХ1, 1-8/. Ведомствами не принимались к исполнению указы, не прошедшие через Министерство центральных дел; устные указания императора по частным вопросам исполнялись соответствующими учреждениями, но и о них докладывали Государственному совету /13, ХХ1, 71/. Указы, законно оформленные, подлежали немедленному и неукоснительному исполнению /13, ХХ1, 79/ и доведению до самых низших заинтересованных звеньев, например, до села /13, ХХ1, 75/. Кодекс прямо не ограничивал волеизъявление суверена, но в специальной статье утверждал мысль, что лишь сами кодексы (уголовный и гражданский) служат залогом правильного и справедливого решения любых дел /13, ХХ1Х, 41/.

Поскольку кодекс династии Тан в Китае - "Тан лин", 637 г., послужил прототипом для японского, не удивительно, что имеются аналогии как в положениях, так и в тексте статей. Обнаруживается определенное сходство в титулатуре государя /8, ХХ1, 1/, в т.ч. применительно к конкретным ситуациям - в Китае титулов было пять вместо семи японских, в манере обращения к государю /8, ХУШ, 1, 3/. В Китае государь тоже возглавлял армию /8, ХУ1, 11/, утверждал смертные приговоры /8, ХХХ, 6/. Императорский эдикт так же служил единственным законодательным и правительственным актом, хотя "Тан лин" сохранил нам меньшее разнообразие этой формы, равно как и форм докладных государю /8, ХХ1, 1, 2, 4, 18, 20, 41/. Примечательно, что не существовало (или не сохранилось) аналогов японским статьям, хотя бы бюрократически ограничивающим волю суверена.

Непосдная сохранность "Тан лин" вынуждает искать дополнительные сведения о верховной власти в Китае в уголовном кодексе династии Тан - в "Тан лий шу и", 653 г.: "Тот, кто является государем людей, обладает [благой силой] дэ, равной [силам] дэ Неба и Земли... Свыше [он] почтен драгоценным мандатом [Неба], а, оборотясь вниз, лично наблюдает за всем, что на Земле" /XVI, 248; по 5, с. 136/. Из десятка тяжелейших преступлений под тремя самыми тяжелыми подразумеваются: государственное святотатство; бунт против сакральной особы императора, разрушение храмов и мавзолеев предков (за это отвечали по общесемейной ответственности); измена государю или государству /5, с. 136-138/. Аналогичную картину мы видим и в японском уголовном кодексе "Тайхо Ёро рицу", 718 г. /9, с. 18/.

Эти положения и в том же выражении усвоил самый старый сохранившийся кодекс Вьетнама - династии Ле: "Ле триё хинь луат", кон. XV в., ориентированный на танский /18, 410, 411/. Он усвоил даже аналогичные "производные" преступления: самовольное проникновение в резиденцию, подделка императорской печати, разрушение императорских мавзолеев /18, 51, 429, 430/. Он лишь немного смягчил наказания за эти преступления. В Когурё и Пэкче - государствах на Корейском полуострове - в I-ую пол. I тыс. н.э. бунт против короля обозначался китайским же термином и наказание за него назначалось аналогичное танскому /1, с. 58, 124/. Эти наблюдения допускают мысль о существовании в Корее и во Вьетнаме в раннем средневековье представлений о функциях верховной власти, сходных с китайскими и японскими.

По древне-индийскому кодексу "Законы Ману", П в. до - П в. н.э., царь - это воплощение восьми сверхъестественных хранителей мира /3, У, 96/; он - великое божество с телом человека и создан верховным божеством для охраны мира, поскольку люди "рассеялись от страха" без царя /3, Уш, 8, 3/. Более поздний кодекс "Законы Нарада", IV-VI вв., вменяет царю в обязанность охранять государство и обычаи; утверждает, что и сам закон воплощен в царе, и все, что делает царь, справедливо /19, XVШ, 5, 20, 21/. Царь обязан охранять подданных, закон (дхармы), чтить брахманов, быть верховным судьей, возглавлять войско /3, УП, 2, 3, 35, 37, 38, 99, 100, 140/. Для поддержания своей власти царь имеет право на узаконенные налоги и отработки с населения /3, УП, 128, 138/. Его положение очень высоко в сакральном смысле: для него не существует опасности осквернения /3, У, 97/, лишь бы его образ жизни был достоин Индры /3, IX, 303/.

В Сасанидском Иране, по "Судебнику Матекдан", 620 г., лишь

санкция правителя придавала юридическую силу решениям глав сословий /12, 2, 17-3, 1/, и приказ правителя в светских делах был непререкаем даже для жрецов /12, А27, 5-7/.

В халифатах, где кодексы и судебники не столько составлялись правительствами, сколько принимались в готовом виде, подготовленные отдельными правоведами, правовая характеристика верховной власти имеет ряд особенностей. По "Шираи аль Ислям", ок. 1277 г., который является комментарием к более ранним кодексам, халиф - это прежде всего религиозный глава правоверных - имам /7, П, 1, 219/, а уж потом государь халифата, обладавший, однако, неограниченной властью. По "Хидая", ок. 1213 г. - источнику того же типа, халиф не был ответственен по публичному праву за совершенное преступление. Хотя ему дано "божественное" право налагать наказания, он может налагать их лишь на других. Но он мог отвечать по частному праву - по искам /3, УП, 2, с. 25/. Халиф был обязан выбирать и назначать судей-кади /6, ХХ, 1/. Он считался владельцем всех трофеев /7, П, I, 122б, в/, наследником после пленных и всего выморочного имущества /7, П, I, 124, 121/.

В Византии по кодексу Юстиниана, "что угодно государю, то имеет силу закона" /4, с. 89/. По "Дигестам", 533 г., византийский император сам был "живым законом" /XLVШ, 19.1-42; по 14, №26, с. 30/. Впрочем, скорее по традиции, законодательные функции призначались и за Сенатом /1, 3.9; по 11, с. 103/. Однако сам император (принцепс) был свободен от соблюдения закона / I, 3, 31; по 11, с. 108/. В "Дигестах" законам ("конституциям") выделен целый титул /11, I, 4/. Авторитарное положение византийского императора подкреплялось ссылкой на так наз. Юлиевый закон о величии /11, XLVШ, 4/. Судя по "Эклогге", 726 г., император был единственным судьей по делам о государственной измене /17, XLII, 31/. По "Дигестам" она понималась очень широко, вплоть до оскорбления статуи императора, и влекла за собой общесемейную ответственность / XLVШ, 4.1-3, 9-10; по 14, № 27, с. 23/. Император считался высшей апелляционной инстанцией по прочим делам /11, XLVШ, I/, возглавлял разветвленный аппарат чиновников - "магистратов" /11, I, 9-21/, войско /11, XLIX, 1б/, руководил фиском /11, XLIX, 14/ и всеми материальными пожалованиями /17, XVI, 4/.

Переходя к славянским, германским, англо-саксонским юридическим памятникам раннего средневековья, мы неизбежно обращаемся к "Правдам", созданным, как правило, на базе обычного права. Поэтому проблеме верховной власти в них если и уделено внимание, то оно сведено к персоне государя. В болгарском "Законе Судном людем",

рубеж IX/X вв., за князем признается право на 1/6 трофеев /ст.3; по 15, с. 681/, а в "Русской Правде (Краткой редакции)", XI в., оговорено отчисление корма "княжеским мужам" из общинной виры /10, ст.42/. В "Польской Правде", записанной в 1233 г., уже на рубеже развитого феодализма, о правах короля нет ни слова, а в начале памятника многозначительно говорится о прежнем подчинении поляков Папе, а не германскому императору, орденские чиновники которого, повидимому, записали "Правду" /ст. I; по 15, с. 738/, т.е. духовному, а не светскому властителю. Один из ранних памятников германского права - "Салическая Правда", ок. 500 г., ничего не говорит ни о верховной власти, ни о персоне государя и самую жизнь его ближайших сподвижников охраняет всего лишь тройным вергельдом - штрафом /ст. LIY; по 15, с. 228/, но уже "Саксонский Капитулярий", кон. VIII в., угрожает смертью за нарушение верности королю /ст. II; по 15, с. 34/, а "Саксонская Правда", нач. IX в., грозит таким же наказанием за умысел против жизни короля /ст. 24; по 15, с. 29/. Эдикт короля Теодориха Остготского, 500 г., объявляет особу короля священной, называет его "священным судьей" - высшей апелляционной инстанцией /2, LV/, но требует, чтобы судебные решения и приказы властей проводили в жизнь лишь официальные лица и "без насилия" /2, LXXIII/. "Вестготская Правда", ок. 654, предаёт анафеме мятежников и интриганов, действующих во вред королю, народу и родине /II, V, 6; по 16, с. 581/, назначает тяжёлый штраф за неподчинение приказам короля /II, I, 33; по 16, с. 584/, но и обязывает короля почитать закон и не угнетать народ налогами /II, I, 2; по 16, с. 584/. По "Судебнику короля Альфреда", правившему в саксонской Англии в конце IX в., за умысел на жизнь короля полагалась смертная казнь /ст. 4; по 15, с. 70/. По "Законам Кнута" из датской династии в I-ой четверти XI в. король имел право объявить человека вне закона, вторгнуться в его жилище, размещать заставы, принимать беглецов, собирать народное ополчение /ст. I2; по 15, с. 85/.

В конце раннего средневековья венгерский король, один из первых в эту эпоху, заключил письменный договор с дворянством - "Золотую Буллу", 1222 г. В ней он ручался соблюдать правосудие, собирать лишь узаконенные налоги, не заставлять служилых воевать за пределами страны, даже узаконил восстание в случае нарушения им Буллы /ст. 2, 3, 7, 31; по 15, с. 708, 711/. Этот документ открывает серию "договорных" юридических актов (первоначально, с "обещанием" в целом), созданных уже на рубеже развитого феодализма (Корчульский статут 1256 года в Далмации; Ландслаг короля Магнуса

Эрикссона 1347 года в Швеции).

В рассмотренных памятниках права истоки верховной власти чаще характеризуются опосредствованно, через происхождение фамилии государя. Японский государь представлен, прежде всего, как потомок главной богини синто – Аматаэрасу и лишь во вторую очередь как сакральный повелитель китайского толка. Для китайского императора эта последняя характеристика, естественно, становится первоочередной (и единственной), но непосредственная связь с божеством несколько слабеет. Сакральность китайского типа право признавало и за правителями Когурё, Пэкче в Корее, а также Вьетнама. Индийское право прямо называло царя воплотившимся богом. Мусульманские судебники, вследствие их частного происхождения, не углублялись в эту проблему, однако не оставляли сомнения в "священном" характере особы халифа – преемника пророка. Мысль о "священном характере" государя проводится в византийских памятниках права, проскальзывает в судебнике остготов.

Теоретическое обоснование верховной власти в наших памятниках, если и предлагается, то весьма скупо или в иносказательной форме. Очевидно, эта тема не всегда входила в задачу памятников права или не соответствовала характеру памятников: частного – одних, общно-правового – других, государственно-практического – третьих. По японскому кодексу боги поручили императору ведать небесными и земными делами. На управление Поднебесной, – утверждает китайский кодекс, – получил мандат от Неба и китайский император. Мироустроительская задача поставлена и перед индийским царем, которого право называет воплощением закона. На автократических принципах строилась власть византийского императора и халифа, – власть в прочих отношениях весьма разная. По разному охраняло право и самую личность суверена. Тяжелейшая, причем солидарная, ответственность наступала в случае покушения на персону или на основы власти государей во всех странах Дальнего Востока, в Индии, в Византии. Смертной казнь за умысел против жизни короля угрожали законы саксов Германии, Англии: у первых смертная казнь полагалась уже за нарушение верности королю. Чисто "договорные" принципы верховной власти для этой эпохи – редкость (Венгрия), но те или иные ограничения ее: от конкретных (остготы, вестготы) до общих и косвенных (Япония, Индия, Польша и др.) – встречаются в праве нередко, чаще как память родовой "свободы".

При общем сходстве определения основных функций верховной власти заметны существенные различия в полноте и четкости определения. Наивысшая степень определения достигнута в праве Китая, Япо-



нии, Вьетнама и, конечно, Византии. Выделяются религиозная, законодательная, судебная, правительственная, военная функции. Право отдавало суверенам руководство этими функциями - всеми или отдельными, исключительно или с оговорками. По характеру руководство обычно оказывалось исключительным (законодательная функция), контрольным (судебно-апелляционная), распорядительным (правительственная, военная функции), представительным (религиозная функция). Право Индии прямо выделяет судебную и военную функции государя; право Ирана - слитную правительственно-судебную; право халифата - религиозную, судебную, правительственную, военную; право англосаксов - законодательную и пр.

Функции верховной власти подвергаются в праве конкретизации, когда речь заходит о пределах власти (кроме самого закона). Чаще всего эти пределы приходится определять по сумме прав и обязанностей суверена, представленной в памятнике. Конкретные ограничения для раннего средневековья редки: японскому императору полагалось действовать лишь через правительственный аппарат, индийскому царю - получать узаконенные налоги и отработки, халифу оставались все трофеи и выморочное имущество, болгарскому князю - полагалось 1/6 трофеев, киевскому великому князю - корм его людям. Угнетать народ незаконными налогами запрещало право вестготов, в Англии - при датчанах, в Венгрии, где такие пределы оказались еще жестче. Обращают на себя внимание частые правовые ограничения при взимании налогов.

Определение места закона, права по отношению к верховной власти, ее носителям служит своеобразным завершением рассматриваемой проблемы. Это место не всегда документально определено. Откровенно над законом, правом поставлен один византийский император. Халиф объявлен неответственным лишь по публичному, но не по частному праву. Кодексы Японии (и, менее твердо, Китая) отстаивали мысль о самоценности права в жизни страны и, тем самым, косвенно выражали идею, что император руководствуется законом и охраняет закон. В памятниках других стран содержатся прямые призывы к правителям охранять законы, даже обычаи (памятники Индии, остготов, вестготов и др.).

Итак, проблема верховной власти в раннем средневековье получила отчетливо полную и последовательную разработку в праве Византии, Китая и Японии, причем самой сложной оказалась система в Китае, а наиболее увязанной с "законностью" - в Японии. Однако открытое правовое ограничение верховной власти на этой стадии - редкость (тем более, "договорного" типа). Чаще оно проявляется в

умолчании о тех или иных прерогативах правителя, в сужении его функций. Это связано не только с характером самих памятников, с традициями развития права в отдельных странах, но и с реальной исторической действительностью (переходом от родо-племенного строя или от государственности).

-----

1. Н.Я.Бичурин. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т.П. М., 1950.
2. И.А.Дворецкая. Эдикт Теодориха Остготского. - Уч.зап. МГПИ. Вып. 217. М., 1964.
3. Законы Ману. М., 1960.
4. Книга для чтения по истории средних веков. Ч.1. М., 1951.
5. Е.И.Кычанов. Преступление против императора по традиционному китайскому праву. - XIV науч.конфер. "Общество и государство в Китае". Тез. и докл. Ч.1. М., 1983.
6. [Али Бурханаддин аль-Маргинани]. Хидая. ТТ. 1-4. Таш., 1893.
7. аль-Мухагкыгк. Шерауль-ислям. Вып. 1-2. СПб., 1862-1867.
8. Нида Нобору. Торё дзюи. Токио, 1964.
9. Нихон кодай хотэн. Токио, 1892.
10. Памятники права Киевского государства X-XII вв. М., 1952.
11. И.С.Перетерский. Дигесты Юстиниана. М., 1956.
12. А.Г.Периханян. Сасанидский судебник "Книга тысячи судебных решений". Ер., 1973.
13. Рё-но гигэ. - Кокуси тайкэй. Т.ХП, Токио, 1900.
14. З.В.Удальцова. Законодательные реформы Юстиниана. - "Византийский временник". М., 1965, № 26; 1967, № 27.
15. Хрестоматия памятников феодального государства и права стран Европы. М., 1961.
16. Хрестоматия по истории средних веков. Т.1, М., 1961.
17. Эклога. Византийский законодательный свод VIII в. М., 1961.
18. R.Deloustal. La justice dans l'ancien Annam. - BEFEO. Т.ХI, 1911.
19. The Minor Law Books. Oxf., 1889 (The Sacred Books of the East, v. XXXIII).

О.Дж.Джалилов

## ВОССТАНИЕ 1925 ГОДА В ТУРЕЦКОМ КУРДИСТАНЕ И ЕГО ОТРАЖЕНИЕ В ИСТОРИЧЕСКИХ ПЕСНЯХ

После подписания 24 июля 1923 года Лозаннского мирного договора руки турецких националистов были развязаны. Не признавая пунктов Севрского договора, правящие круги Турции, игнорируя за-

конные права курдов, приступили к полной их ассимиляции как самого крупного национального меньшинства.<sup>1</sup>

В Турецком Курдистане начались волнения. Нелегальная партия "Комитет независимости Курдистана" подготовила план национально-освободительного восстания, о дате начала которого были извещены все районные комитеты. По некоторым непредвиденным причинам столкновения между отрядами шейха Саида и турецкими войсками произошли в феврале 1925 г., более чем на два с половиной месяца раньше намеченного партией срока.

Восстание быстро охватило 14 вилайетов. Численность повстанцев достигала примерно 40 тыс. человек. Повстанцы намеревались создать независимое курдское государство со столицей в Диярбакыре.<sup>2</sup> К середине апреля главные силы повстанцев были окружены и разбиты. Были арестованы видные деятели освободительной борьбы, лидеры партии, редактор курдской газеты "Жизнь" ("Жин") и многие другие. По решению так называемого суда независимости в Диярбакыре были повешены 91 человек. 7 июня 1925 г. шейх Саид вместе с другими 47 руководителями восстания были приговорены к смертной казни через повешение.

Восстание было потоплено в крови. В 1925-28 гг. в Курдистане было разрушено 206 деревень, сожжено 8758 домов, убито свыше 15 тысяч мирных жителей.<sup>3</sup>

В 1929 г., спустя четыре года после подавления восстания, один из очевидцев писал: "Тысячи жертв покрыли поля и холмы, села были полностью разрушены". В книге Х. Армстронга "Серые волки. Мустафа Кемаль" (1934 г.) говорилось: "Курдистан был предан огню и мечу. Мужчин пытали и казнили, деревни сжигали, опустошали поля, уводили и убивали женщин и детей... По решению судов, курдов вешали, ссылали, сажали в тюрьмы с чисто военной быстротой".<sup>4</sup>

Событие, имевшее важное историческое значение для судеб народа, осталось в его памяти навечно. Оно живет в устном народном творчестве и прежде всего в исторических песнях.

За три десятилетия моей собирательской работы мне удалось записать восемь вариантов песен, посвященных восстанию 1925 г., которые в народе известны под названием "Песни шейха Саида". Они распространены в основном среди курдов всех частей Курдистана. Все варианты песен записаны мною из уст армян-репатриантов. По утверждению информантов К. Хачо, А. Казаряна, А. Абраамяна, песни о шейхе Саиде исполняются по всему Курдистану курдами-дангбежами и теми армянами, которые были очевидцами событий.

По объему стихотворного текста песни неравноценны. Их можно

разделить на две группы: походные песни (в народе их называют "песни всадников") 10-30 строк, и песни-поэмы, 200-250 строк.

Во всех песнях содержатся призывы к вождям курдских племен объединиться во имя справедливости и победы, во имя спасения народа.

Все варианты песен основаны на реальных исторических событиях. В них освещается ход восстания, упоминаются точные географические названия городов, деревень, рек, где происходили трагические события. Чаще других встречается город Диярбакыр, где были казнены руководители восстания. Называются имена отдельных участников боев и прежде всего имя шейха Саида, его сына Али Рыза (в текстах его имя передается как Рыза Али), его дочери Гюльчин и других героев.

Основное действующее лицо - восставший и угнетенный народ, но народ непокоренный, потерявший сотни тысяч своих сыновей, отцов, дочерей.

Тексты песен свидетельствуют, что против восставших, кроме регулярной армии, были брошены карательные отряды, жандармерия. Небольшой отрывок из песни воссоздает картину беспощадной расправы над мирным населением:

Стан курдов и курманджей\* превратился в мишень для пушек и пулеметов.

Приказ - стрелять был дан командирами,  
Поднялся грохот пушек и пулеметов,  
Все [они] полегли, словно подкошенные,  
Их тела побросали в ущелье и подожгли.

В другом варианте говорится об аресте девушек-курдянок, которых турецкие солдаты отправляют большими группами в тюрьмы и подземные темницы города Адана. По пути в Адан одна группа остановилась на берегу реки. Пленницы обрезают косы, что по курдским представлениям считается выражением глубокой скорби и траура, кидают их в воды реки. Из Адана девушки пишут письмо Бадырхан-беку, призывая братьев на помощь. Они просят, чтобы их письмо было прочитано вслух неграмотным людям и чтобы каждый из мужчин, взяв в руки оружие, шел к Адану освободить пленных.

Они поднимали свои черные, карие глаза, и слезы кровавые лили.  
Сказали: Сестры, ярко-красную кровь пустите по щекам.<sup>5</sup>

Эмоционально-выразительные образы, диалоги, вопросы, обращенные непосредственно к слушателю, ко второму или третьему лицу .

---

\* Курманджи - самоназвание курдов. Так сказитель называет жителей курдских сел.

Весь богатый арсенал художественно-изобразительных средств призван воздействовать на слушателя, не оставить его равнодушным, заставить сопереживать, потрясти его душу и воображение, призвать к действию. Исторические песни призваны воспитывать молодое поколение в духе преданности и верности лучшим национальным традициям и идеалам.

Эй, курды, эй, курманджи,  
Богом береженные, благословенные, вас много!

Пока у вас останется хоть один ребенок,  
никогда не забывайте случившегося.

Когда схватили старца шейха Саида, пусть  
Гольчин - мечта Курдистана - станет свидетелем  
[Того], как под проклятым Диярбакыром их вешали  
на виселицах.

Как все исторические песни, каждая песня о восстании шейха Саида поется на определенный мотив без музыкального сопровождения. Как правило, эти мотивы устойчивы и не поддаются большим изменениям. Песни начинаются в минорных тонах. Певец начинает ее с междометий, подчеркивающих грусть и скорбь. Он обращается то к руководителям восстания, то ко всему народу, то к стране, как будто хочет поделится своим горем с родным Курдистаном.

Ниже приводится перевод двух вариантов песен о шейхе Саиде, оригинал одной из них издан нами в 1975 г.

I

1. О, горе, о, горе, о, горе, о, горе, о, горе, о, горе,  
Стан юношей курдов и курманджи превратили в мишень для  
пушек и пулеметов,

Приказ - стрелять был дан командирами,  
Грохотали пушки и пулеметы,

5. Полетели пули подобно кукурузной соломе [на ветру],  
[И] собрали тела [убитых] в ущелье, огню предавали,  
Эй, Отечество, что за тяжелое горе обрушилось на головы  
курдов и курманджи,

Обрушилось [оно] на сражение, [возглавленное] старцем  
шейхом Саидом - отцом Саидо Али,<sup>6</sup>

Арестовали соплеменников старца шейха Саида, [а] группу золото-  
кудрых и темноволосых [девушек] отправили в тюрьмы и зин-  
даны.

10. Вереницу девушек со смуглыми лбами, украшенными золотом,  
Отправили в Аданскую тюрьму,  
[Одна] группа остановилась у кромки берега,  
Платки с золотистой каймой прижали к глазам,

15. *И* бросились в быстротечную реку,  
Косы заплетенные плыли по волнам.  
*Девушки* сказали: "Эй, турки, никогда вы нами не насладитесь".  
*Другую группу* отправили в тюрьмы и зинданы города Адана,  
*Девушки* крикнули: "Эй, вы, юноши! Вы курды? Курманджи? Кто вы?"

Нам ничего не надо,

20. Нам не надо ни перьев, ни чернил,  
Нам только пришлите листок белой бумаги,  
Щеки свои пораним,  
Алая кровь *из них* вытечет наружу,  
В нее обмакнем палочки для сурмления глаз,  
Письмо напишем,

25. *И* Бадыхан-беку<sup>7</sup> отправим.

Пусть соберут чтецов, пусть прочтут *Обни*,  
И пусть по-персидски вокруг *чтеца* сядут,  
Те, которые не видели *эти ужасы* своими  
глазами, пусть услышат *собственными* ушами.

Пусть каждый возьмет оружие из дома своего,

30. И бросится на тюрьмы города Адана,  
*Чтобы* освободить этих пленных и  
заключенных из тюрем и зинданов".<sup>8</sup>

2.

Когда старца шейха Саида, надежду Курдистана, в Диярбакыре  
схватили и повесили несправедливо,

Когда проклятые ромийцы,<sup>9</sup> жандармы и каратели коней оседлали,  
дочерей и невест курдов и курманжи взяли  
в плен *и* в путь отправили,

Гюльчин - дочь старца шейха Саида - сказала: "Курды и курманджи,  
вас *же* много, множество, если у вас останется хоть один  
наследник, не забудьте случившегося".

5. Дочерей курдов остановили на берегу моря,  
Гюльчин сказала: "Мы *никогда* не допустим, *чтобы* жандармы и  
каратели нами насладились".

Тонкими платками *они* себе глаза завязали,

*Ди* сказали: "Мы - словно овцы, оставшиеся без пастуха; после  
*гибели* юношей - курдов и курманджи *никогда* замуж  
не выйдем".

И косы заплетенные поплыли по волнам...

10. Шейх Авдылрызак<sup>10</sup> сказал: "Принесите жертвоприношение во имя  
*спасения* детей,

Курды, курманджи, никогда не забудьте того, что случилось". II

1. Абдель Джабар Кадер Гафур. Курдское национальное движение в Турции между двумя мировыми войнами. Дисс. канд. ист. наук. М., 1977, с. 76.
2. М.А. Гасратян, С.Ф. Орешкова, Ю.А. Петросян. Очерки истории Турции. М., 1983, с. 181.
3. L. Rambout. Les k'urdes et le droit. Paris, 1947, с. 28.
4. H. Armstrong. Grey Wolf. Mustafa Kemal. L., 1934, с. 264.
5. Расцарапанные до крови щеки являются у курдских женщин признаком глубокого траура.
6. Имя сына шейха Саида здесь искажено, должен быть Али Рыза.
7. В данном случае трудно сказать, кого из семьи Бадырханов имеет в виду сказитель, так как все они на протяжении более чем семидесяти лет были беспредельно преданы делу национально-освободительного движения курдов и всегда являлись ее организаторами и вдохновителями. Так, например, первый из бадырханидов Бадырханбек руководил восстанием курдов в 1843-1846 гг. в районе Дези-ре, которое было направлено против турецкого деспотизма. Все бадырханы всегда активно пропагандировали идею независимости Курдистана.
8. Записан 1955 г. в г. Эрване из уст Карапете Хачо, уроженца турецкого Курдистана. Оригинал см.: Ордихане Шалил. Стране зарго-тна к'ордайэ т'арицие. Ер., 1975, р'уп'ела 68.
9. Ромийцы - имеются в виду турки.
10. Абдуррезак Бадырхан, крупный политический и общественный деятель Турецкого Курдистана, который в период младотурецкого господства имел особо подчеркнутую прорусскую ориентацию.
- II. Записан в 1977 г. в совхозе им. А. Ханджяна Октемберянского р-она Арм. ССР из уст Овсеяна Томаса, уроженца Сирийского Курдистана. Оригинал находится в архиве автора.

О. Дж. Джалилов

#### АРАРАТСКОЕ ВОССТАНИЕ КУРДОВ 1930 ГОДА И ЕГО ОТРАЖЕНИЕ В ИСТОРИЧЕСКИХ ПЕСНЯХ

Курдское восстание 1925 г. в Турции, вошедшее в историю как восстание шейха Саида, отчетливо показало всю порочность национальной политики турецких правящих кругов.<sup>1</sup> Великое национальное соб-

рание Турции в течение 1927-1929 гг. в спешном порядке приняло ряд законов о насильственном переселении курдского населения из восточных вилайетов в глубь страны. Целью этих жестоких мер была также ассимиляция непокорных курдских племен. Особенно устрашающими были законы № 1097 от 19 июля 1927 г., № 1178 и № 1505 от 2 июня 1929 г.<sup>2</sup> На основании этих и других законов за короткий период из родных краев в необжитые районы центральной Турции были переселены сотни тысяч жителей Курдистана.<sup>3</sup>

Расправа над участниками восстания 1925 г. и переселение мирных жителей продолжались пять лет. В этих условиях уцелевшие остатки повстанческих отрядов шейха Саида и недовольные национальной политикой правящих кругов Турции стали собираться в северо-восточных районах страны - седловине между Большим и Малым Араратом. В дальнейшем этот район стал базой и главным очагом нового повстанческого движения.<sup>4</sup>

В историю это восстание вошло как Араратское восстание, или восстание у горы Агри (Агри - курдское название горы Арарат). Оно было подготовлено военно-политическим комитетом "Независимость" ("Хойбун"), созданным на основании решения конгресса курдских политических партий от 5 октября 1927 г. По воле собравшихся делегатов несколько политических партий (Курдистан таали джеммати, Курд ташкилат иджимайа джемайиси, Курд миллиет фыркасы) были распущены и объединены в одну политическую партию "Независимость", на которую и была возложена задача подготовки и проведения предстоящего восстания.

Вокруг основного костяка повстанческого движения собирались многочисленные отряды крестьянской бедноты, несшей на своих плечах тяжесть турецкого деспотизма и гнета курдских феодалов. Широкие народные массы, влившиеся в повстанческую армию, надеялись на полное освобождение Родины от колониального ига турецких правящих кругов. Они мечтали о создании свободного и самостоятельного Курдистана. По решению военно-политического комитета "Независимости" Искану Нури-паше было поручено возглавить Араратское восстание. В самые кратчайшие сроки он сумел реорганизовать военные отряды вождя племени джалали Ибрагима Хаски Тело, известного под именем Ибрагим-паша (Бро), и создать основы недолго существовавшего курдского государства.

Над Араратом взвилось курдское знамя. Ибрагим Хаски Тело возглавил сформированную гражданскую администрацию. Издавалась газета на курдском языке под названием "Агри", в которой в январе 1930 г. была опубликована статья Искана Нури-паши, призывающая



каждого курда оказывать повстанцам помощь оружием и продовольствием.<sup>5</sup> Разутые и раздетые крестьяне шли к горе Арарат, шли со своими собственными ружьями, кинжалами, саблями.

Почувствовав опасность нарастающего курдского движения, которое могло бы послужить отрицательным примером для других угнетенных народов, правящие круги Турции прибегли к давно испытанному методу - затяжным переговорам с целью выиграть время для сосредоточения и перегруппировки регулярной армии. Время переговоров, начавшихся в сентябре 1927 г., позволило правительству сконцентрировать вокруг горы Арарат и прилегающих к ней районов 45-ти тысячную армию, вооруженную самым современным оружием того времени.

Против повстанцев была брошена одна треть вооруженных сил Турции.<sup>6</sup>

В течение мая 1930 г. к горе Арарат были подтянуты два армейских корпуса. Штурм главного очага повстанцев начался в июне 1930 г. В боях против курдов, кроме пехоты и артиллерии, применялась авиация. Курды самоотверженно дрались, показывая примеры массового героизма. Они наносили ощутимые удары по турецкой армии. С 11 июня по 12 июля 1930 г. повстанцы взяли в плен 1700 турецких солдат и офицеров, 60 пулеметов (митральез), 24 орудия и сбили 24 самолета.<sup>7</sup>

В ходе карательных операций турецкая авиация уничтожала зажигательными бомбами мирные деревни курдов, убивала женщин, детей, стариков. По неполным данным, только во время боев 1930 г. турецкие солдаты убили 15 тысяч человек и 660 деревень разрушили до основания.<sup>8</sup>

Правительственными войсками при поддержке авиации удалось отеснить повстанческие отряды в горные ущелья ирано-турецкой границы. А в это же самое время премьер-министр Турции Исмет Иненю, министр юстиции Махмуд Эсад и другие официальные лица выступали с беззащитными шовинистическими заявлениями, полными угроз в адрес курдского народа. Так, например, 30 августа 1930 г. Исмет Иненю заявил: "Только турецкая нация имеет право предъявлять требования на этнические и расовые права в нашей стране. Никакие другие элементы не имеют на это права".<sup>9</sup>

Несколько дней спустя министр юстиции изрек: "Турок - единственный господин, единственный хозяин нашей страны. Люди, которые не являются чистыми турками по происхождению, имеют в нашей стране лишь одно право, - быть слугами, право быть рабами! И пусть эту истину знают и друзья, и враги. Пусть ее знают даже горы!"<sup>10</sup>

Как бы подхватив эстафету шовинистической политики, турецкая пресса в те годы писала: "... лучшим уголком для административной автономии (имеется в виду требование восставшего курдского

народа о самоопределении – О.Дж.) явится центр Африки или одна из ее пустынь, населенных полулюдьми-полуобезьянами".<sup>11</sup> Эти выступления создавали в стране враждебную атмосферу вокруг проживающих на своей исконной территории национальных меньшинств, в первую очередь против курдов.

Следует отметить, что, как во время восстания шейха Саида, так и во время Араратского восстания, курдское духовенство в лице патристически настроенных шейхов принимало активное участие в борьбе против турецкого деспотизма. Оно имело большое влияние на восставших. В данном случае интересы курдского духовенства и народных масс совпадали. Чтобы выбить почву из-под ног многочисленных повстанческих групп, возглавляемых курдскими шейхами, меджлис изменил некоторые статьи в Конституции. В результате недовольство, любое национальное движение или участие религиозных лидеров, рассматривалось турецкими правящими кругами как антигосударственное, угрожающее существованию турок в стране.

Восстание 1930 г. породило множество народных песен, выражающих гнев, боль и страдание народа. Эти песни стали криком народной души и протестом против зверств, чинимых военными властями Турции.

С 1951–1973 гг. из уст восьми сказителей разного возраста и профессий я записал 14 песен об Араратском восстании, о его героях. Из восьми человек двое – Карапете Хачо и Оганян Израел – по национальности армяне, репатриированные в Советскую Армению из Сирии. Остальные информаторы – по национальности курды, проживающие ныне в Армянской ССР, Казахской ССР и Киргизской ССР.

Широк ареал бытования песен. Они распространены по всему Курдистану. По свидетельству К.Хачо и И.Оганяна, песни об Араратском восстании знают во всех частях Курдистана.

Записанные тексты – лишь часть сложившегося цикла песен, посвященного восстанию 1930 г. Они по объему невелики, как и другие походные песни. Количество строк колеблется от 10 до 45 строк. Во всех 14 песнях, находящихся в моем распоряжении, говорится о боях, происходивших в седловине Большого и Малого Арарата, у деревень Башкенд, Арчеш, Кохп, в ущелье Зилан, под небольшим городом Игдыр, у холма Гаугау и т.д.

Несомненно, эти песни относятся к событиям последних лет, когда повстанцы терпели поражение в боях с регулярным правительственным войском.

Во всех песнях воспеваются герои боев. С почтением упоминаются имена руководителей восстания – Исхан Нури-бека, Ибрагима-па-

ши и множество других имен реальных героев, принимавших активное участие в боях. С гордостью говорится о Фарзанда-беке, шейх Зааре, шейх Иясине, Абдулрахмане, о Кулихане - сыне Гасо, шейх Кадыре, Кяраме Колаказы, Чылкаде, Абдул Баки, о езиде шейхе Саиде и других. В центре внимания певцов постоянно находится народ, его храбрые сыновья. Он выступает в песнях в обобщенном образе - образе "сыновей аширета".

Реальную картину происходившего помогает воссоздать и упоминание имен руководителей, возглавлявших борьбу против повстанцев: Кемал-паши, Кара Касым-паши, Мустафы Чауши. Восставшему народу противостоит черная сила зла и насилия - власть турецких правителей.

С абсолютной точностью в песнях фиксируются географические названия сел, рек, ущелий, где происходили бои. В каждой песне упоминаются Малый и Большой Арарат:

"Большой Арарат - место кочевков курдских элов и аширетов,  
/А/ Малый Арарат - место повстанцев и беженцев".

В исторических песнях, посвященных Араратскому восстанию, с особой силой выражено чувство гордости за Родину. Погибнуть за Курдистан - это бессмертие, таков основной лейтмотив песен. Слово "бегство" - позорное слово. Не надо ставить его рядом со словом "Курдистан" - поет Карапете Хачо.

Неоднородность повстанческих отрядов порождала произведения, в которых, наряду с революционно-патриотическими настроениями, звучали слова о возврате к старым порядкам, ко временам халифата. Эти нотки были выражением недовольства разочарованной феодально-клерикальной верхушки, потерявшей после падения халифата свои владения и власть над неимущим крестьянством.

Именно эта верхушка и оставшиеся в живых хамидейцы оплакивали падение султана Абдул Хамида и провозгласили лозунг: "Назад к халифату". Но он не нашел никакого отклика среди широких народных масс, выступавших под лозунгом создания "Независимого Курдистана".

Исторические песни, посвященные восстанию 1930 г., заслуживают особого внимания специалистов: в них, кроме ярко выраженного общественно-политического протеста, исключительно важное место занимают вопросы социального порядка. Песни отражают умонастроение широких народных масс, воспевая события, имевшие большое значение для судеб народа.

Битва у горы Гридах

Ло-ло, ло-ло, ло-ло, ло-ло, ло-ло, ло-ло, ло-ло, <sup>12</sup>

О, мама, я не знал, что обещания властей вновь обернутся  
против нас,

Я не знал, что обещания властей вновь обернутся против нас.  
Мне жаль правителей курдских аширетов, нет больше  
с нами отца Адо, всадника коня Араб, отца Мамад-бека.<sup>13</sup>

5. Шейх Заар-эфенди<sup>14</sup> сказал: "Эй, вы, сыновья аширета, мужайтесь, храбро сражайтесь, у нас не осталось никакой надежды, единственная надежда - творец вселенной - Всевышний, быть может, /Он/ пошлет Арабский Курдистан<sup>15</sup> нам на помощь".

Ох, ло-ло, ло-ло, ло-ло, горе мне, ло-ло.

Ле-ле<sup>16</sup>, мама, битва произошла у нас, у подножия опустошенной /войной/ горы Гридах,

Наше сражение произошло у горы Гридах,

Шейх Заар-эфенди, Ибрагим-паша, Искан Нури-бек,<sup>17</sup> все старейшины аширетов собрались вместе.

10. Шейх Заар-эфенди сказал: "Сыновья аширета, мужайтесь, храбро сражайтесь, у нас не осталось никакой надежды, единственная надежда - творец вселенной - Всевышний, быть может, /Он/ пошлет Арабский Курдистан нам на помощь".

Ло-ло, ло-ло, ло-ло, ло-ло, ло-ло, ло-ло, ло-ло, ло-ло,

О, мама, наше сражение произошло у горной цепи проклятой /горы/ Гридах,

Шейх Заар-эфенди трижды крикнул сыновьям аширета: "Готовьтесь, двинемся на войско неприятеля".

15. Сыновья аширета ответили: "Шейх Заар-эфенди, да будет разрушен твой дом, вот уже три дня и три ночи нас штурмуют проклятые самолеты.

Впереди нас слышится грохот пушек и разрывы снарядов,

Наше сражение не было похоже на сражение между двумя государствами, мы сражались, как два разъяренных великана.

Ло-ло, ло-ло, ло-ло, ло-ло, ло-ло,

О, мама несчастная, в это утро наше сражение произошло в ущелье Зилан,<sup>18</sup> в казе Арчеш,<sup>19</sup> за /селением/ Халат,

20. Почему грохот пушек и самолетов этих джонтурок<sup>20</sup> слышен нам с воздуха,

Шейх Заар-эфенди, Ибрагим-паша несколько раз говорили: "Родные наши, мужайтесь, храбро сражайтесь, готовьтесь, отправимся на помощь к пленным из аширета, о, отец".

Ло-ло, ох, ло-ло, ло-ло, ох, ло-ло, ло-ло,

О, мама несчастная, наше сражение произошло в казе Игдир,<sup>21</sup> в /селении/ ышкенд, у моста,

Когда смотришь на руки турецких солдат - все вооружены пулеметами

и автоматами, а когда помотришь на руки курдских  
юношей - и винтовки нет.

25. Вчера в это время езид шейх Саид<sup>22</sup> был в Башкенде, и теперь  
третий день как сыновья аширета оживили битву за  
казу Игдир, о, отец ...

Ло-ло, ло-ло, ло-ло, ло-ло, ло-ло, о, горе мне, ло-ло.

Ло-ло, ло-ло, ло-ло, ох, ло-ло, ло-ло,

О, мама несчастная, наше сражение произошло в казе Игдир,  
Хвороба оказались в доме врага, почему он две тысячи семьсот  
солдат направил против нас,

30. Никого не осталось в живых, чтобы взять за руки сыновей  
аширета и повести их по врачам, лекарям и больницам.

Ло-ло, ло-ло, горе мне, ло-ло.

О, мама несчастная, наше сражение произошло у подножия прок-  
лятой горы Гридах,

О, братья, в это утро битва произошла у подножия горы Гридах,  
Грохот пушек и самолетов этих джонтурок слышится рядом с нами,  
у проталины,

35. Матери и сестры раненых - в горе, никого не осталось в живых,  
чтобы поднять с земли головы раненых аширета и хотя  
бы немного прочесть им молитву хафзы. <sup>23</sup>

Ло-ло, ло-ло, о, горе мне, ло-ло.

О, мама несчастная, наше сражение произошло у проклятой горы  
Гридах, что напротив нас,

Шейх Заар-эфенди, Ибрагим-паша и все старейшины аширета собра-  
лись вместе,

40. Шейх Заар-эфенди крикнул несколько раз: "Эй, вы, сыновья  
аширета, у нас не осталось никакой надежды, единствен-  
ная надежда - творец вселенной - Всевышний, Хызрате Али<sup>24</sup>  
- всадник коня Дундул, Хасан и Хусейн,<sup>25</sup> ох, братья -  
сыны зятя пророка".

Ох, ло-ло, ло-ло, ло-ло, о, горе мне.<sup>26</sup>

- 
1. См. М.А.Гасратян. Политика турецких правящих кругов по отноше-  
нию к курдскому населению (1924-1936). - КСИНА, т. XXX. М.,  
1961, с. 120-137 (далее -- Гасратян); А.Д.Новичев. Турция. Крат-  
кая история. М., 1965, с. 175; Абдель Джабар Кадер Гафур. Кур-  
дское национальное движение в Турции между двумя мировыми вой-  
нами. Дисс. канд. ист. наук. М., 1977, с. 118-155.
2. Dustur, cilt 9, Ankara, 1948; Гасратян, с. 126-127.
3. L.Rambout. Les Kurdes et le Droit. P., с. 31-32 (далее -- Rambout);

Гасратян, с. 29.

4. М.А. Гасратян, С.Ф.Орешкова, Ю.А.Петросян. Очерки истории Турции. М., 1983, с. 133 (далее - Очерки истории Турции).
5. Там же.
6. Там же.
7. K.August. Le pays de Kemal Ataturk. Leipzig, 1938, с. 30; Rambout, с. 30.
8. Газ. "Заря Востока", 20. III.1931; Бюллетень прессы Среднего Востока. Таш., 1936, № 12, с. 14.
9. Газ. "Миликт", 31.VIII.1931 г., цит. по Rambout, с. 31.
10. Газ. "Миликт", 19.IX.1931 г., цит. по Rambout, с. 31.
11. Цит. по журн.: "Новый Восток". М., 1930, кн. 29, с. XXXIII.
12. Ло-ло - междометие, обращение к мужчинам. В исторических песнях выражает боль, страдание и скорбь.
13. Отец Адо и Мамад-бека - один из участников Араратского восстания.
14. Шейх Заар - один из героев Араратского восстания. Певец шейх Абдул Бари утверждает, что шейх Заар был его двоюродным братом. Шейх Заар во всех наших записях фигурируется как главный персонаж происходящих событий.
15. Арабский Курдистан - имеется ввиду Иракский Курдистан, где с 1918 по 1932 гг. происходили антиимпериалистические, национально-освободительные восстание курдов.
16. Ле-ле - междометие, обращение к женщинам. В исторических песнях выражает боль, страдание и скорбь.
17. Ибрагим-паша, Ихсан Нури-бек - руководители Араратского восстания.
18. Ущелье Зилан - ущелье в одноименном горном массиве, входящем в состав горной цепи, отделяющей Закавказье от Армянского плоскогорья. В ущелье Зилан были учинены расправы над курдами.
19. Каза - старая административная единица, соответствующая уезду, району.
20. Джонтурки - младотурки.
21. Игдир - город, расположенный у подножья горы Арарат.
22. Шейх Саид - один из предводителей курдов-езидов, принимавших участие в Араратском восстании.
23. Хафзыи - молитва из Корана, которую читают мусульмане над погибшим в бою.
24. Хызрате Али - имам Али, зять пророка Мухаммеда, почитаемый курдами-суннитами.
25. Хасан и Хусейн - шиитские имамы, сыновья халифа Али, внуки пророка Мухаммеда.

26. Записано в 1970 г. в деревне Йенгиджа Араратского р-она Арм. ССР из уст 63-летнего шейха Абдул Бари, очевидца событий. Оригинал хранится в архиве автора.

Н. А. Дулина

### О ЧИФТЛИКЧИЙСКОМ ЗЕМЛЕВЛАДЕНИИ В ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ (конец XVIII - XIX вв.)

Термин чифтлик весьма многозначен.<sup>1</sup> В данной статье речь пойдет о чифтликчийских хозяйствах, получивших наибольшее распространение в конце XVIII - первой половине XIX в.<sup>2</sup> Под чифтликами указанного периода подразумеваются достаточно крупные хозяйства, в том числе полукапиталистического типа, земли которых, ранее принадлежавшие крестьянам, были присвоены новыми владельцами чаще всего вопреки закону. Они либо сдавали земельные наделы в субаренду крестьянам, либо использовали наемный труд. К чифтликам исследователи причисляют также деревни, с которых господа на основе внеэкономического принуждения взимали в свою пользу ряд налогов.

Распространению чифтликчийского землевладения способствовал целый ряд факторов. В конце XVIII в. Османская империя была вовлечена в товарооборот сложившегося капиталистического рынка, поэтому спрос на ее сельскохозяйственную продукцию и сырье возрос. В результате роста городов усилилось разделение труда между городом и селом и сформировался более широкий внутренний рынок. Земельные участки вблизи городов стали более доходными, чем прежде, и состоятельные лица стремились различными способами овладеть ими, чтобы создать хозяйства, ориентированные на рынок. Под влиянием развития товарно-денежных отношений возросли и ростовщические операции. "Деньги стали всемогущим фактором, бывшим в состоянии... превратить воина-тимариота и займа в мелкого или крупного рантье".<sup>3</sup> Образованию чифтликов способствовало также ослабление центральной власти в результате восстаний феодалов в конце XVIII - начале XIX вв., которые создали благоприятные условия для захвата крестьянских наделов местными господами. Предлогами для захвата крестьянских наделов и общественных пастбищ были долги, а для вымогания дополнительных налогов - отсутствие безопасности в стране и обещание феодалов взять крестьянские села под защиту.

История возникновения и развития и характер чифтликчийского

землевладения еще недостаточно изучены, особенно вне Балканского полуострова.<sup>4</sup> Остается недостаточно выясненным и вопрос о степени распространенности чифтликков. Большинство исследователей считает, что основная масса крестьян владела землей, а чифтликки составляли незначительный процент от общего числа хозяйств и в среднем были небольшими по размеру (200-250 га).<sup>5</sup> Вместе с тем, наличие чифтликков отмечается исследователями почти во всех регионах Османской империи.<sup>6</sup>

Представляет значительный интерес тот факт, что характер этих хозяйств противоречил принципам османской земельной политики, осуществлявшейся на протяжении веков, а также принципам земельного закона 1858 г. Указанный закон содержал ряд статей, которые были призваны предотвратить создание чифтликков. Законы Османской империи всегда запрещали владельцам тимаров<sup>7</sup> захватывать крестьянские наделы.<sup>8</sup> Тимариоты же, чаще всего, и не были в этом заинтересованы, так как нуждались в налогах, составлявших их доход (кормление). Но в некоторых местностях, где был развит внутренний рынок, или вблизи портов, в которых велась торговля с иностранными купцами, чифтликки товарного типа создавались уже в XVII-начале XVIII вв., хотя центральная власть принимала меры, препятствовавшие их разрастанию.<sup>9</sup> Повидимому, процессы создания чифтликков в XVII-XVIII вв. и в конце XVIII-XIX вв. отличались друг от друга. В первый период чифтликки создавались на земле личного надела феодала (т.е. в хассачифтликках), являвшегося частью его тимара.<sup>10</sup> В тимарах больших размеров (хассах), жалованных за службу везирам или крупным военачальникам, их личные наделы, которые не облагались налогами, занимали большие площади.<sup>11</sup> Они обрабатывались крестьянами тимара, которые по закону (до 1839 г.) были обязаны отработать в хассачифтликке от трех до семи дней в году. С конца же XVIII в., хотя сохранился и этот тип чифтликков, чифтликки чаще всего не были тимариотами и не имели земельных пожалований. Это были в основном состоятельные лица, намеревавшиеся воспользоваться сложившейся конъюнктурой. Они прибегали к законным и, более всего, незаконным средствам для овладения землями крестьян.

В земельном законе 1858 г. не говорится о чифтликчийском землевладении и о правовых взаимоотношениях владельцев чифтликков с земледельцами. Государство как бы игнорировало этот институт, достигший в то время заметных масштабов. Лишь несколько статей содержат упоминания о нем. 130-я статья запрещала населению деревни отдавать отдельному лицу или нескольким лицам землю в качестве чифтлика.



Земельный закон 1858 г. в какой-то мере расширил возможности перехода земли из рук в руки (см. 9, II6 и др.), но не допустил ее свободную продажу. Верховная собственность на землю осталась за государством, которое стремилось лишь в контролируемом и ограниченном размере приспособить османскую феодальную систему к зарождавшимся капиталистическим отношениям. После окончательной ликвидации военно-ленной (тимарной) системы в 30-е годы XIX в. была установлена прямая государственная собственность на землю и рента-налог взималась непосредственно казной.

В этих условиях у чифтликчиев был лишь один путь создания собственных хозяйств, который состоял в отнятии земель у крестьян. Созданию чифтликчей способствовало отсутствие в османском земельном законодательстве ограничения размеров земельных участков крестьян. Его нет и в земельном законе 1858 г. Это объяснялось постоянным наличием необработанного земельного фонда и заинтересованностью казны в сборе налогов с культивируемых земель. Вместе с тем размеры наделов на практике ограничивались в масштабах, которые допускали лишь обработку их своими силами без применения наемного труда. Статья 130 земельного закона 1858 г. была призвана сохранить это ограничение. Однако на практике благодаря злоупотреблениям и взяточничеству чиновников это ограничение не имело силы. Став безземельными, крестьяне соглашались трудиться на чужой земле на более тяжелых условиях, которые теперь устанавливал "собственник" земли. (Переезд в другие районы, где были свободные земли, часто был не под силу бедняку с семьей).

Прямые захваты крестьянских наделов закон пресекал (см., напр., статью 113 земельного закона 1858 г.). Но если земля была отдана в качестве залога в счет взятого долга, то была возможность оставить ее в руках кредитора. Новый владелец оформлял землю на свое имя на тех же условиях, на которых владел ею должник-крестьянин, т.е. по праву тасаруф<sup>12</sup> с обязательством не оставлять землю невозделанной и платить государству ренту-налог. Десятки крестьянских наделов, оформленные на имя одного лица, и составляли его чифтлик. Часто эти наделы не были соединены в единое целое, а перемежались участками крестьян - владельцев земли по праву тасаруф. И все же прямое насилие было широко распространенным способом присвоения земли.<sup>13</sup> С помощью взяток захватчик оформлял документы на владение на свое имя.

В названный период встречалась еще одна, наиболее отсталая, форма повышенной эксплуатации крестьян - кесимджийство (кесим - определенная оговоренная арендная плата, или оброк, или откупная

цена). Оно было мало распространено и практиковалось на землях малоплодородных, будучи обусловлено внеэкономическим принуждением.<sup>14</sup> При этом крестьяне оставались владельцами своей земли, но платили чифтликчию оговоренную плату за защиту от насилия и грабежей других господарей.<sup>15</sup>

Оформив документы на владение, чифтликчий сдавал землю в субъаренду земледельцам на различных условиях, зависевших от того, обладал ли субъарендатор тяглом, семенами, орудиями труда, жилищем и т.п. Субъарендатор-земледелец выплачивал полагавшиеся государству налоги (которые должен был в сущности платить чифтликчий как владелец земли, арендовавший ее у государства) и кроме них платил арендную плату чифтликчию. Условия аренды оформлялись договором, в основе которого лежало обычное право.<sup>16</sup>

В условиях османской действительности XIX в., т.е. при низкой производительности труда и почти полном отсутствии техники, чифтликчий не мог повысить арендную плату свыше 50% урожая, так как если налог поглощал половину, то крестьяне не могли себя прокормить и вынуждены были покидать свои наделы.<sup>17</sup> Поэтому, как бы ни было организовано чифтликчийское хозяйство - как сугубо феодальное (когда земля сдавалась в субъаренду на правах исполицы) или как полукapиталистическое (когда чифтликчий был организатором своего хозяйства и нанимал батраков) - прибыль от производства не могла быть достаточно высокой. Нерентабельности большей части чифтликчийских хозяйств способствовало и то обстоятельство, что большой процент ренты-налога присваивало государство в виде феодальных налогов как верховный собственник земли.<sup>18</sup> Хозяйства нуждались в кредитах, но необходимость прибегать к ростовщикам и платить высокий процент по займу лишь увеличивала долги. Банки же не давали ссуд, не желая подвергать риску капитала. В условиях Османской империи машинное производство оказывалось дороже дешевого ручного труда, поэтому османские чифтликчии в большинстве своем были неспособны поднять производительность и выдержать конкуренцию дешевой европейской продукции. Мешали делу бесхозяйственность, плохая организация и отсутствие опыта.<sup>19</sup> Обремененные долгами чифтликчии разорялись и продавали свои земли крестьянам или более удачливым землевладельцам.

Но кризис в чифтликчийском хозяйстве не охватил его целиком, часть чифтликчей оформилась как капиталистические хозяйства и сохранилась в течение всего XIX в. Во второй половине XIX в. эта форма землевладения и хозяйствования стала поддерживаться государством.<sup>20</sup>

Капиталистическое производство и его различные переходные формы, спонтанно зарождавшиеся в сельском хозяйстве и промышленности Османской империи, развивались в условиях сохранения ряда феодальных институтов, в том числе - государственной собственности на землю и налоговой системы, носившей феодальный характер. Реформы деятелей Танзимата (1839-1878 гг.) именно в области землевладения были наиболее робкими и малоэффективными.

-----

1. О различных значениях термина чифтлик см. В.Мутафчиева. Към въпроса за чифлиците в османската държава през XIV-XVII вв. - "Исторически преглед". София, 1958, кн. I, с. 34-57. (Далее - ИП).
2. О наибольшем распространении чифтликотв именно в конце XVIII-первой половине XIX в. см. Стр. Димитров. Чифлишкото стопанство през 50-70-те години на XIX в. - ИП, 1955, кн. 2, с. 7-8; История Югославии. Т. I. М., 1963, с. 215-216; Л.К.Миле. Освободительное движение албанского народа против турецкого ига в период Танзимата (30-70 гг. XIX в.). Автореферат канд. диссертации. М., 1961, с. 12; Ф.Милкова. Поземлената собственост в българските земи през XIX век. София, 1970, с. 196; В.Мутафчиева. К вопросу об упадке спахийства в конце XVI и в начале XVII века. - Труды XXV Международного конгресса востоковедов. Т. II. М., 1960, с. 434-435; А.Д. Новичев. Экономические и социальные сдвиги в Малой Азии и на Балканах в первой половине XIX в. и начало Танзимата. - Actes du premier congrès international des études balkaniques et Sud-Est Européennes. IV. Histoire (XVIII<sup>e</sup> - XIX<sup>e</sup> ss.). Sofia, 1969, p. 70; Д.Поп-Георгиев. Сопствености врз чифлиците и чифлигарските аграрно-правни односи во Македонија до Балканската војна 1912 г. Скопје, 1956, с. 69-70, 78-79.
3. Стр. Димитров. Османски извори за историята на Добруджа и Североизточна България. София, 1981, с. II. См. прим. 7.
4. См. Стр. Димитров. Към историята на чифлицишкото стопанство в Русенско. - ИП. 1958, № 5, с. 102; Н. Тодоров. Нови данни за аграрните отношения у нас през 60-те години на XIX в. - ИП. 1968, № 5, с. 102.
5. См. напр. В.Д. Конобеев, Социально-экономическое положение "свободного" крестьянства в Болгарии. - "Советское славяноведение". М., 1969, № 2, с. 19; Тодоров, ук. соч., с. 103-105; O. L. Barkan. Türk toprak hukuku tarihinde tanzimat ve 1274 (1858) tarihli arazi kanunnamesi. - Tanzimat, Istanbul, 1940, с. 92.

6. См. прим. 2. В перечисленных трудах упоминаются чифтляки Балканского полуострова (современных Болгарии, Югославии, Албании, Греции) и Турции. Исследователи отмечают также наличие чифтляков в Египте и Сирии. См. Н.А.Иванов. Аграрные отношения в Египте в последней четверти XVIII-начале XIX века. - О генезисе капитализма в странах Востока (XV-XIX вв.). М., 1962, с. 277, 280; И.М.Смилянская. Социально-экономическая структура стран Ближнего Востока на рубеже нового времени. М., 1979, с. 80, 83, 204; Ваткан, ук.соч., с. 94-95, п. 47.
7. Тимар - условное земельное пожалование за службу. Фактически даровалась не земля, а часть налоговых поступлений с крестьян, сидевших на земле. Тимар - общее название всех земельных пожалований различной доходности - тимаров, зеаметов (более доходных) и хассов (самых доходных).
8. См. А.С.Тверитинова. Аграрный строй Османской империи XV-XVII вв. М., 1963, с. 17. Смилянская, ук.соч., с. 76-77; Хр.Христов. Някои проблеми на прехода от феодализма към капитализма в историята на България. - ИИ. 1961, кн. 3, с. 95.
9. См. Христов, ук.соч., с. 95.
10. После введения в 1840 г. фиксированного казенного жалования чиновникам тимарная система награждения за службу сохранилась лишь в ограниченных размерах (как и количество чифтляков на таких землях).
11. См. напр. Иванов, ук.соч., с. 277.
12. Тасарруф - наследственное право владения непосредственных производителей участками земель мира (государственных земель), ограниченное условиями исполнения ряда феодальных обязанностей. Верховное право собственности при этом оставалось за государством.
13. См. Милкова, ук.соч., с. 178-180; Поп-Георгиев, ук.соч., с. 147-152; Христов, ук.соч., с. 90.
14. О различных формах эксплуатации в чифтляках см. Димитров, ук.соч., с. 20-26; Милкова, ук.соч., с. 222-232.
15. См. Димитров, ук.соч., с. 20-23. Ф.Милкова считает, что и при кесимджийстве земля была оформлена как владение чифтлякия по праву тасарруф и сдавалась им в аренду. См. Милкова, ук.соч., с. 222-226.
16. См. Милкова, ук.соч., с. 221; Поп-Георгиев, ук.соч., с. 129-147.
17. См. Смилянская, ук.соч., с. 74-75.
18. Об обязанностях чифтлякиев перед государством см. Милкова, ук.соч., с. 200-201; Конобеев, ук.соч., с. 25.

19. О причинах нерентабельности чифтликков см. Димитров, ук. соч., с. 17-19, 32-33; Тодоров, ук. соч., с. 106-112; Хр. Христов. Аграрните отношения в Македония през XIX в. и началото на XX в. София, 1964, с. 186-187.
20. См. Димитров, ук. соч., с. 31-33.

М. Е. Ермаков

### БИОГРАФИИ БУДДИЙСКИХ ДЕЯТЕЛЕЙ В "ЦЗИНЬ ШУ"

В пятом десятилетии УП в. монах Дао-сюань (596-667) продолжил биографическое собрание Хуэй-цзяо (497-554) Гао сэн чжуань (Жизнеописания достойных монахов). Отныне в литературном ряду Гао сэн чжуань, в этом своего рода собрании буддийских знаменитостей I-VI вв., насчитывается только немногим менее тысячи биографий.<sup>1</sup> Представленные здесь деятели оставили заметный (а некоторые и весьма значительный) след в китайской истории; само содержание их деятельности свидетельствует о чрезвычайной социальной активности сангхи, о способности буддизма внедряться в разнообразные, в том числе, самые высокие (скажем, правительственные или ученые) сферы китайского общества.

Только в начале того же пятого десятилетия УП в. была представлена на высочайшее утверждение династийная история, где буддийские деятели впервые удостоились биографий. Биографии только пяти монахов вошли в Цзинь шу (История Цзинь) - династийную историю, описывающую период с 265 по 419 г. и составленную группой авторов во главе с Фан Сюань-лином (578-648). Самое осторожное предположение относительно столь различного представительства может быть сведено к тому, что с одной стороны (то есть со стороны сангхи и ее историографов) были предъявлены чрезмерные притязания на общественную значимость, а с другой (то есть со стороны официальных историографов) - выказано к этим притязаниям полное безразличие.

Все же, желая оставить зыбкую почву предположений, обратимся к предмету, который обещает нам большую определенность, а именно к попавшим в Цзинь шу (далее ЦШ) биографиям выходцев из Индии Фо Ту-дэна и Кумарадживы, уроженцев Западного края (Восточный Туркестан) Шань Дао-кая и Сэн-шэ, а также еще одного чужестранца Тянь-цзюэ, о происхождении которого ничего не известно. Такая определенность обеспечивается тем счастливым обстоятельством, что биографии тех же деятелей ранее приводятся в собрании Хуэй-цзяо Гао сэн чжу-

ань (далее ГСЧ). Путем сопоставления биографий в официальной и буддийской версиях попытаемся установить степень их различия и таким образом выясним, кто есть буддийский деятель в представлении официального китайского историографа. При этом будет уместным напомнить об одном небезразличном для нас обстоятельстве. В числе прочих династийных историй, появившихся при династии Тан (618-907), ЦШ открывает традицию коллективного историописания, осуществлявшегося при официальном органе - историческом бюро, и несравненно строже, нежели предшествующая "единоличная" династийная историография, выдержана в духе официальной идеологии.<sup>2</sup>

Большой ряд совпадений в текстах обеих версий свидетельствует о том, что ГСЧ послужили ЦШ основным источником. Собственно, единственным указанием на то, что составители ЦШ помимо ГСЧ привлекали другие источники, служат три эпизода, прежде не представленные в ГСЧ и уточняющие обстоятельства пребывания Кумарадживы и Фо Ту-дэна при дворах императоров.<sup>3</sup> Вместе с тем, из каждой биографии в ЦШ выпущен значительный по объему материал, прежде представленный в ГСЧ. В разных биографиях из династийной истории купоры составили от одной пятой до двух третей от объема первоначальной версии.

Не представляется сколь-либо неожиданным, что купоры приходятся в основном на сведения о монахах в сфере их непосредственной буддийской деятельности, будь то взаимоотношения внутри сангхи, проповедническая или другая деятельность. Если буддийское собрание в этих частях чрезвычайно подробно, то династийная история или немногословна, или бессловесна вовсе.

Продолжая наши наблюдения над текстом ЦШ, мы замечаем, что наименьшим сокращениям здесь подлежали эпизоды, или раскрывающие экзотические черты в облике буддийского деятеля, или описывающие его причастность к чудотворению. Если попытаться выделить из обеих версий биографии Кумарадживы те отрывки, содержание которых наш здравый смысл не позволяет признать достоверными, то десять таких мифомем в ЦШ по сравнению с тринадцатью в ГСЧ на первый взгляд отражают тенденцию к сокращению фантастического элемента в официальной версии. Между тем, этот вывод следует сменить на прямо противоположный, если принять во внимание, что наряду с исключением немногих мифомем, составители ЦШ вынесли за рамки биографии неизмеримо больший (приблизительно две трети от первоначального объема) исторически достоверный материал. Столь же благосклонное отношение ко всякого рода рассказам о необычайном составители ЦШ сохраняют и в остальных четырех биографиях.

В связи с этим обращает на себя внимание, что все пять биографий буддийских деятелей ЦШ помещены в главу Ишу (Искусники), где наравне с ними представлены биографии прорицателей, гадателей, знахарей и т.д. В предисловии к этой главе составители ЦШ объясняют присутствие искусников в династийной истории стремлением как можно шире объять исторические анналы, следовать образцам прошлого. В целом же они выражают свое довольно скептическое отношение к такого рода деятельности, считают, что искусники смешивают истинное и ложное, неразумны в своих деяниях. Далее они напоминают, что мудрец избегает говорить о необычайном, проявлениях силы, смутах и духах (суждение, почерпнутое из Лунь-йи, цз.7) и призывают если не предавать искусников забвению, то и не превозносить их, вступивших на ничтожную стезю.<sup>4</sup> Сообразно с этим произведен и отбор буддийских деятелей для династийной истории. Среди более четырехсот деятелей, представленных в ГСЧ, решительно преобладают те (переводчики, толкователи, знатоки винай и др.), кто так или иначе соприкасались с буддийской ученостью, противопоставлявшей себя чудотворению. Из общего ряда ГСЧ выпадают только двадцать шесть биографий, образующих обособленный и подчиненный типаж чудотворца с его предрасположением к необычайному, сверхъестественному.<sup>5</sup> Между тем, четыре из пяти биографий, вошедших в ЦШ, заимствованы именно из раздела "Чудотворцы" ГСЧ.

В собрании Хуэй-цзяо, обращенном к буддийской просвещенной элите, китайскому ученому сословию, по обыкновению чрезвычайно обстоятельно повествуется об причастности буддийских деятелей к буддийскому письменному наследию, к книжности во всех ее проявлениях. Исключение составляет тот же раздел "Чудотворцы", лишь немногие биографии которого кратко упоминают обстоятельства, как-то связанные с книжностью. Две из этого небольшого количества биографий были перенесены в корпус династийной истории и здесь утеряли даже случайные знаки книжности. Так, относительно Шань Дао-кая умалчивается, что в юном возрасте он преуспел в учении, декламировал наизусть сутры в четыреста тысяч слов. Относительно Фо Ту-дена подлежит умолчанию упоминание о том, что он всецело посвятил себя ученым трудам, знал наизусть сутры в несколько миллионов слов, превосходно толковал тексты. Само собой разумеется, в ЦШ опущено упоминание о том, что хотя Фо Ту-дэн и не был знаком с китайской философской и исторической классикой, но обладал чудесной способностью мыслить ее категориями и представлениями и благодаря этому брал верх в ученых спорах с образованными китайцами. И конечно же, наибольшие купюры в этой части приходятся на биографию Кумараджи-

вы, заимствованную из раздела "Переводчики" и воплощающую преобладающий в ГСЧ типаж книжника. В ЦШ, в частности, не сообщаются сведения об ученических годах Кумарадживы, наполненные множеством подробностей, ссылками на многие буддийские сочинения. В официальной версии как бы между прочим сказано о переводческой деятельности Кумарадживы, которая в ГСЧ описывается во всех аспектах и деталях.

Столь упорное умалчивание не оставляет сомнений в том, что официальная историография невольно или намеренно отстраняет буддийского деятеля от книжности, или же (что, вероятно, суть одно и то же) не приемлет за буддийской книжностью права на существование. Как например, не приемлют его авторы другой составленной немногим ранее династийной истории Суй шу, следующим образом заключающие библиографический раздел своего сочинения.

"Даосизм и буддизм – только второстепенные учения и мудрец далек от них. Тех невежд, кто этим учениям следует и не в состоянии себя превозмочь, привлекает по преимуществу их витиеватость. Когда доверяются их химерам, в мире наступает смута. В том и состоит приносимый ими вред. Истинное учение немногословно и не терпит обмана. Краткий обзор литературы буддизма и даосизма мы потому и поместили в конец четвертой части".<sup>7</sup>

Совершенно очевидно, что книжность и книжная культура представлялась официальному историографу высшей прерогативой, которую никто не в состоянии у него оспорить.

Подводя итог нашим наблюдениям, мы должны заключить, что официальная историография пыталась представить буддийского деятеля в экзотическом обличи чудотворца, неким кудесником, отстраненным от ученой книжности, истинной мудрости. Иными словами, официальная историография (а в широком смысле и официальная китайская ортодоксия конфуцианского толка) стремилась оттеснить буддизм с освоенной им позиции просвещенной религии в сторону народных суеверий, верований и тем самым защитить свою прерогативу высшего духовного авторитета.

-----  
I. Литературный ряд Гао сэн чуань сочинениями Хуэй-цзяо и Даосюаня не исчерпывается. До нас дошли также сочинения Цзань-нина (919–1001) Сун Гао сэн чуань (Сунские жизнеописания достойных монахов) и Жу-сина (XUI в.) Да-Мин Гао сэн чуань (Великоминские жизнеописания достойных монахов); к этому же ряду примыкают собрания Какхуна (XIII в.) Хэтонь Ко сынь чон (Жизнеописания достойных монахов Кореи) и Сибана (1625–1710) Хонтё Ко со дэн (Жизнеописания достойных монахов Японии). О литератур-



- ном ряде Гао сэн чжуань см. М.Е.Ермаков. Гао сэн чжуань как литературный памятник. Автореф. дисс...канд.филол.наук. Л., 1983, с. 14-16.
2. Yang Lien sheng. The organization of Chinese official historiography: principles and methods of the standard histories from the T'ang through the Ming dynasty.- "Historians of China and Japan". L., 1961, с. 44-45.
  3. Об этих эпизодах см. М.Е.Ермаков. Биография Кумарадживы в "Гао сэн чжуань" и ее версия в официальной китайской историографии. - IX научная конференция "Общество и государство в Китае".(Тезисы и докл.). Ч.1. М., 1978, с. 138-139; а также А.Ф.Врайт, Fo-tu-têng, a biography.- HJAS, vol. 11(1948). №3-4, с. 330-332.
  4. См. ЦШ, цз.95.- Сыбу бэйяо Шанхай, т. 58, с. 761а.
  5. См. об этом М.Е.Ермаков. Гао сэн чжуань как литературный памятник, с. 13-14.
  6. См. ГСЧ, цз. 9, 2.- Тайсё синсю Дайдзюкё, Токио, т.50, 1960, с. 387б, 3830, 330а-333а.
  7. См. Суй шу, цз.35. - Сыбу бэйяо, т. 68, с. 334б.

Д.В.Ермаков

#### НОВОВВЕДЕНИЕ - БИД<sup>а</sup> В РАННЕХАНБАЛИТСКОЙ ИДЕОЛОГИИ

Нововведение (бид<sup>а</sup>) - одна из важнейших категорий ислама.Понимание ее претерпевало различные изменения. В конце УШ в. начали складываться две основные концепции нововведений. И.Гольдциер определяет их как "крайнюю" и "умеренную".

Появление "крайней" концепции нововведений - следствие стремления части мусульманской общины неукоснительно следовать сунне пророка. Наиболее полное выражение эта концепция нашла в идеологии ханбалитов. Движение ханбалитов возникает в УШ в. как своеобразная реакция консервативной части мусульманской общины, суннитских богословов, на распространение шиизма, калама, мутазилитских и других доктрин. Как пишет крупнейший исследователь движения ханбалитов А.Лауст: "Борьба с нововведениями - бид<sup>а</sup> преобладает в идеологии ханбалитов, которые не делали различия между нововведениями хорошими и плохими, а отвергали и те, и другие".<sup>2</sup>

Несомненный интерес представляет рассмотрение раннего этапа формирования ханбалитской концепции нововведений. Основой для не-

го могут служить семь источников – "Муснад", шеститомный сборник хадисов, составленный эпонимом движения Ибн Ханбалем, и шесть сводов религиозно-правовых положений и догматов, принадлежащих перу первого поколения последователей Ибн Ханбалы.

Наш выбор "Муснада" не случаен. Это главный труд Ибн Ханбалы, которому он посвятил всю жизнь. Из "Муснада" нами выбраны хадисы, содержащие термины: "нововведение" – бид'а, "совершить нововведение" – ибтада'а, "совершающий нововведения" – мубтади'. Наиболее интересными оказались хадисы, содержащие термин "нововведение". Существует 7 основных хадисов с этим термином. Сразу обращает на себя внимание то, что все они есть в "Муснаде" Ибн Ханбалы, и, что особенно важно, пять из них содержатся только в "Муснаде", в двенадцати самых авторитетных сборниках хадисов их нет.

Хадисы, содержащие термин "нововведение", можно разбить на три группы.

Первая группа представлена двумя вариантами традиционного хадиса, содержащегося и в других сборниках.

I. Рассказал Джабир: "Пророк произносил перед нами проповедь, славил Аллаха, благодарил его за то, чем ему обязаны люди". Потом Джабир сказал: "Воистину, самый верный хадис – книга Аллаха, самый достойный путь – путь Мухаммада, самое худшее из дел – творение новшеств в отношении них. Ведь каждое нововведение – заблуждение (далала)..."<sup>3</sup>

Во втором варианте хадиса текст повторяется, однако, вместо слов "каждое нововведение – заблуждение", говорится "каждое новшество (мухдаса) – заблуждение".<sup>4</sup>

Эти варианты одного хадиса важны тем, что в них ясно показано, каким образом происходит заблуждение. Первая ступень – творение новшества (мухдаса) по отношению к Корану и сунне пророка. Этот поступок ведет к состоянию нововведения (бид'а). Нововведение является причиной заблуждения. В приведенных хадисах нет окончания сентенции. Оно есть, например, у Абу Дауда: "Каждое заблуждение ведет в Ад".<sup>5</sup>

Вторая группа:

I. Рассказал Абдаллах: "Пророк произнес: "После меня вами станут править люди, которые погасят Сунну, будут творить нововведения, откладывать молитву от назначенного времени". Ибн Мас'уд спросил: "О посланник Аллаха! Как я должен поступить, если доживу до них?" Пророк ответил: "О сын Умм Абд! Нет повиновения тому, кто не повиновется Аллаху!" Он повторил эти слова три раза. То же самое я слышал и от Мухаммада ибн ас-Сабаха".<sup>6</sup>

2. Рассказал Абу Хурайра: "Посланник Аллаха произнес: "В моей общине появятся обманщики и лжецы, они будут сообщать вам нововведения из области хадисов, о которых вы никогда не слышали. Остерегайтесь этих людей! А они пускай остерегутся втягивать вас в смуту!"<sup>7</sup>

Два приведенных хадиса содержатся только в "Муснаде", в других основных сборниках их нет. Они могут быть отнесены к большой группе хадисов, объединенных одной темой "умерщвление сунны" (имāтату-с-суннати). В таких хадисах Мухаммад обычно выступает с пророчествами о том, что после его смерти появятся люди (риджал), правители (умарā), которые "умертвят" (йумитū), "погасят" (йутфиū) сунну или будут нарушать такие важные предписания, как установленное время молитвы, что естественно приведет к гибели сунны. Хадисы этой группы, содержащиеся в двенадцати основных сборниках, отличаются от хадисов из "Муснада" тем, что в них, среди поступков, ведущих к уничтожению сунны, отсутствует нововведение.

В двух приведенных хадисах из "Муснада", каждый из которых содержится там лишь в одном варианте, нововведение ставится в один ряд с осуждаемыми поступками. В первом хадисе определяется линия поведения в отношении людей, совершающих нововведение - "нет повиновения тому, кто не повинуется Аллаху".

Третья группа представлена также двумя хадисами.

1. Рассказал Гудайф ибн ал-Харис: "Послал за мной Абд ал-Малик ибн Марван и сказал мне: "Я только что договорился с людьми о двух вещах". Гудайф спросил: "О чем же это?" Ответил Абд ал-Малик: "О воздевании рук над минбаром во время пятничной молитвы и проповедях после рассвета и полудня". Гудайф сказал: "Разве это для меня не лучший пример ваших нововведений!? Я не одобряю твоего отношения к этим делам". Абд ал-Малик спросил: "Почему?" Ответил Гудайф: "Посланник Аллаха сказал: "Люди не совершали нововведения без того, чтобы не отнять в таком же размере от Сунны. А приверженность Сунне лучше совершения нововведений"<sup>8</sup>

2. Рассказал Муджахид: "Я и Йахйа ибн Джада зашли к одному из ансаров посланника Аллаха. Он сказал: "При посланнике Аллаха упомянули вольноотпущенницу хашимитов: "Она бодрствует ночами и постится днем". Сказал пророк: "Но я ведь тоже сплю, молюсь, соблюдаю пост и разговляюсь. Тот, кто следует моему примеру - со мной. Тот, кто уклоняется от моей Сунны - против меня. Воистину, в каждом деле есть момент подъема и момент слабости. Тот, кто в момент слабости обращается к нововведению, заблуждается, тот же, кто обращается к Сунне, идет верным путем"<sup>9</sup>

Два приведенных хадиса содержатся только в "Муснаде". В них настойчиво противопоставляются нововведение и сунна, чего нет в других сборниках, утверждается, что спасение может быть достигнуто лишь беспрекословной приверженностью сунне и в "момент подъема", и в "момент слабости", то есть - постоянно.

Анализ хадисов, содержащих термин "нововведение", позволяет сделать вывод о том, что у Ибн Ханбала существовал определенный интерес к проблеме нововведений. Этот интерес стал причиной вольного или невольного подбора хадисов для сборника. В этих хадисах формулируется общее основание "крайней" концепции нововведений, сторонником которой был Ибн Ханбал и его последователи. Согласно ей, сунне пророка противопоставляется любое нововведение, утверждается необходимость противодействия тем, кто его совершает.

Перейдем к шести сводам раннеханбалитских религиозных положений и догматов-<sup>с</sup>акидам. Выбор их также не случаен. Это первые ханбалитские тексты, в которых учениками Ибн Ханбала сведены воедино основные положения раннеханбалитской идеологии. Положения о нововведениях разбросаны по текстам <sup>с</sup>акид, однако, собранные вместе, они дают возможность выяснить отношение к проблеме нововведений первого поколения ханбалитов, трудами которых была заложена основа ханбалитской идеологии, а также проследить теорию нововведений в ее развитии.

Положения о нововведениях можно условно разбить на три больших раздела.

В первом разделе содержатся общие положения, повторяющие "крайнюю" концепцию нововведений, сформулированную в "Муснаде". Фразами из хадисов утверждается, что всякое нововведение является заблуждением. Далее, в общем разделе происходит развитие, обоснование этой концепции нововведений. Утверждается, что "отказ от нововведений - одна из основ Сунны".<sup>10</sup> Это положение обосновывается ссылкой на авторитеты. Неоднократно повторяется, что "Посланик Аллаха, его сподвижники, последователи, последователи последователей и имамы, бывшие после них, не признавали нововведения". Далее следуют предостережения общего характера: "Остерегайся любых нововведений". И более конкретные: "Не советуйся о своей вере ни с кем из приверженцев нововведений", или "Не путешествуй с приверженцем нововведений".<sup>11</sup>

Во втором большом разделе описываются конкретные проявления наиболее тяжелых нововведений.

Первая группа таких нововведений касается Корана.

1) Утверждение сотворенности Корана: "Тот, кто утверждает, что

Коран сотворен (махлук) – приверженец нововведений".<sup>12</sup>

2. Объявляются нововведением споры об айатах Корана, касающихся атрибутов Аллаха.<sup>13</sup> Собственно, уже здесь обосновывается известный принцип "билā кайфа", согласно которому запрещается обсуждение Корана, сунны и ведение споров о вере вообще. Объявление обсуждения Корана нововведением – результат споров, обострившихся в период возвышения му'тазилитов при халифе ал-Ма'муне. Именно в это время тема защиты Корана становится необходимым элементом всех крупных ханбалитских сочинений. В частности, эта тема лежит в основе "Опровержения джахмитов и зиндиков" Ибн Ханбалы. Джахмиты, как известно, ханбалиты называли му'тазилитов и всех тех, кто проповедовал сотворенность Корана.

После нововведений, связанных с Кораном, идут нововведения, связанные с молитвой: "Пятничная молитва совершается позади имама в два раката. Тот, кто повторяет их вновь – совершает нововведение, отказывается от традиций и расходится с Сунной".<sup>14</sup> Подтверждается строгое отношение ханбалитов к вопросам ритуала. Беспрекословное следование Корану и сунне исключает увеличение или уменьшение количества действий во время исполнения различных обрядов. Здесь уместно вспомнить приведенный выше хадис из "Муснада", в котором осуждается воздевание рук над минабаром во время пятничной молитвы.

Второй раздел завершается разоблачением еще двух нововведений. Первое из них – оскорбление сподвижников Пророка, которые, согласно ханбалитским представлениям, являются лучшими из людей. "Тот, кто поносил одного из сподвижников Мухаммада, умалял его заслуги, порочил его – совершил нововведение".<sup>15</sup> Второе связано с проблемой отношений между общиной и ее правителем: "Не выступай против правителя, выказывая повиновение и послушание, не нарушай клятвы верности. Тот же, кто поступает иначе, совершает нововведение".<sup>16</sup> Это утверждение вытекает из теории взаимоотношений общины и правителя, достаточно четко сформулированной в "Муснаде". Согласно ей надо держаться подалше от правителя, повиноваться ему, если же он начинает совершать греховные поступки, необходимо бороться с ним "словом правды".<sup>17</sup>

В третьем разделе происходит своеобразное обобщение различных конкретных проявлений нововведений, выяснение их источников. Классифицируются и перечисляются различные школы, учения, течения, являющиеся источниками нововведений. В области догматики и права среди них сначала проводится разделение на три большие группы: "приверженцы рассуждения" (асхāб ар-рай), "приверженцы суждения

по аналогии" (асх̄аб ал-қийās) и те, кто занимаются спекулятивной теологией (асх̄аб ал-калām). Примером может быть определение, данное "приверженцам собственного мнения": "Приверженцы собственного мнения – это люди, совершающие нововведения, заблуждающиеся. Они искажают хадисы, отвергают посланника Аллаха, вместо него признают имамом Абу Ханифу или тех, кто повторяет его слова".<sup>18</sup>

Далее следует ханбалитская ересиография. Она целиком представлена в акиде № I. В "черный список" попали двенадцать школ и течений: му<sup>с</sup>тазилиты, джахмиты, рафидиты, хариджиты, кадариты, шу<sup>с</sup>убиты и др.

Анализ "Муснада" и шести раннеханбалитских акид показывает, что к концу IX в. ханбалитские представления о нововведениях превращаются в совокупность теоретических посылок, которыми ханбалитские богословы оперируют в спорах со своими противниками. Основой их являются прежде всего хадисы. Они содержат общие положения о нововведениях. Эти положения о несовместимости нововведений и сунны, о неизбежности появления людей, которые станут совершать нововведения, о необходимости бороться с этими людьми переносятся в акиды, дополняются, развиваются в них и, главное, наполняются конкретным содержанием, обусловленным определенной исторической ситуацией.

-----  
I. I. Goldziher. Muhammedanische Studien. Halle, 1888-1890, Bd II, с. 23.

2. H. Laoust. La profession de foi d'Ibn Batta. Damas, 1958, с. 8.

3. Ибн Ҳанбал. Муснад. III. Каир, 1896, с. 310.

4. Там же, III, с. 371.

5. Абу Да'уд. Сунан, Миср, 1310, I, с. 169.

6. Ибн Ҳанбал. Муснад. I, с. 400.

7. Там же, II, с. 349.

8. Там же, IV, с. 105.

9. Там же, V, с. 409.

10. Абӯ-л-Ҳусайн. Табақāt ал-ханāбила. Бейрут, [б.г.], I, с. 241.

11. Там же, I, с. 344.

12. Там же, I, с. 241.

13. Там же, I, с. 28-29.

14. Там же, I, с. 244.

15. Там же, I, с. 30.

16. Там же, I, с. 244.

17. Ибн Ҳанбал. Муснад. II, с. 37; III, с. 25.

18. Абӯ-л-Ҳусайн. Табақāt. I, с. 35.

19. Там же, I, с. 31-35.

ГЕНЕРАЛ А.П.ЕРМОЛОВ И ПРИНЦ АББАС-МИРЗА КАДЖАР  
(социально-психологические портреты)

Первая треть XIX в. была периодом наиболее активных политических и дипломатических отношений между Ираном и Россией. Насыщенность этого периода военно-политическими событиями (две русско-персидские войны, взаимный обмен дипломатическими посольствами, трагическая гибель русской миссии в Тегеране в 1829 г.) определила и особую интенсивность и значимость внешнеполитических отношений между двумя государствами. Всю внешнюю политику Ирана осуществлял наибас-салтане Аббас-Мирза Каджар, второй сын Фатх-Алишаха, назначенный им престолонаследником; политику царской России на Кавказе и в Иране проводил главнокомандующий войсками и управляющий гражданской частью на Кавказе генерал Алексей Петрович Ермолов. Оба они были сильными, незаурядными личностями, оба считали себя лично ответственными за политику своих правительств, оба были горды и неуступчивы. Поэтому и отношения их складывались не просто, что определялось не только их личными качествами, но и конфликтностью самой ситуации – Россия наступала, Иран оборонялся, пытаясь как-то отстоять целостность своей территории. И хотя исход борьбы был исторически предрешен экономической отсталостью и феодальной раздробленностью Ирана, личные качества Ермолова и Аббас-Мирзы и характер их отношений, своеобразной дружбы-вражды, безусловно отразились на ходе и методах этой борьбы.

Трудно найти фигуру более популярную в России в 20 гг. прошлого века, чем генерал Ермолов, кумир армии и всей России. О нем писали и посвятили ему стихи Жуковский, Пушкин, Батюшков, Лермонтов, Крылов и др. поэты и писатели. Библиография работ о нем, изданная в 1910 г., насчитывает более 400 названий.<sup>1</sup> Пожалуй, только об одном еще человеке современники написали больше – о Пушкине. Молодой, 36-летний генерал, человек беспримерного мужества, покрывший себя славой на Бородинском поле, первым во главе своего гвардейского корпуса вошедший в Париж в 1814 г., твердой рукой проводивший политику русского царизма на Кавказе, в 1853 г., в начале Крымской войны призванный московским дворянством встать во главе народного ополчения России – Ермолов при жизни стал легендой. Способствовало его популярности и то, что генерал открыто находился в оппозиции к правящим кругам: при императоре Павле он два года просидел в Петропавловской крепости, он ненавидел и об-

личал всесильного Аракчеева и его окружение, он никого не боялся и говорил правду в глаза самому царю. Следует отметить, что Ермолов не был революционером, даже дворянским революционером его нельзя назвать — по убеждениям он был монархистом и защитником прав и привилегий дворянства. Он никогда не посягал на основы самодержавия и возмущался лишь аракчеевскими методами управления, лихоимством чиновников, произволом жандармов, бездарностью военачальников и дипломатов. Он обладал острым и саркастическим умом и язвительным языком, и его злые и меткие выражения быстро расходились по всей России. Неудивительно, что у Ермолова было много врагов, причем самых высокопоставленных и могущественных — в Министерстве Иностранных Дел, в Главном Штабе, при дворе. Все биографы генерала отмечают, что назначение на Кавказ он получил по настояниям Аракчеева: уволить его из армии Александр I не решился из-за его необычайной популярности, и Ермолов был отправлен в ссылку под пули горцев.

Итак, генерал Ермолов был умен, горд, независим, честолюбив, решителен, никогда не отступал перед трудностями и горячо любил Россию. Управляя II лет громадным краем, Ермолов проявил себя не только как талантливый военачальник, но и как способный и решительный администратор и дипломат. Будучи военным, он не был сторонником муштры, фрунта и парадов — некоторые исследователи называют его продолжателем суворовских традиций в армии.<sup>2</sup> Он ценил своих офицеров не по происхождению и связям, а по делам и заслугам, он помнил по именам сотни солдат и постоянно заботился об их быте. Армия была всецело предана Ермолову.

После декабрьских событий 1825 г. Николай I был очень напуган и ожидал чего угодно. Уже почти из всех губерний и краев России пришли в Петербург подтверждения о том, что все их военные и гражданские чины присягнули Николаю, а от Ермолова все не было никаких известий. Враги его распространяли слухи о том, что Кавказ восстал, отказался присягать и что Ермолов ведет армию на Москву. Николай нервничал. Наконец прибыл курьер и привез присягу. Придворные, окружив курьера, начали говорить, что мол, слава богу, а то ходят слухи, что Кавказ не присягнул. Ответ курьера запал в память царю: да как же мог Кавказ не присягнуть, если он получил приказ Ермолова! Николай не терпел независимых и популярных людей: для него главными качествами в подчиненных были преданность и исполнительность. Через год Ермолов был вынужден уйти в отставку.

Вот такой человек был назначен в 1816 г. чрезвычайным и полномочным посланником к Фатх-Али-шаху и одновременно военным и



гражданским начальником всего Кавказа и пограничных территорий. Как известно, первая русско-персидская война закончилась присоединением к России большей части азербайджанских ханств и некоторых районов горной Армении и восточной Грузии. Но персидское правительство хотя и проиграло войну, не хотело мириться с потерей прежних владений и пыталось хитростью и дипломатическим путем исправить положение. В 1815 г. в Россию прибыло персидское посольство во главе с министром иностранных дел Абу-л-Хасан-ханом. Главной его целью было склонить Александра I на уступку Ирану отвоеванных у него владений.

Александр, в то время более озабоченный устройством европейских дел после поражения Наполеона, решил пойти на некоторые уступки, чтобы сохранить дружественные отношения с Ираном: в то время для русского правительства нейтралитет Ирана в русско-турецких отношениях был важнее даже территориальных приобретений. Абу-л-Хасан-хану ответили, что вопрос этот будет тщательно рассмотрен и ответ иранскому правительству привезет русский посланник. Абу-л-Хасан-хан отбыл с полной уверенностью, что все его требования будут выполнены.

Посланником в Иран был назначен ген. Ермолов. В инструкции Министерства Иностранных Дел ему предписывалось на месте решить: какие владения можно уступить Ирану "без неудобства для России". Ермолов, человек решительный и, как военный, несклонный отдавать то, что уже завоевано, решил, что "без неудобства для России" нельзя уступить ни пяди. С таким решением он и отправился в Иран. Перед ним стояла трудная задача: нужно было отказать шаху в его требованиях и в то же время сохранить мирные и дружественные отношения с Ираном. С этой задачей Ермолов справился успешно: он так ловко повед переговоры, что шах сам отказался от своих притязаний.

Очутившись впервые в Иране, посол, как человек умный и проницательный, быстро и правильно оценил обстановку в стране, расстановку сил и партий при дворе, характер шаха и наследника и влияние англичан при дворах - тегеранском и тебризском. Посол застал в Иране антирусские настроения, враждебные слухи, распространяемые англичанами, новый набор в армию и военные приготовления. Из Тебриза в день прибытия русского посольства демонстративно был отправлен в Турцию персидский посол с предложением заключить антирусский военный союз. Ермолов решил вести свою линию твердо и последовательно, не бояться угроз и не уступать ни в чем: он сразу понял, что уступчивость в любом вопросе будет истолкована иранской стороной как проявление слабости.

Осложнения начались еще в Тебризе, при первой встрече с Аббас-Мирзой. Ермолов решительно отказался выполнить унижительные требования персидского придворного этикета – снять сапоги и надеть красные чулки, разговаривать с принцем стоя и отдельно от свиты и т.д. До тех пор иностранцы в Иране неукоснительно соблюдали все требования этикета. Но они обычно выступали в роли просителей, а Ермолов прибыл как представитель страны-победительницы. Вот что он писал в своем дневнике: "Во время Наполеона, когда все средства изыскивал он вредить России, присланный от него в Персию генерал Гардан, дабы вкратце в доверенность персиян, делал все им угождения и ему после красного колпака вольности нетрудно было надевать красные чулки. Посланники английские ... с намерением тесной связью приобрести исключительные для торговли выгоды, также не делают затруднения в исполнении предлагаемого этикета... А как я не приехал ни с чувствами наполеонова шпиона, ни с прибыточными расчётами приказчика купеческой нации, то я не согласился на красные чулки и прочие условия".<sup>3</sup>

После обсуждения вопроса о границах и вручения подарков русский посол отправился обратно через Тебриз, где он должен был обсудить с наследником еще два вопроса – об учреждении в Иране российских консульств и о возвращении на родину русских военнопленных и дезертиров.<sup>4</sup> Первый вопрос разрешился быстро и удовлетворительно, второй не разрешился совсем: в Тебризе Ермолов узнал, что накануне его прибытия иранские власти срочно отправили полк русских дезертиров против взбунтовавшихся курдов, а оставшихся закрыли под замок. Взбешенный Ермолов отказался вообще обсуждать этот вопрос.

Неприязнь, возникшая между послом и принцем в первую их встречу, обострилась во время второй встречи, а потом превратилась во взаимную ненависть. Аббас-Мирза был более агрессивен, чем его отец Фатх-Али-шах. Он прекрасно понимал, какой удар его личному престижу был нанесен поражением в войне с Россией и как это поражение могло быть использовано его братьями, соперниками в будущей борьбе за власть. Он хотел реванша любой ценой. Недовольный тем, что шах так быстро отказался от своих требований, Аббас-Мирза, не смея обвинять шаха, перенес всю неприязнь на Ермолова, который к тому же не проявлял должной почтительности к принцу, а вел себя на равных. Для Аббас-Мирзы Ермолов был хоть и боевым и заслуженным генералом, но ведь простым слугою своего царя, а для Ермолова Аббас-Мирза был всего лишь одним из принцев царствующей фамилии в стране, которую Ермолов считал отсталой и дикой. К тому же английские

офицеры, находившиеся у Аббас-Мирзы на службе, уверили его, что теперь персидская армия, обученная ими по европейскому образцу, быстро разобьет русских, а Лондон никогда не позволит Петербургу предпринять какие-либо решительные дипломатические шаги против Ирана.

Кроме того, возник еще один важный вопрос, разрешение которого целиком зависело от Ермолова – вопрос о титуле престолонаследника. Аббас-Мирза потребовал, чтобы русское правительство официально признало его наследником и именно так именовало его во всей официальной переписке. Ермолов решил не торопиться. Он ясно видел, что принц – послушное орудие в руках англичан и, укрепив его позиции, Россия поступит на пользу только британской дипломатии, а признав официально Аббас-Мирзу наследником, Россия должна была взять на себя обязательство вмешаться в будущую распря и оказать ему помощь в борьбе с соперниками.

Ермолов уклонился от обсуждения этого вопроса, что вызвало открытую ненависть принца. Они расстались врагами. Вынужденные в течение 10 лет поддерживать официальные отношения как представители своих правительств, они регулярно обменивались нотами и посланиями, наполненными лицемерными заверениями в дружбе и уважении, но любое практическое предложение одного из них сразу же вызывало противодействие другого. Принц пытался установить переписку с Николаем I и Министерством Иностранных Дел помимо канцелярии Ермолова, но канцлер К.В.Нессельроде нашел это неприличным. Есть даже свидетельство того, что в начале II-ой русско-персидской войны Аббас-Мирза тайно подкупил одного нукера за 5000 туманов, чтобы тот убил Ермолова (шифрованное донесение кн.Меншикова из Ирана летом 1826 г.).<sup>5</sup> И может быть это покушение и состоялось бы, но в начале 1827 г. Ермолов был отозван с Кавказа и заменен ген.Паскевичем. Замена эта не принесла удачи Аббас-Мирзе: его войска были наголову разбиты, Иран потерял еще и Армению и был вынужден уплатить громадную контрибуцию, часть которой принц выплатил из своих личных средств.

Почему же таким образом, а не иначе сложились отношения этих двух действительно выдающихся людей, сыгравших такую значительную роль в событиях тех лет? В первую очередь это объясняется, конечно, конфликтностью самой ситуации – они были врагами. Но нельзя не учитывать и другой фактор, психологический. Уже с самой первой встречи между ними возникло определенное противостояние, неприятие, психологическая несовместимость. Ермолов был европейцем, столкнувшимся с чужой страной, с другой психологией, с иным жизненным ук-

ладом. В своем высокомерии он смотрел на все с европоцентристской точки зрения – все неевропейское, все, что было непонятно или необычно – все было плохо. Именно в канцелярии Ермолова сложилось то пренебрежительное отношение ко всему персидскому, что так быстро усвоили многие служившие у него офицеры и чиновники. И воплощением всего ненавистного в Персии стал для него Аббас-Мирза, с которым он больше всего сталкивался. "Зная Аббас-Мирзу, я никогда ни одному его слову не поверю", – не устаёт повторять он. Таков был стиль его работы – не нужно ни во что вникать, не нужно считаться с особенностями иранской жизни, нужно выполнять свои задачи, а главная задача – укреплять престиж России. Ермолов и в своем дневнике, и в официальных бумагах постоянно подчеркивает только отрицательные качества Аббас-Мирзы – его коварство, надменность, ограниченность, слабоволие, тщеславие и вероломство. Любопытно, что английские и французские авторы, писавшие об Аббас-Мирзе, тоже давали ему необъективную характеристику, но они приписывали ему только положительные качества, что являлось, как указывает советский исследователь С.В.Шостакович, следствием их политических симпатий.<sup>6</sup> Аббас-Мирза был первым из иранских правителей, симпатизировавшим европейцам. Большинство европейцев, писавших о нем, находились у него на службе и получали от него жалованье, а дипломаты возлагали на принца большие надежды как на проводника английской политики и ярого противника России. Поэтому они описывают его как человека чрезвычайно умного, энергичного, сторонника европейского просвещения и реформатора.

Повидимому ближе всех к истине были другие русские дипломаты, не ослепленные как Ермолов, чувством личной неприязни – А.С.Грибоедов, Н.Н.Муравьев, В.П.Бороздна, М.Е.Коцебу и др. Они отмечают, что Аббас-Мирза был, безусловно, умен и проницателен, "обладал верными взглядами на людей и вещи", был способен иногда на решительные поступки, но легко поддавался посторонним влияниям, был переменчив, жесток, как многие слабые люди, обладающие большой властью, коварен и корыстолюбив. Все это верно. Аббас-Мирза был и надменен – но ведь он был каджарский принц, наследник престола, второе лицо в государстве; он был и коварен – но он вырос и жил в атмосфере интриг, зависти и предательства, ему нужно было любыми средствами сохранить положение наследника, а потом победить в борьбе за престол многочисленных братьев-соперников; он был и вероломен – но он был мусульманин и боролся с неверными, а здесь все средства хороши и морально оправданы; он не был корыстолюбив в личном плане, наоборот, все авторы отмечают, что в

личных расходах он был весьма умерен, но ему постоянно нужны были деньги: на создание армии, на жалование инструкторам-иностранцам, на ведение войн с Россией и Турцией, на подкуп мятежных кавказских ханов, наконец на уплату туркманчайских куруров. Кроме того, постоянная привычка льстить и самому находиться в окружении льстецов, необходимость унижаться перед шахом и в то же время повелевать, обещать и не быть в состоянии исполнить обещанное - какой еще характер мог сложиться в подобных условиях?

Аббас-Мирза просто не мог быть таким, каким хотел его видеть Ермолов. Все черты его характера - это качества человека определенного времени и определенного положения и в этом смысле можно сказать, что Аббас-Мирза социально типичен. Всего этого не мог увидеть Ермолов. Нужно было иметь больше гибкости для понимания того, что на всей жизни иранцев - на их психологии, мировоззрении, привычках и традициях лежит неизгладимый отпечаток иранской феодальной действительности.

- 
1. Библиографический указатель сочинений, журнальных статей и заметок об А.П.Ермолове. Составил Александр Ермолов. Приложение к журналу "Русский библиофил" 1911 года. СПб. 1911, 35 сс.
  2. А.В.Фадеев. Россия и восточный кризис 20-х годов XIX века. М. 1958, с. 221-222.
  3. А.П.Ермолов. Журнал, веденный во время поездки в Персию в 1817 году. - ЧОИДР. 1863, кн. 3, с. 129.
  4. Речь шла о русских военнопленных и дезертирах, находившихся в Иране. Случаи дезертирства из русской армии в то время были нередким явлением. Этому способствовала вся атмосфера царской армии с ее муштрой, палочной дисциплиной и непомерно жестокими военными законами. Основной причиной дезертирства солдат был страх перед жестокими наказаниями даже за незначительные проступки. Иранские власти из политических и военных соображений охотно принимали беглецов, оказывали им покровительство и всячески препятствовали их возвращению на родину. Сформированный в Иране русский полк под командованием бывшего есаула Самсона Макинцева (Самсон-хана) прославился отчаянной храбростью и стал ударной силой иранской армии в сражениях с туркменами, афганцами, курдами. Значительный контингент среди дезертиров составляли поляки. После разгрома Наполеона поляки, служившие во французской армии, были направлены на бессрочную службу в отдаленные гарнизоны Сибири и на Кавказ. Они дезертировали из политических соображений. Число их особенно возросло после

1831 года. При осаде Герата в 1838 г. русский полк Самсон-хана насчитывал уже несколько польских рот. Подробности о дезертирах и их дальнейших судьбах см. в статьях: А.П.Берже. Самсон Яковлев Макинцев и русские беглецы в Персии. - "Русская старина". Т.15, 1876, с. 770-804; Н.В.Ханьков. Очерк служебной деятельности ген.-майора Альбранда. Тифлис, 1850. Значительное место отведено вопросу о дезертирах и военнопленных в донесениях русских дипломатов из Ирана - С.И.Мазаровича, А.С.Грибоедова, К.А.Амбургера и др., опубликованных в АКАК.

5. АКАК. Т.6, ч. 2, с. 321.

6. С.В.Шостакович. Английская дипломатия и борьба вокруг престола в Иране в первой половине XIX века. - Вопросы истории международных отношений и колониальной политики. Вып. I. Иркутск. 1974, с. 53.

В.Ю.Климов

#### НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ВОССТАНИЯ ВОЗЧИКОВ 1418 Г. В ЯПОНИИ

XV век в истории Японии отмечен грандиозными выступлениями трудового народа. В этом столетии "... крестьянство подымает целый ряд восстаний, по временам сливающихся в общий поток и приобретающих подобие могучей крестьянской войны" /1, с. 13/. Широко известны антифеодальные выступления 1428-1429 гг., 1441 года, 1485 года в провинции Ямасиро, 1474 года под религиозными лозунгами в провинции Кага. На их фоне восстание возчиков ("басяку" - буквально "одалживающие лошадь") 1418 года, возможно, выглядит событием местного масштаба, не имеющим большого значения.

Отчасти это верно: в этом восстании не приняли участие широкие народные массы, в этом выступлении прежде всего защищались интересы возчиков, восстание носило характер выступления людей одной профессии. Но, с другой стороны, в выступлении возчиков 1418 года можно проследить органическую связь с последующими восстаниями, многие формы и методы борьбы, с успехом примененные позже народными массами в 1428-1429 гг. и 1441 г.

Возчики ("басяку") были заняты перевозкой различных грузов и почты с помощью конной тяги. Такие населенные пункты, как Цуруга, Кидзу, Оцу, Сакамото, считались поселениями возчиков /4, с. 394-399/.

Ход восстания 1418 года можно воссоздать по дневнику "Каммон

ники", в котором отражены события 1416-1448 гг.

Утром 8 июля 1418 года возчики из Оцу силой заняли синтоистское святилище Гион, разожгли костры из сломанных домов и выдвинули свои требования властям. Восставшие пригрозили, что если их прошение не будет принято, то они сожгут святилище. Бакуфу (буквально - "полевая ставка", сёгунское правительство) пыталось силой подавить выступление, но убедившись в бесполезности своего предприятия, пошло на компромисс.

Источник повествует: "Оэй 25-ый год, 6-ой месяц, 5-ое число. Шел дождь... Дело было так: возчики из Оцу, несколько тысяч человек, сегодня на рассвете заперлись в святилище Гион, украсили микоси (паланкин, использовался при отправлении религиозных обрядов во время синтоистских праздников. - В.К.) и собирались отнести к монахам храма Эммёдзи. Шайки злодеев ворвались в кельи служителей и внутренние помещения Гион, пошли грабить, разломав близлежащие дома, разожгли костры, пригрозили, что если не примут их жалобу, то подожгут святилище. Самурай-докоро (военный Приказ - В.К.) для того, чтобы разогнать шайки злодеев, послало крупные силы. Однако дело не дошло до вооруженного столкновения, противостояли в кавара (песчаные и галечные отмели реки, малопригодные для жилья, где обычно ютились отверженные - В.К.), собралось видимо-невидимо зевак (под зеваками, вероятно, подразумеваются отверженные - В.К.). Возчики получили письмо от властей, успокоились. Все началось с продажи риса, возникли волнения из-за застав на дорогах. [Причина] неправильные действия храма Эммёдзи" /2, с. 780/.

В дневнике подробно не разбираются причины выступления возчиков. Ясно только, что восстание было вызвано притеснениями на заставах, колебанием цен на рис и несправедливыми действиями священнослужителей храма Эммёдзи (секта Тэндай). Но бросается в глаза негативная оценка действий восставших возчиков, тенденциозное освещение хода восстания: восставших называют не иначе как "шайкой злодеев" ("акуто"), гораздо больше внимания уделено описанию разрушительных действий возчиков, чем причинам выступления.

Власти бакуфу предпочли пойти на уступки и рассмотреть жалобу возчиков после того, как убедились, что подавление восстания силой будет нелегкой задачей: несколько тысяч басяку да "зеваки" из кавара представляли реальную военную силу. В тех случаях, когда жалобы не были поддержаны реальной силой, бакуфу стремилось одним ударом расправиться с недовольными. Так было в 1426 году незадолго до массового народного выступления 1428 года. В ответ на жалобу возчиков отряды самураев сожгли их поселение Сакамото. Возму-

ценные этим поступком, возчики ворвались в Киото и заняли два синтоистских святилища: Гион и Китано тэммангу. После того, как отряды Хосокава и Акамацу не смогли разогнать восставших, бакуфу пошло на компромисс /6, с. 61/.

Интересно отметить одну деталь. Несмотря на всю лаконичность изложения события, в дневнике отмечено, что восставшие и посланные на подавление отряды самураев "противостояли в кавара", где жили отверженные. Автор, по-видимому, не случайно упоминает и об этом районе, и о "зеваках", потому что они представляли собой потенциальных союзников восставших. В связи с этим представляет интерес другой письменный памятник "Кэннайки", в котором довольно подробно отражен ход восстания 1441 года. "Сегодня ... в полдень сельские жители, разгромив ломбард Кавасаки ... подожгли его ... Потом слышал, что когда собралась большая толпа зевак, и хозяйка ломбарда и сельские жители, равно их ненавидя, хотели разогнать, то зеваки (обитатели кавара) подожгли ломбард ("досо" - буквально "земляной склад". В период сёгуната Асикага активно занимались ростовщичеством. - В.К.)" /2, с. 1057/. Для власти имущих кавара всегда внушали недоверие и страх, но не всегда восставшие из-за своих предубеждений могли пойти на союз с жителями кавара, отверженными.

Во время восстания 1418 года были апробированы и проверены формы и методы борьбы с ростовщическим капиталом, властями бакуфу, тактика ведения боя с хорошо вооруженными и обученными самураями. В определенной степени восстание 1418 года и последующие выступления подтвердили необходимость пеших воинов ("асигару"), к которым киотская знать относилась пренебрежительно, видя в них возмутителей спокойствия, простолюдинов, готовых поднять оружие против своих господ. В "Сёдан тиё", написанном Итидзё Канэёси (1402-1481) специально для сёгуна Асикага Ёсихиса (1465-1489), проводится мысль: "Нужно на вечные времена запретить асигару. ... Асигару были самыми злостными разбойниками" /7, с. 202/. Народные выступления показали бакуфу, что занятые восставшими храмы, монастыри, синтоистские святилища можно успешно атаковать только отрядами пеших воинов вместе с вооруженными всадниками. Восстания крестьян, в том числе и выступления возчиков 1418 года, способствовали изменению тактики ведения боя, устоявшихся взглядов на военное искусство.

Если в 1418 году возчики заняли одно синтоистское святилище Гион, то в последующих выступлениях крестьяне захватывали храмы и монастыри по всему городу и превращали их в хорошо укрепленные со-



оружия, которые можно было взять только ценой больших усилий и потерь в живой силе. В широкомасштабном выступлении 1441 года восставшие согласно хроникам храма Тодзи "Тодзи хякуго мондзэ" разбили 16 лагерей. В основном это были известные буддийские храмы и синтоистские святилища /3, с. 10/. В этом случае храмы, занятые восставшими, одновременно были и крепостью, откуда они постоянно совершали регулярные набеги на центр города, держа в постоянном напряжении и страхе ростовщиков, власти бакуфу, и залогом, который в случае непринятия требований восставшие сжигали, нанося ощутимый удар по престижу центральных властей. Принимая во внимание также то обстоятельство, что многие храмы выступали как ростовщики, бакуфу в случае уничтожения хотя бы одного из них несло ощутимые материальные потери: сужался круг источников получения денег, а этого власти стремились избежать.

В последующем восставшие также на вооружение тактику постоянных вылазок в центр столицы несколькими небольшими группами, которые оказались наиболее эффективными: власти не могли одновременно отразить несколько нападений в разных районах города. Если восставшие сталкивались с крупными отрядами самураев, то спешно ретировались в свои опорные пункты: храмы, монастыри или святилища.

После восстания восчиков 1418 года во всех крупных выступлениях народных масс при осаде столицы широко использовались как средство психологического воздействия костры (в японских источниках значится "какариби", что можно также перевести как "сигнальные костры"). Эти костры были своеобразным сигналом, призывом восставших к угнетенным, обездоленным, внушали страх угнетателям. Вот почему как только вспыхивали первые мятежные костры на склонах гор вокруг столицы, бакуфу стремилось всеми силами потушить их, рассеять, разогнать недовольных, призывающих к восстанию, но наступал момент, когда не хватало сил потушить все костры, и тогда постепенно, как это было во время восстания 1441 года, огненное ожерелье народного гнева сжималось вокруг Киото, сея страх и панику среди эксплуататоров.

Если во время выступления восчиков 1418 года восставшие вручили властям письменную жалобу (по этой причине некоторые японские исследователи относят это восстание к выступлению, особенностью которого является вручение письменной жалобы с применением насилия), то в последующем восставшие выдвигали требование издания указа о погашении задолженности крестьян. Во время широкомасштабного выступления 1428 года восставшим народным массам не уда-

лось добиться издания указа центральных властей об аннулировании задолженности. Восставшие осуществили своими силами так называемое "си-токусэй" (буквально "частное погашение задолженности", то есть повстанцы силой аннулировали все долговые обязательства, уничтожали документы о закладе и задолженности) в столице, а на местах большинство крупных феодалов, мощных буддийских храмов Нара, не справившись с волной народного возмущения, издали указ о погашении задолженности независимо от центрального правительства с молчаливого его согласия. Позднее, во время выступления 1441 года, восставшим удалось добиться издания указа об аннулировании задолженности ("токусэйрё") центральными властями. Таким образом можно проследить своеобразное развитие требований восставших по мере углубления и расширения народного движения: письменная жалоба (1418 г.), "незаконное погашение задолженности" в столице и издание указа об аннулировании задолженности на местах (1428 г.) и, наконец, издание указа о погашении задолженности центральными властями в Киото (1441 г.). Чем большую силу набирало народное движение, тем более радикальные требования выдвигали восставшие.

И наконец, следует отметить еще одну особенность. Подобно тому, как восстание возчиков 1418 года предвляло грандиозные антифеодалные движения XV века, так и в каждом конкретном выступлении 1428 г. и 1441 г. возчики опережали выступления основной массы крестьян, выступали застрельщиками, а зачастую и руководителями восстаний. По роду своей деятельности возчики непосредственно были связаны с "сакая" (производителями рисовой водки), поставляя для них рис. Любые изменения в фискальной политике бакуфу, местных феодальных властей или производителей рисовой водки, занимающихся ростовщичеством, в первую очередь сказывались на них. Возчики, выйдя за узкие рамки поместий, мелких деревень, отличались большой мобильностью и представляли собой прекрасный "горючий материал" для восстаний. Им меньше нужно было времени для раскачки. Поэтому несколько опережая выступления народных масс, возчики своими действиями ускоряли выступления крестьян.

Таким образом на примере восстания возчиков 1418 года можно проследить формы и методы борьбы крестьян; которые они применили в выступлениях 1428-1429 гг., 1441 г. Опыт возчиков был воспринят и применен в этих всенародных движениях. Значение восстания 1418 года выходит за узкие рамки локального события, оно предвлет грандиозное антифеодалное движение XV века.

---

I. Японский милитаризм (военно-историческое исследование). Под ре-

- дакцией и со вступительной статьей академика Е.М.Жукова.М., 1972.
2. Кокуси сирёсю (Собрание материалов по отечественной истории). Т.2, часть 2. Токио, 1944.
  3. Минэгиси Сумио. Тюсэй гоки дзиммин тосо-но сайкэнто. Сётё,Какицу-нотокусэй-икки-о тусин-ни (Повторное изучение народной борьбы во второй половине средних веков. Главным образом восстаний с требованием погашения задолженности годов Сётё (1428 г. - В.К.) и Какицу (1441 г. - В.К.). - В журн. "Рэхисигаку кэнкю". ("Исторические исследования"). Специальный выпуск.1972, ноябрь.
  4. Накамура Китидзи, Нихон кэйдзайси(Экономическая история Японии). Т.1. Токио, 1955.
  5. Накамура Китидзи. Токусэй-то до-икки (Погашение задолженности и восстания сельских жителей). Токио, 1959.
  6. Нандзё Норио. Борёку-но нихонси. Сёмин-ва, ика-ни ханкоситэ китакэ (История вооруженных выступлений. Как простой народ оказывал сопротивление?). Токио, 1971.
  7. Сёдан тиё (Дровосеки рассуждают о государственном устройстве). В серии "Гунсёруйдзю". Т. 27. Токио, 1980.

В.Ю.Климов

#### ВОССТАНИЕ ВЕРУЩИХ СЕКТЫ "ИККО" В ПРОВИНЦИИ КАГА В ЯПОНИИ (1474-1488 гг.)

В средневековой истории Японии особое место занимают выступления адептов секты "икко". Наибольшего размаха они достигли в конце XV-первой половине XVI вв., в период наибольшей раздробленности страны, когда сила и влияние центрального правительства были подорваны непрекращающимися междоусобными войнами и крестьянскими восстаниями.

В 1474 г. во время междоусобицы годов Онин (1467-1477) произошло выступление народных масс под религиозной оболочкой в провинции Кага. Провинция была превращена в арену ожесточенных столкновений двух противоборствующих группировок феодальных домов: Западной и Восточной армий. Каждый из участников междоусобицы преследовал свои корыстные цели. Особого накала достигла борьба за власть в провинции между братьями Масатика и Икитие Тогаси. В обстановке непрекращающихся междоусобных боев крестьяне страдали от

жестоких поборов, бесконечных реквизиций и произвола.

До середины XV в. развитие секты "дзэдо синсю" ("истинная вера Чистой земли") было незначительным. Социальную основу секты составляло зажиточное и среднее крестьянство. За три года до восстания, в 1471 г., Рэннэ (1415-1499), глава секты, перебрался в провинцию Этидзэн и основал на границе с Кага прихрамовый город Ёсидзаки. Его миссионерская деятельность встретила широкую поддержку крестьянских масс /3, с. 861-862/. Отправление религиозных обрядов в "дзэдо синсю" упрощено, приближено к сознанию крестьян: достаточно благочестиво верить в Амида и его "изначальный обет" и повторять возгласие "О, милосердный Амида-будда" ("Наму Амида буцу") - и верующему обеспечено возрождение в "Чистой земле крайней радости" /3, с. 867/.

Крестьянские массы нашли в идеологии секты оправдание своим действиям, идеи, созвучные их представлениям о справедливости и порядке, добре и зле. Им, безусловно, импонировали понятный язык и простота обращения "священных посланий" ("офуми") Рэннэ: Амида-будде безразлично, кто ты и какое положение занимаешь в обществе, перед Амида-буддой все равны /4, с. 81/. Проповедь Рэннэ попала в цель, нашла благодатную почву, подготовленную всем предыдущим развитием крестьянского движения. Как отметил Ф.Энгельс, из "равенства сынов божих" легко выводится "гражданское равенство ... и отчасти даже равенство имуществ" /1, с. 362/. В погоне за душами верующих Рэннэ, сам того не желая, дал идеологическое прикрытие, духовную санкцию повстанческому движению.

Секта организационно укрепила крестьянские массы. Низовой ячейкой разветвленной секты "икко" были религиозные общины (ко), группировавшиеся вокруг скромных храмов, внешне порой мало отличавшихся от прочих деревенских построек. Бонзы, как правило, выходцы из зажиточных крестьян, в повседневной своей деятельности опирались на наиболее авторитетных, влиятельных сельских жителей, имевших крепкое хозяйство. /5, с. 248/. Организованные последователи секты становятся реальной силой, с которой приходится считаться не только мелким феодалам, но и сильным домам. Тогаси Масатика стремится использовать верующих секты в борьбе с младшим братом Юкитиё.

Масатика посулами и обещаниями привлекает на свою сторону крестьянские массы. Он заверил бонз и верующих, что, став протектором провинции, будет способствовать развитию секты и выступать ее защитником и покровителем.

Согласно дошедшим до нас письменным памятникам, восстание раз-

вивалось следующим образом. Противоречие между протектором провинции и крестьянами, последователями секты "икко", достигло крайнего предела и вылилось в открытую вооруженную борьбу. После потери союзника, феодала Каи, силы Ёкитиё были ослаблены и не могли противостоять восставшим. Повстанцев активно поддерживал Масатика вместе со своими вассалами. Но у современников этого события не вызывало сомнений, что своей победой Масатика прежде всего обязан верующим секты "икко". Так, Дзинсон (? - 1508) в хрониках храма Дайдзёин - "Дайдзёин дзися дзодзики" - сообщает, что верующие секты "икко" или "мугэкосю" ("всепроницающего света будды"), как назвал эту секту Дзинсон, сражались с самураями, выгнали их всех из провинции Кага, разбили отряды представителя протектора Косуки, потеряв при этом 2000 человек убитыми. "Редкое дело - восстание сельских жителей", - восклицает летописец/3, с. 871/.

Замок Рэндайзи, в котором были сосредоточены основные силы Ёкитиё, пал. Протектором провинции стал Тогаси Масатика, но во многом его власть была ограничена верующими, которые чувствовали себя полными хозяевами положения. В следующем, 1475 г., они отказались вносить продуктовую ренту (нэнгу) владельцам поместий, полагаясь на силу храма Хонганзи, стоящего во главе секты. "Прежде неслыханное абсурдное дело, - сообщает источник "Хакусангу согон котю куроку", - власть военных домов, похоже, сошла на нет" / 6, с. 74/.

Верующие вопреки ожиданиям Рэннё все чаще и чаще выступают против существующих порядков. Уверовав в Амида-будду, пренебрежительно относятся к другим буддийским сектам и богам синто, оказывают решительное сопротивление местным властям, отказываются от уплаты продуктовой ренты. Обеспокоенный этим, Рэннё доводит до сведения верующих правила из II пунктов, регламентирующих всю жизнь и деятельность последователей секты /7, с. 83-84/. Но события развивались с такой головокружительной скоростью, что Рэннё буквально через два месяца пришлось вновь обратиться к верующим с правилами из трех пунктов. Отбросив мелочную регламентацию, глава секты под страхом отлучения призывает последователей к сдержанности, терпению и уважению властей, всех сект, синтоистских богов, будд и бодхисатв /7, с. 84/.

Необходимость уважительного отношения ко всем синтоистским богам, буддам и бодхисатвам Рэннё в "священном послании" объясняет тем, что верующий, нанося им оскорбление, проявляет неуважение к Амида-будде и тем самым теряет возможность возрождения в "Чистой

земле" /3, с. 876/. Судя по участвовавшим обращениям Рэннэ к верующим, действия крестьянских масс стали носить все более ярко выраженный бунтарский характер. В 1475 г. в одном из "священных посланий" им излагаются правила из шести пунктов. "Итак, хорошо усвоив смысл этих шести положений, глубоко веруя всем сердцем в закон будды, последователи настоящего учения должны вести себя так, чтобы внешне не показать свою принадлежность к учению ... впредь, соблюдая нижеприведенные положения, должны следовать закону Будды. Те, кто не соблюдают сути [положений], не могут долго пребывать в числе верующих. Не должны пренебрежительно относиться к синтоистским святилищам. Не должны пренебрежительно относиться ко всем буддам, бодхисатвам, а также ко всем храмам. Не должны хулить все секты и все законы. Не должны пренебрежительно относиться к протекторам и поместным начальникам. Должны придерживаться правильного учения в то время, как в провинции нарушаются принципы закона Будды. Должны глубоко уверовать в спасение с помощью Амида-будды..." /5, с. 249/.

Но события выходят из-под контроля Рэннэ и ему ничего не остается делать, как покинуть Ёсидзаки и вернуться в центральный район Японии. Несмотря на все его усилия удержать крестьянские массы от активных повстанческих действий, верующие секты все меньше и меньше прислушиваются к его мнению.

Масатика понимает, что его власть призрачна и номинальна, пока в провинции активно действуют народные массы. По совету своего вассала Цукинохаси он силой оружия стремится подавить сопротивление. Потерпев поражение, руководители повстанческих отрядов скрываются в соседней провинции Эттю, но движение полностью не подавлено. Продолжаются вооруженные столкновения с отрядами Тогаси Масатика. Источник "Букокдзи мондзё" следующим образом описывает ситуацию в Кага в 1482 г. Верующие секты "икко" совершают "неслыханные прежде беззакония: пренебрегают правильным законом будды, уничтожают изображения будд и свитки сутр, разрушают синтоистские святилища и буддийские храмы, утверждают мир без будды... превращают [Кага] в провинцию без сюзерена". По словам летописца наступил период смут, когда "низы опрокидывают верхи" ("гэкокудзё") /6, с. 80/.

У Масатика явно не хватает сил справиться с растущим народным движением. Сёгун, обеспокоенный создавшимся положением, оказывает военную помощь Тогаси. Асикага Ёсихиса (1465-1489) требует у Рэннэ отлучить непослушных последователей. Экстренными мерами удалось сбить поднимающуюся волну повстанческого движения.

В 1487 г. Тогаси Масатика по приказу юного сёгуна Асикага Ёсихиса принял участие в карательной экспедиции против Сасаки Такаёри, протектора провинции Оми. Воспользовавшись отсутствием основных сил Тогаси в провинции, верующие секты активизируют свою деятельность и пытаются установить свою власть. Получив известие о начавшихся беспорядках, Масатика с разрешения сёгуна спешно возвращается в свои владения и пытается стабилизировать положение /2, с. 151-152/.

Однако в следующем 1488 г., воспользовавшись разногласиями в доме Тогаси между Масатика и Ясутака, последователи секты "икко" переходят к активным повстанческим действиям. Масатика, понимая, что и на этот раз ему своими силами не справиться с восставшими, обращается с просьбой о помощи к протекторам соседних провинций. Сёгун приказывает им оказать незамедлительную помощь.

Но 200-тысячная армия восставших взяла под свой контроль все пути сообщения. Асакура, протектор провинции Этидзэн, пытался прийти на помощь к Масатика, но безуспешно. Отряды восставших отразили его нападение. Из соседних провинций Ното и Этю на помощь к восставшим пришли несколько десятков тысяч человек. Повстанцы окружили замок Такао в уезде Исикава и, несмотря на яростное сопротивление солдат гарнизона, взяли его штурмом. Тогаси Масатика покончил жизнь самоубийством /2, с. 148, 173/. Большую роль среди восставших играли бонзы секты: Судзаки Кэйгакубо из храма Котокудзи в местности Кигоси, Каваи Тодзаэмон из храма Сёгандзи в Исобе, Касамахё Энодзё Иэцугу из храма Когандзи в Торикоси, Ямамото Энсё-нудо из храма Кокёдзи в Ямада и Такаги Синдзаэмон из храма Дайдзёдзи в Ноноити /2, с. 188-191/.

Тогаси Ясутака прибыл в Ноноити. Номинально теперь Ясутака стал протектором провинции, хотя никакой реальной властью он не обладал. Источник "Дзисуго кисю" прямо указывает, что после победы восставших Кага стала "провинцией, которой владеют крестьяне" /3, с. 872/.

В результате этого победоносного восстания крестьяне добились снижения продуктовой ренты и различных повинностей. Руководители храма Хонгандзи, стоящего на вершине своеобразной иерархической пирамиды секты "истинной веры Чистой земли", стараются закрепить свою монополию в духовной жизни провинции за счет других буддийских сект и храмов /2, с. 197/. Происходит передел земель, принадлежавших феодалам и храмам, активно поддерживавших Тогаси Масатика, бывшего протектора провинции. Народное движение под религиозной оболочкой секты "икко" выходит за узкие рамки локального со-

бытия и перерастает в мощное, организованное, охватывающее значительную территорию, выступление крестьян и других слоев населения. Власть своеобразного, внутренне неустойчивого блока бонэ секты, зажиточных крестьян и низкоранговых самураев, не без конфликтов и серьезных потрясений, просуществовала почти целое столетие вплоть до междоусобной войны секты Хонгандзи с Ода Нобунага (1534–1582).

Восстание верующих секты "икко" в провинции Кага отмечено, как и большинство крестьянских выступлений того периода, двумя важными сопутствующими факторами, активно влияющими на ход и исход восстания: междоусобной войной (в данном конкретном случае борьбой представителей дома Тогаси – Юкитиё и Масатика, Масатика и Ясутака) и религиозной борьбой, проходившей не столь ярко и выпукло как первая (хотя дело доходило и до прямых военных столкновений воинов-монахов – вспомним хотя бы нападение на храм секты "истинной веры Чистой земли" в провинции Оми и поджог его монахами храма Энрякудзи в 1465 г.) и органически связанной с междоусобной войной в стране. После победы восстания в Кага народное движение черпает силы, обретает уверенность в правоте своих действий, получает высшую санкцию и организацию у буддийской секты "икко", проповеди которой представляются удельным князьям "опасными мыслями", способными поднять на борьбу угнетенные массы. Поэтому многие из них объявили идеи секты крамольными и запретили на подвластной им территории всякую ее деятельность /8, с. 36/.

- 
1. Ф.Энгельс. Крестьянская война в Германии. – К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т. 7.
  2. Дайнихон сирё (Исторические материалы по великой Японии), т.8, ч. 22, Токио, 1959.
  3. Кокуси сирёсю (Собрание материалов по отечественной истории), т.2, ч. 2, Токио, 1944.
  4. Нихонси сирё (Материалы по истории Японии), составители Кодама Кота, Хисикари Таканага, Токио, 1973.
  5. Нихон сирё сюсэй (Собрание исторических материалов по Японии), составитель Симонака Ясабуру, Токио, 1956.
  6. Касахара Кадзуо. Икко-икки (Восстание секты икко), Токио, 1955.
  7. Касахара Кадзуо. Синсю-ни окэру итан-но кэйфу (Возникновение еретических течений внутри буддийской секты синсю), Токио, 1962.
  8. Канда Тисато. Кага икко-икки-но хассэй (Начало восстания секты "икко" в провинции Кага). – В журн. "Сигаку дзасси" ("Исторический журнал"), т.90, № II, ноябрь, 1981.



СОЦИАЛЬНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ТЕРМИНОВ *qul* "РАБ" И *küč*  
"РАБЫНЯ" В ДРЕВНЕТЮРКСКИХ РУНИЧЕСКИХ ПАМЯТНИКАХ

Семантический спектр терминов, которыми обозначены в древнетюркских рунических памятниках Монголии и Енисея несвободный мужчина (*qul*) и несвободная женщина (*küč*), выявляется при анализе описанных текстами типических ситуаций, когда эти термины упротреблены. Наиболее обычной из подобных ситуаций был захват людей во время набега, в ходе межплеменных войн. Сообщения о захвате полна обычны для рунических надписей. Рабы и рабыни в древнетюркской общине были людьми насильственно увезенными с мест их обитания, вырванными из их племенной (этнической) среды, лишенными своего прежнего статуса, отданными во власть своих хозяев. Рабство становилось их пожизненным состоянием.

Характеристика экономической роли рабства в древнетюркском обществе неизбежно весьма неполна из-за отсутствия указаний на формы использования невольников. За пределами внимания исследователей еще остается тот немаловажный факт, что тексты фиксируют прежде всего, а зачастую исключительно, увод в неволю женщин и девушек, иногда - мальчиков и юношей, но никогда - взрослых мужчин. Женщин и девушек упоминают как главную военную добычу, их требовали в качестве контрибуции, их отнимали у подвластных племен, если те поднимали мятеж или задерживали выплату дани. Стремление захватить в неволю прежде всего женщин явно указывает на преобладание домашнего рабства, которое является разновидностью патриархального рабства. Следует иметь в виду, что К.Маркс, выделяя две основные формы рабства, патриархальное и античное, связывал патриархальное рабство с натуральным хозяйством (см. К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения. Изд.2. Т.25, Ч.1, с. 368).

Попав в неволю, женщина тем самым оказывалась и в системе семейных отношений своего владельца, и в системе хозяйственной деятельности, осуществляемой его семьей, участвуя как в семейном, так и в общественном производстве. При этом не имело решающего значения, оказывалась ли она в положении одной из жен своего владельца или в положении рабыни-служанки. Этнографические наблюдения показывают, что у кочевников доля участия женщин в повседневной трудовой деятельности значительно превышает трудовой вклад мужчин. Эту особенность воинственного кочевого общества тонко подметил и несколько утрированно обрисовал столь незаурядный наблюдатель жиз-

ни монголов в эпоху первых чингизидов, каким был Плато Карпини: "Мужчины вовсе ничего не делают, за исключением стрел, а также имеют отчасти попечение о стадах. Но они охотятся и упражняются в стрельбе... Жены их все делают: полушубки, платье, башмаки, сапоги и все изделия из кожи, также они правят повозками и чинят их, выучат верблюдов и во всех своих делах очень проворны и споры" (см. Плато Карпини. История монголов. Л., 1968, с. 26-27). Сведения Плато Карпини подтверждают и дополняют Гильом Рубрук и Марко Поло, о том же свидетельствуют позднейшие этнографические материалы. Так, у монголов "дойкой скота, переработкой животноводческой продукции, пошивкой одежды, приготовлением пищи и другими домашними работами целиком заняты женщины". Вместе с тем, женщины активно участвуют в выпасе овец и коз (см. Н. Жагварал. Аратство и аратское хозяйство. Улан-Батор, 1974, с. 146).

В условиях патриархального натурального хозяйства, а любое кочевое и полукочевое хозяйство является таковым, благосостояние семьи зависело не только от количества скота, его сохранения и воспроизводства, но и в неменьшей степени от способности своевременно и полностью переработать, подготовить к использованию или хранению всю многообразную продукцию животноводства, охоты, собирательства, подсобного земледелия. Во всем этом женский труд играл основную роль. Поэтому и в многоженстве кочевников древней Центральной Азии, и в стойком сохранении у них левирата, и в захвате во время набегов преимущественно женщин очевидна экономическая обусловленность, стремление обеспечить дополнительной рабочей силой свое семейное хозяйство, основную производственную ячейку любого кочевого общества. И чем богаче скотом было это хозяйство, тем в большем количестве женских рук оно нуждалось.

Использование в кочевом хозяйстве подневольного женского труда вместо труда сколько-нибудь значительного числа рабов-мужчин настоятельно диктовалась также соображениями безопасности. Концентрация рабов, т.е. недавних воинов враждебных племен, в аялах, рассеянных по степи и горам, в ставках кочевой знати, передача на попечение рабов скота, домов и семей во время длительных отлучек ушедших в очередной поход воинов господствующего племени - все это было невозможно ради простого самосохранения. Концентрация невольниц, часть которых становилась женами и наложницами своих хозяев, не представляла для тех опасности, надзор за ними осуществлялся в рамках семейного быта. Вместе с тем, интенсивное использование труда невольниц на всех работах, включая выпас скота, высвобождало для войны значительную часть мужчин. Ведь, согласно

"Ясе" Чингиз-хана, во время походов женщины "исполняли труды и обязанности мужчин" (см. Б.Я.Владимирцов. Общественный строй монголов. Л., 1934, с. 56).

Были у кочевников и рабы-мужчины. Если судить по примерам, относящимся к гуннской и монгольской эпохам, многие из них становились пастухами коров и овец (чабанами), но не табунщиками - коней рабам не доверяли. Лишь у енисейских кыргызов, практиковавших ирригационное земледелие и строивших укрепленные "городки", труд рабов-мужчин применялся сравнительно часто. Часть захваченных пленников турки освобождали за выкуп или продавали в Китай.

Таким образом, хотя личное рабство в турецких государствах Центральной Азии не выходило, в основном, за пределы домашнего рабства, вся жизнедеятельность древнетюркской общины, а в какой-то мере и ее боевая сила, были связаны с эксплуатацией не столько невольников (qul), сколько - и даже прежде всего - невольниц (kūn). Захват полона был одной из главных целей тех войн, которые вели турки.

А.Д.Кныш

### ХАНБАЛИТСКАЯ КРИТИКА СУФИЗМА (по материалам "Талбис Иблис" Ибн ал-Джаузи)

Проблема отношения ханбализма к теории и практике мусульманской мистики решается не просто: об этом свидетельствуют две различных точки зрения на нее, существующие в современном исламоведении. В советской востоковедной литературе эта проблема не получила отдельного освещения, хотя ее касались И.П.Петрушевский, В.В.Наумкин, Г.М.Керимов, главным образом, в связи с деятельностью ал-Газали.

Первая точка зрения была высказана И.Гольдциером и сводилась к тому, что ханбалитский мазхаб со времени своего основания (2-я половина IX в.) и, в особенности, в X-XI вв. выступал как непримиримый противник суфизма. Только благодаря "миротворческой" деятельности шафиитского факиха ал-Газали был достигнут компромисс между суфизмом и официальным суннизмом, несмотря на яростное сопротивление ханбалитов.<sup>1</sup>

Другая точка зрения, возникшая сравнительно недавно, принадлежит американскому востоковеду Дж.Макдиси, который отказывается признать ханбализм антиподом суфизма. Оба течения, полагает Мак-

диси, не только не исключают друг друга, но и представляют собой явления одного порядка, имеющие одинаковые гносеологические и социальные корни. Как суфийская, так ханбалитская практика возникла в результате углубленного изучения и размышления над текстом Корана; суфии, как и ханбалиты, происходили из среды "ахл ал-хадис" - сторонников неукоснительного следования букве и духу мусульманской традиции в отличие от рационалистов типа му'тазилитов. Дж.Макдиси делает попытку доказать, что даже такие признанные критики суфизма как Ибн ал-Джаузи и Ибн Таймийа не боролись против суфизма "как такового",<sup>2</sup> так как они сами были суфиями, судя по тому, что их имена встречаются в "родословных передачи суфийских рубиц" (санад илбас ал-хирка).<sup>3</sup>

Кроме того, отмечает Макдиси, Ибн ал-Джаузи, к примеру, высоко отзывался о ранних суфиях и "написал развернутые биографии, восхваляющие ал-Хасана ал-Басри, Ибрахима б.Адхама, Бишра ал-Хафи, Ма'руфа ал-Кархи",<sup>4</sup> что так же свидетельствует о его симпатиях к суфизму. Словом, приняв точку зрения Макдиси, мы признаем, что ни Ибн ал-Джаузи, ни впоследствии Ибн Таймийа в принципе не возражали против суфизма и осуждали его только за отдельные отклонения от "ортодоксии", ратуя за суфизм, очищенный от "новшеств" (бида').<sup>5</sup>

Обратимся к конкретному факту из истории взаимоотношений ханбализма и суфизма - сочинению Ибн ал-Джаузи "Талбис Иблис" (Наушения Дьявола). Это, безусловно, одно из наиболее последовательных опровержений суфизма в средневековой мусульманской богословской литературе, дающее нам богатый материал для исследования. Его автор Ибн ал-Джаузи (ум. 1200) долгое время был лидером ханбалитов Багдада, пользовался доверием халифов и авторитетом среди широких масс горожан. Как официальный проповедник Багдада, он неустанно боролся против любых отклонений от правоверия, критерием которого считал ханбалитский мазхаб. Во время публичных проповедей Ибн ал-Джаузи нередко обращался к слушателям с призывом сообщить ему обо всех случаях проявления ереси, дабы своевременно покарать виновных в ней.<sup>6</sup>

Свою деятельность по борьбе с инакомыслием он обобщил в трактате "Талбис Иблис", написанном, вероятно, под влиянием ал-Газали, который в "Ихйа' 'улум ад-дин" выказывает намерение написать сочинение о "дьявольских наущениях", "если позволит время".<sup>7</sup> Как известно, намерение ал-Газали так и осталось неосуществленным.

Признавая авторитет ал-Газали, автор "Талбиса", тем не менее, жестоко критикует его за уступки суфизму. Впрочем, Ибн ал-Джаузи не ограничивается опровержением мусульманской мистики: он разоб-

лачает заблуждения хариджитов, батинитов, му<sup>т</sup>тазилитов, карматов, исма<sup>и</sup>литов, философов и других "жертв" дьявола. Однако, большая часть трактата посвящена полемике с суфиями и опровержению их практики. Вероятно, именно со стороны суфизма Ибн ал-Джаузи видел тогда основную опасность для суннитского ислама.

В полемике с суфизмом автор "Талбиса" опирается на авторитет Корана, сунны и ханбалитских богословов. Нередки ссылки на основателей других суннитских мазхабов: аш-Шафи<sup>и</sup>, Малика б.Анаса, Абу Ханифу, если их мнения не противоречат мнению Ибн Ханбала (к примеру, все мазхабы единодушны в осуждении пения и танцев, практикуемых во время суфийских радений).<sup>8</sup> Отстаивая непогрешимость суннитской традиции, Ибн ал-Джаузи пишет: "Не удивительно, что дьявол науцает не только невежественных суфиев, но и их ученых, которые предпочли суфийские новшества (бида<sup>с</sup>-суфия) мудрости Абу Ханифы, аш-Шафи<sup>и</sup>, Малика и Ахмада".<sup>9</sup>

Это и подобные ему высказывания Ибн ал-Джаузи позволяют нам предположить, что, вопреки мнению Дж.Макдиси, суннитские богословы в XII в. боролись не просто с суфийскими "отклонениями от ортодоксии", а с самой сущностью суфийских учений, их спецификой, позволявшей суфизму выделиться на фоне прочих течений в исламе. Более того, нам представляется, что суфизм как независимое учение начинается как раз там, где он выходит за рамки этих течений, становится чем-то особым, отличным от них. Этим обусловлен взгляд Ибн ал-Джаузи на развитие суфизма из первоначального аскетизма в самостоятельную доктрину как на извращение мусульманской традиции. Он пишет: "Когда суфизм явили первые из них [суфиев], они стали рассуждать о его догматике и давать ему многочисленные определения, которые сводились к тому, что суфизм - это самосовершенствование (рийадат ан-нафс) и борьба со своим естеством, дабы отвлечь его от порочного поведения и наставить его на добрые деяния с помощью воздержания, кротости, терпения, искренности и тому подобных прекрасных качеств, которые заслуживают похвал в мире дольнем и наград в будущей жизни... Так было у первых суфиев. Дьявол уже тогда внушал им кое-что, затем он науцал тех, кто последовал за ними. Всякий раз как миновало столетие, возрастало его желание взять над ними [суфиями] верх в следующем. Он науцал их все больше, пока окончательно не одолел последние поколения".<sup>10</sup>

Основной чертой суфизма Ибн ал-Джаузи считает отход от традиций, завещанных пророком, его сподвижниками и их последователями, от традиций, которым неукоснительно следовали ханбалиты. Иными словами, Ибн ал-Джаузи выступал против процесса превращения суфиз-

ма в самостоятельное учение с присущими последнему атрибутами: особой терминологией, теорией и практикой.

Как видно, к XII в. мистика стала одним из основных конкурентов суннизма, так как она привлекала симпатии многих рядовых суннитов, которые в известной мере выходили в результате этого из-под влияния богословов своих мазхабов. Популярность суфизма в значительной степени объяснялась притягательностью его практики: это и проповедь бедности, и решительный, на деле, отказ от сотрудничества с властями, а, значит, и от сопутствующих материальных выгод, и прославленное суфийское благочестие, и безграничное упование на божественный промысел (таваккул). Большое впечатление на простых суннитов производили также суфийские обряды: упомянутый выше обычай посвящения в суфьи - "облачение в рубище", радения (зикр, сама'), сопровождаемые нередко пением и танцами, порицаемыми суннитским исламом, культ учителя (шейха) в суфийских братствах, сокрытие богоугодных деяний от окружающих во избежание мирской славы (маламатийа) и т.д. Не последнюю роль в распространении суфизма сыграла умелая суфийская пропаганда. В IX-X вв. среди сочувствующих суфизму было немало суннитских факихов. Знаменитый мистик ал-Халладж, казненный в 922 г. за проповедь крайнего суфизма, принадлежал к ханбалитскому мазхабу и неоднократно вынужден был искать защиты от гонений у ханбалитских богословов. Интересно, что ханбалитский кади отказался подписать фетву, разрешающую его казнь.<sup>11</sup> С ростом влияния и популярности суфизма отношение к нему в кругах ханбалитских законовевов резко меняется: уже в 1073 г. факихи этого мазхаба принуждают своего коллегу Ибн 'Акила (ум. 1119 г.) публично отречься от симпатий к суфизму и, в частности, к ал-Халладжу.<sup>12</sup> В дальнейшем Ибн 'Акил становится убежденным противником мистики, поэтому Ибн ал-Джаузи охотно ссылается на его сочинения.

Автор "Талбиса" резко критикует положения, выдвинутые основными суфийскими авторитетами, даже самыми умеренными: ал-Мухасиби, ал-Харразом, ас-Сарраджем, ас-Сулами, ал-Макки, ал-Кушайри, ал-Исбахани. Главное, в чем Ибн ал-Джаузи обвиняет своих противников - их невежество в традиционных науках. Он пишет: "Суть наущений, которым дьявол подвергал суфиев, состоит в том, что он отвратил их от знания и внушил им, что следует стремиться к деяниям (а не к знанию). Когда же он погасил для них светоч знания, они принялись блуждать в потемках."<sup>13</sup> По-иному обстоит дело с ал-Газали: ему как факиху Ибн ал-Джаузи отказывает в праве на заблуждение. "Харис ал-Мухасиби - отмечает он, - по-моему, более заслуживает извинения, чем Абу Хамид, так как Абу Хамид лучше осведомлен в вопросах фик-

ха, несмотря на обращение в суфизм, и скорее обязан преодолеть заблуждения, в которые он впал." 14

Объектом нападок Ибн ал-Джаузи является также суфийская практика (по причинам, о которых говорилось выше). Он объявляет суфийские обычаи и обряды еретическими новшествами (бида<sup>6</sup>). У поздних суфиев, как считает автор "Талбиса", эта практика приводит к полному забвению основ шариата и к проповеди вседозволенности. Оставляя в стороне вопрос о справедливости обвинений Ибн ал-Джаузи, отметим только, что он не делает различий между истинными суфиями и их многочисленными подражателями (муташибихун), использовавшими суфийские идеалы в корыстных целях, тогда как это различие представляется весьма существенным. 15

Сказанное выше противоречит взгляду Дж.Макдиси, согласно которому Ибн ал-Джаузи отогаивает некий "ханбалитский", очищенный от "ереси" тип суфизма. То, что он высоко отзывался об 'абидах и захидах (подвижниках I-II вв. х.) еще не свидетельствует о его лояльности к современному ему суфизму, так как он вовсе не считал 'абидов и захидов суфиями. Он пишет по этому поводу: "Появился Абу Ну-'айм ал-Исбахани и сочинил для них (суфиев) книгу "Хилият [ал-аулия']". Он сообщил о суфизме неподобающие, непотребные вещи, не постыдившись назвать среди суфиев Абу Бакра, 'Умара, 'Али, и наилучших из сподвижников пророка и рассказал о них неслыханное. Он упомянул среди суфиев Шурайха ал-Нади, Суфьяна ас-Саури, Ахмада б. Ханбалала. Таким же образом, ас-Сулами привел в "Табакат [ас-суфия]" имена Фудайла б. 'Ийада, Ибрахима б. Адхама, Ма'руфа ал-Кархи и сделал их суфиями, славясь на то, что они были аскетами (зухад). Однако, суфизм - известный мазхаб, который превышает аскетизм (зухд). На разницу между ними указывает то, что аскетизм никто не осуждает, тогда как суфизм, как мы покажем, осуждали." 16

Итак, Ибн ал-Джаузи обвиняет суфийских авторов в неправомерном включении в суфийские биографические своды подвижников раннего ислама (и даже "праведных халифов"), не имевших к мистике никакого отношения. Это делалось с целью поднять престиж суфизма в глазах мусульманской общины, крайне подозрительной к разного рода нововведениям. Таким же приемом, вероятно, пользовались и позднесуфийские биографы, поэтому нет ничего удивительного в том, что в их сочинениях злейшие противники суфизма Ибн ал-Джаузи и Ибн Таймийа стали его авторитетами.

Подведем некоторые итоги: I. Ханбалитская критика суфизма в Багдаде XII в., вопреки мнению Дж.Макдиси, носила фундаментальный характер и была направлена против самой сущности суфийских учений,

а не против отдельных отклонений от "ортодоксии". 2. Изменение в отношении ханбализма к суфизму в XII в. было вызвано тем, что последний стал серьезным противником суннизма в силу своего влияния на верующих. 3. Противники суфизма выступали под лозунгом борьбы за чистоту мусульманской религии от нововведений, стремясь представить таковыми суфийскую теорию и практику, тогда как его сторонники, наоборот пытались доказать извечность существования мистицизма в лоне ислама.

- 
- I. И.П.Петрушевский. Ислам в Иране в УП-ХУ. Л., 1966, с. 330;  
I.Goldziher. Le dogme et la loi de l'Islam. Paris, 1920,  
с. 144-145; G.Makdisi. The hanbali school and sufism. -Humana  
niora Islamica. 1974, vol. II; с. 61-63.
  2. Makdisi, op.cit., с. 72.
  3. Об этом суфийском обряде см. А.Э.Шмидт. 'Абд-ал-Ваххāб аш-Шар'анīй (973/1565 г.) и его "Книга рассыпанных жемчужин". СПб., 1914, с. 182-184.
  4. Дж.Макдиси. Суннитское возрождение. Пер. с англ. В.В.Наумки-на. - "Мусульманский мир (950-1150)". М., 1981, с. 181-182.
  5. Там же, с. 182.
  6. H.Laoust. Ibn al-Djawzi. - EI<sup>2</sup>, III, с. 751.
  7. Абū Хамид ал-Газālī. Ихйā' 'улūм ад-дīн. Миср., 1306, III, с. 25.
  8. Ибн ал-Джаузī. Талбīs Иблīs. Бейрут. 2-е изд. 1368, с. 229-231.
  9. Там же, с. 264.
  10. Там же, с. 163.
  11. L.Gardet. L.Massignon. al-Hallādīj. - EI<sup>2</sup>, III, с. 101.
  12. Подробно об этом см. G.Makdisi. Ibn 'Aqil et la rēsurgence de l'Islam traditionaliste au XI-e siēcle. Damas, 1963.
  13. Талбīs, с. 163.
  14. Там же, с. 176.
  15. См., например, Шмидт, ук.соч., с. 190-195.
  16. Талбīs, с. 165.

В.Н.Кобец

**"КИТАИЗМЫ" И "ЕВРОПИЗМЫ" В ПРАВИТЕЛЬСТВЕННОЙ ИДЕОЛОГИИ  
ПЕРВЫХ ЛЕТ МЭЙДЗИ (1868-73 гг.)**

Начальное знакомство с правительственными документами первых лет Мэйдзи создает впечатление их эклектичности, переплетения ожидаемого - известного по работам японских, западных и советских исследователей, занимающихся периодом реформ и преобразований в



Японии конца 60-х - начала 70-х годов прошлого века - и неожиданного, воспринимаемого как нелогичное и странное для этого, в целом, всесторонне изученного времени.

Более подробное прочтение указанных текстов позволяет выявить, по крайней мере, две причины такого явления:

1. Объективно открывшие путь к буржуазным преобразованиям Японии события 1867-68 гг. субъективно истолковывались официальной идеологией не как модернизация, а как реставрация исконной и истинно справедливой формы правления, существовавшей в древности и искаженной в период смут и узурпации сегунами законной власти императоров. Именно это истолкование определило язык и стиль программных документов, клише и формулы, с помощью которых определялись суть и характер новой власти, ее отношение к подданным, стоящие перед ней задачи.

2. Внешнеполитическая обстановка диктовала необходимость учета возможных столкновений с Западом, заставляла встать на один уровень со странами Запада, говорить о политическом курсе, согласующемся с нормами международного права.

Таким образом, в сфере идеологии новая власть с самого начала вступала на парадоксальный путь: одновременно назад, к традициям древности, к идеологии и системе управления страной, принятой в VII-VIII веках на основании реформ Тайка и вперед, к преобразованиям, которые помогут Японии достичь уровня развития буржуазных стран Запада.

Подобная "разнонаправленность" политико-идеологического курса привела к тому, что большинство положений, содержащихся в эдиктах, меморандумах, обращениях мэйдзийского правительства в рассматриваемый период могут, при желании, трактоваться и как документы, демонстрирующие буржуазно преобразовательный характер деятельности мэйдзийского правительства, и как документы, говорящие о строго реставраторском, ищущем теоретические и практические образцы в прошлом его пути.

Рассмотрим эту противоречивость на примере "Пятистатейной императорской клятвы" (6 апреля 1868 г.), документа, послужившего основой для выработки официального курса новой власти. Текст документа короток. Это пять лаконично составленных пунктов, формулировки которых были подготовлены Юри Кимимаса, исправлены Фукуока Такатика и окончательно отредактированы Кидо Такаёси, одним из крупнейших политических деятелей и идеологов периода реставрации:

I. Будет воссоздан Высший Совет, все государственные дела будут решаться на основе общего и всестороннего обсуждения.

2. Верхи и низы, слившись в одно сердце, должны вести себя так, чтобы способствовать успеху в деле управления государством.

3. И чиновники, и военные, все, вплоть до простого народа, стремясь к осуществлению своих целей, должны в то же время неустанно думать о благе общества.

4. Нужно уничтожить грубые обычаи старины, основываться на принципах справедливости, общих для всего мира.

5. Следует приобретать знания во всем мире и тем укреплять основы императорского дома." I

Эти пять статей стали ядром и образцом следующих правительственных постановлений, являвшихся, по-существу, детализацией и конкретизацией положений "Клятвы". Все вместе они составили единый идеологический блок, воспринимавшийся органично и целостно в первые годы правления Мэйдзи, вызвавший впоследствии внешне удивительные, но по сути логические и закономерные "разночтения".

Отвергая эти разночтения, возражая против неправомерных, с его точки зрения, стремлений представить "Клятву" источником демократических или конституционных идей в Японии, видный японский историк Тояма Сигэки стремится рассматривать ее исключительно как документ, бывший "конкретным и реальным продуктом своего времени", заверением, появившимся в канун предполагавшегося решительного сражения сторонников императора с армией сёгуна, "подготовительным мероприятием перед штурмом" сёгунского замка в Эдо.<sup>2</sup> Точка зрения Тояма при всей ее спорности приводит к одному безусловно положительному результату: она заставляет отказаться от теоретических рассуждений в пользу одной или другой трактовки и уяснить себе, что "Клятву" нужно безусловно рассматривать, в зависимости от целей исследования, в одной из двух плоскостей: как документ политический или как документ идеологический. Тояма безусловно интересуется ею как документом политической истории, нам важен второй аспект.

Рассмотрение текста в идеологическом аспекте выявляет его глубокую противоречивость, соседство "европеизмов" и "китаизмов" и одновременно концептуальное единство. Черта, обуславливающая единство, — тенденция к установлению "связи времен", к внедрению с помощью текста идеи непрерывности императорского правления. Отмеченное единство сконцентрированной в "Клятве" идеологии приводило в то же время к "универсальности ее применения". В этой универсальности и кроется причина объявления "Клятвы" духовной предтечей своих идей и либералами конца XIX века, и правящими кругами Японии периода демократизации страны после 1945 года, использования ее в

арсенале действенных пропагандистских средств и крайне националистическими и шовинистическими кругами, и сторонниками "мягкого" модернизированного национализма.

"Универсальность применения текста" обусловила не только различия в его истолковании среди японских ученых, пропагандистов и идеологов, но и трудность перевода на европейские языки, не допускающие свойственной иероглифам полисемантическойности. Первый же пункт "Клятвы" оказался камнем преткновения для переводчиков. В результате два издания, воспроизводящие текст "Клятвы" на русском языке<sup>3</sup> и английский перевод, данный В.Мак-Лареном в работах, посвященных истории Японии времени Мэйдзи, дают три разных интерпретации головного, в наибольшей степени значимого пункта. Они варьируются от европейски осмысленной "Будет создано широкое собрание, и все государственные дела будут решаться в соответствии с общественным мнением" ("Очерки новой истории Японии") через предельно общо сформулированную и потому теряющую зерно идеи "Должна быть повсеместно введена практика дискуссий и обсуждений, любые решения должны приниматься на основе общего их обсуждения" (Мак-Ларен) до оперирующей традиционными реалиями "Срочно собрать Совет князей и все государственные дела решать путем общественного обсуждения (перевод книги Тояма Сигэки "Мэйдзи исин"). Примечательно и то, что ни один из переводчиков не передал значения "воссоздавать, восстанавливать" глагола *окосу* (興ス), хотя выбранное ими значение "создавать" (варианты - собирать, вводить) стоит в словаре Нельсона на третьем месте, а в словаре Конрада отсутствует совсем.<sup>4</sup> Этот нюанс перевода вызван не поверхностным вниманием к тексту, но глубоко вошедшим в сознание, спровоцированным стремительным развитием Японии во второй половине XIX века ощущением новизны вводимого и организуемого мэйдзийским правительством. Между тем, для политических деятелей Мэйдзи было в высшей степени существенно опереться на традицию, найти идеологическое обоснование своей деятельности в далеком, освященном давностью прошлом. Обещание императора воссоздать *кайги* (Совет) и решить государственные дела на основе общего (или беспристрастного) - оба слова соединены определенным смысловым оттенком, и этот оттенок наиболее важен для понимания обещаемого - связывается, конечно, прежде всего, не с идеей представительного собрания в европейском смысле слова, но с целым рядом представлений императорской идеологии Китая, заимствованных японской империей в VI-XI веках, включающих представление о подданных как о "руках и ногах", "глазах и ушах" государя, о том, что задача "подданных рук и ног" быть помощниками императора в "небес-

ном труде" (тянь гун).<sup>5</sup> То, насколько органический подход к государству созвучен идеологии реставрации Мэйдзи, подтверждается значением термина кокутай (тело государства), ставшего наравне с лозунгами сонно (да здравствует император) и дзэи (изгнать варваров) одним из краеугольных камней идеологии свержения сёгуната.

Объявляя кокутай уникальным, присущим только Японии государственным строем, "классически", т.е. конфуциански и неоконфуциански образованные идеологи Японии середины XIX века черпали свои представления о государстве и социуме из ранообразнейших идей и понятий, составивших к моменту зарождения философии Чжу Си некий общий фонд китайской культуры. Одной из основных понятийных категорий этого фонда была категория единства, в рамках которой сформулированы второй и третий пункты "Клятвы". Эти пункты, трактующиеся часто как свидетельство демократической ориентации, готовности правительства к вовлечению "третьего сословия" в механизм политического управления, по сути выражают рассмотренное представление о государстве, как теле, способном существовать только при условии налаженной, безукоризненно действующей координации всех его частей. Взаимосвязаны между собой два последних пункта "Клятвы". Имеется утверждение Тояма Сигэки, что четвертый пункт, в первых двух проектах отсутствовавший, был введен в "Клятву" в связи с непрекращающимися антииностранными инцидентами, вызывавшими крупные дипломатические конфликты.<sup>6</sup> Если это и значимо, то только для понимания "Клятвы" как политического документа. Отсутствие конкретизации понимаемого под грубыми обычаями старины делает это уточнение несущественным для анализа идеологической стороны вопроса. Наиболее интересным и значимым представляется противопоставление старого всеобщему. При этом отсутствие указаний на тождественность старого сёгунскому, феодальному, самопризнание за прошлым в широком смысле слова существования подлежащих уничтожению грубых обычаев выводит это положение за рамки идеологии реставрации, впервые говорит о направленности в будущее и вовне, а не о возврате к золотому ядру своей цивилизации.

Необходимость выхода вовне прямо утверждается в пятом положении "Клятвы". Но здесь же эта мысль парадоксально перевертывается: "выход в широкий мир" замыкается на заботе об императорском доме. Таким образом, и "общие для всего мира" законы справедливости, и "знания, которые необходимо заимствовать во всем мире" косвенно причисляются к средствам обеспечения могущества императорского дома, являющего собой высшую и самодостаточную ценность, олицетворяющую "кокутай" и объединяющую в себе интересы японской нации.

1. См. Сирё Мэйдзи хякунэн (Исторические материалы, касающиеся ста лет, прошедших после реставрации Мэйдзи). Токио, 1966, с. 352.
2. Тояма Сигэки. Мэйдзи исин. М., 1959, с. 218.
3. Очерки новой истории Японии под ред. А.Л.Гальперина. М., 1958, с. 197; Тояма Сигэки, ук.соч., с. 231.
4. The Modern Reader's Japanese-English Dictionary ed. by A.N. Nelson. Tokyo, 1974, p. 183; Большой японско-русский словарь под ред. Н.И.Конрада. М., 1970, с. 734.
5. А.С.Мартынов. Политическая идеология Китая от Цинь до Цин. (рук.) с. 87.
6. Тояма Сигэки, ук.соч., с. 232.

А.И.Колесников

#### АДМИНИСТРАТИВНЫЕ ТОПОНИМЫ НА САСАНИДСКИХ ПЕЧАТЯХ

В главе "Шах-наме", посвященной царствованию Хосрова II Парви-за (590-628 гг.), среди многих сюжетов есть рассказ об узурпации шаханшахского трона Бахрамом Чубином. Отношение Фирдоуси к узурпатору резко отрицательное, но нам важно другое - то, как проходила церемония коронования. Фирдоуси сообщает об этом следующее:

"Воссел на трон Бахрам-шах,

Возложил на голову кулах Кеянидов.

Его дабир принес договор Кеянидов,

Написанный на драгоценном шелке.

"Великие" (=вельможи) сразу написали свидетельство /о том/,

Что Бахрам стал повелителем мира.

На тот документ, когда упомянули /его/ имя,

Он /Бахрам/ приложил золотую печать".<sup>1</sup>

В этом отрывке обращает на себя внимание упоминание о царской печати. И если Фирдоуси не сказал о ней ничего больше, то только потому, что у него была иная задача.

Арабоязычные историки, не скованные условностями поэтического метра и рифмы, в повествовании о времени Сасанидов дают более подробную информацию о царских печатях. Так, Балазури сообщает о специальных печатях для тайной канцелярии, для почты, для актов о дарении земель. По сведениям автора X в. Джахшйари, у Ардашира I были печати для военных приказов, для распоряжений, связанных с налогами, финансами и строительством, для почты, для судебных дел.

У Мас'уди сохранилось описание 4 печатей Хосрова I Ануширвана и 10 печатей Хосрова II Парвиза. Сведения мусульманских авторов о царских печатях в сасанидском Иране частично или полностью приведены в первом классе исследования А.Я.Борисова и В.Г.Луконина "Сасанидские геммы" (1963) и в каталоге сасанидских печатей Британского музея А.Бивара (1969).<sup>2</sup>

Нарративные источники сасанидской эпохи свидетельствуют не только о печатях шаханшахов. Постановления несторианских соборов V-VI вв. удостоверены печатями их участников - митрополитов и епископов церковных провинций. Отдельные акты соборов удостоверены также и светскими должностными лицами. О широком использовании печатей лицами, вершившими правосудие, а также истцами и ответчиками, говорится в Сасанидском судебнике.<sup>3</sup>

Сасанидские печати были введены в научный оборот задолго до того, как стали известны многие из нарративных источников. Их изучение имеет почти полуторавековую традицию (в XIX в. - исследования А.Мордтмана, Э.Томаса, П.Хорна, Г.Штейндорфа и др.). Но комплексное исследование этого важного материала началось в 60-х гг. XX в. публикацией каталогов крупнейших собраний сасанидских гемм Государственного Эрмитажа в Ленинграде и Британского музея. В последующие годы были изданы каталоги Национальной библиотеки в Париже и ряда частных собраний. Сасанидские печати с текстом из собрания Британского музея и коллекции Мохсена Форуги были изданы отдельно в "Корпусе иранских надписей". Одновременно публиковались и собрания сасанидских булл (оттиски печатей на глине - А.К.), добытых во время археологических раскопок.

Доступный исследованию материал оказался настолько массовым и разнообразным, что специалисты могли группировать его как угодно: по форме печатей, по изображенным на них сюжетам и символике, по легендам. Бросалось в глаза и разнообразие материала (в основном драгоценные и полудрагоценные камни), из которого изготовлялись печати. Открылось широкое поле деятельности как для искусствоведов, так и для палеографов, историков, лингвистов. В свою очередь изучение палеографии дало возможность выделить группы официальных и личных печатей, а изображения креста, немногочисленные сюжеты из Евангелия и отдельные христианские формулы подтвердили сведения нарративных источников о существовании печатей, принадлежавших христианским подданным Сасанидского государства.

Первый вывод, который напрашивается после внимательного знакомства с материалом, - тот, что в позднесасанидском Иране владельцами печатей помимо царя являлась весьма многочисленная часть свобод-

ного населения: родовая знать, государственное и военное чиновничество разного ранга, зороастрийское духовенство, рядовые граждане, правомочные выступать в суде, быть опекунами, вести торговлю, зороастрийцы, христиане и иудеи, мужчины и женщины. Если это предположение верно, то те несколько тысяч печатей, которые известны науке, представляют лишь ничтожную часть обильной сасанидской глиптики.

По структуре легенды все официальные печати можно разделить на две большие группы: 1) текст легенды указывает имя владельца и занимаемую им должность; 2) текст легенды называет только должность владельца в сочетании с одним или несколькими административными топонимами, на которые распространяется юрисдикция данного должностного лица. Печати второй группы содержат ценную информацию по исторической топонимике и административному устройству Сасанидского государства.

Обращение к палеографии официальных печатей и булл, изданных в последние десятилетия, позволило зафиксировать около 80 административных топонимов разного уровня: провинция, ее административный центр, округ, окружной город. Менее половины названий известно нам по другим источникам (главным образом из средневековых мусульманских исторических и географических сочинений) и довольно часто упоминается в научной литературе. Поэтому атрибуция и административно-территориальный статус таких топонимов, как Абаршахр, Ардашир-хварре (Ардашир-хурра), Ахмадан (Хамадан), Бишапур, Вех Кавад, Гилян, Гурган (Джурджан), Еран-хварре Шапур (Шуп), Рев Ардашир, Рей, Спахан (Исфахан), Стахр (Истахр) и др. не представляют особой сложности для специалистов.

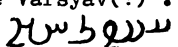

Другая половина административной топонимике еще ждет адекватного отождествления. Трудности возникают при попытках интерпретировать (локализовать) малоизвестные и вовсе неизвестные названия административно-территориальных единиц. Вероятность ошибки заложена уже в транслитерации топонима, поскольку отдельные знаки пехлевийского письма допускают возможность вариантного чтения. Ошибка усугубляется, когда исследователь пренебрегает сравнительным материалом или если этот материал ему недоступен.

Несколько явных ошибок в атрибуции административных топонимов заслуживают исправления в первую очередь.

1) Две легенды курсивных пехлеви на христианской печати из собрания Национальной библиотеки в Париже Ф. Жинью транслитерирует так: слева - /kws/ty hīb'n W bl'vkn , справа - wcvlk <k>'tlykws и на основании ошибочного чтения считает владельцем печати "вели-

кого католикоса Хулвана (подчеркнуто мной - А.К.) и Баласагана".<sup>4</sup> Такая интерпретация сомнительна уже потому, что названы рядом области, отстоящие друг от друга примерно на 700 км (Хулван был расположен чуть восточнее современного Багдада, Баласаган - в нижнем течении рек Аракса и Куры). Да и палеографически первый топоним правильнее транслитерировать через 'ld'n//'rb'n//'rt'n и понимать его как обозначение Кавказской Албании, Аррана, провинции, традиционно граничившей с Баласаганом, а в отдельные периоды истории составлявшей вместе с ним одну административную единицу и одну церковную епархию. В наскальных надписях Шапура I и магупата Картира (III в.) Албания и Баласаган упоминаются всегда рядом, первая в форме 'rd'n//'ld'n//'l'ny, вторая - в форме bl'akn или bl'ak'n.<sup>5</sup> Подлинное название Хулвана зафиксировано на булле из Багдадского музея: в центре - xlw'n mūd'nk y mgwx ("Магство Среднего Хулвана"), по кругу - ... wux kw'ty<sup>6</sup> ("...[Область] Вех Кавад"). Транслитерации топонима на булле соответствует и более поздняя передача названия Хулван арабским письмом.

2) Легенды лапидарным пехлеви на официальной печати из коллекции Мохсена Форути<sup>7</sup> Ф.Жинью транслитерирует верно: в центре - plwhty ZY plwtl mgwh, по кругу - wuhkw't. В первой он видит указание на магство "Нижнего Фравахта (?)" (plwhty ZY plwtl), во второй - провинцию Вех Кавад.<sup>8</sup> Здесь возражение вызывает первый топоним, нигде больше не засвидетельствованный. Понятно стремление автора придать ему иранский облик, тем более, что пехлевийская графика дает такую возможность. Но очевидно не следует пренебрегать и арабскими источниками, поместившими тассуджи Верхней Фаллуджи и Нижней Фаллуджи в области (астан) Верхний Вих Кубаз. Сирийские хроники называют населенный пункт Паллугту (plwgt'). Транслитерация plwhty, вероятно, соответствует иранской передаче сирийского названия.

3) Легенды на другой печати из той же коллекции<sup>9</sup> Ф.Жинью транслитерирует: в центре - tswkw ZY 'spl'sw W w'ls(y)'w mgwh, по кругу - 'plstl, и переводит: "Abaršahr; mogvêh du district de A... et de Varsyav(?)".<sup>10</sup> Между тем, первый топоним обозначается легендой , которую можно и даже нужно прочесть иначе - 'spl'uun, то есть Асфараин (или Исфараин). В мусульманской географической литературе (Мукаддаси, Ибн Руста, Яа'куби, Яакут) это - один из округов провинции Абаршахр (Нишапур).<sup>11</sup> Другой топоним -  - тоже, вероятно, лучше прочесть w'lb'n (Варшан), однако его существование пока не подтверждено другими источниками.



Еще долгое время атрибуция мелких административно-территориальных единиц и населенных пунктов Сасанидского государства будет оставаться приблизительной. В обозримом будущем вряд ли удастся отождествить всю административную топонимику. Но прогресс на этом пути возможен. Названия мелких округов, городов и селений частично сохранились у мусульманских географов в том же или в несколько искаженном виде, частично дошли до наших дней в микротопонимике современного Ирана. Так, зафиксированный на сасанидской печати город Кухак в провинции Рей можно отождествить с одноименным районом в черте современного Тегерана. Находки новых официальных печатей сасанидского времени будут способствовать дальнейшему изучению административного устройства домусульманского Ирана.

- 
1. Перевод с издания: Фирдоуси. Шāх-нāме. Критический текст, т. IX. Составитель текста А.Е.Бертельс. М., 1971, с.62, 66.879-882.
  2. А.Я.Борисов, В.Г. Луконин. Сасанидские геммы. Л., 1963, с.10-II; A.D.H. Bivar. Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum. Stamp Seals II: The Sassanian Dynasty. L., 1969.
  3. J.B.Chabot. Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens, publié, traduit et annoté. - Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques. Т.37. Paris, 1902; А.Г.Периханян. Сасанидский судебник "Книга тысячи судебных решений". Ер., 1973.
  4. Ph.Gignoux. Catalogue des sceaux, camées et bulles sasanides de la Bibliothèque Nationale et du Musée du Louvre. II. Les sceaux et bulles inscrits. P., 1978, с.64, Pl. XXIII, 7.5.
  5. Ph.Gignoux. La liste des provinces de l'Éran dans les inscriptions de Šābuhr et de Kirdīr. - Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae. Т. XIX, fasc. 1-2. Budapest, 1971, с.90, 94.
  6. R.N.Frye. Sassanian Clay Sealings in the Baghdad Museum. - Reprint, "Sumer" Journal. Vol.26, 1970. Baghdad, 1972, с.238-239. Один и тот же согласный (в тексте - "хет") Р.Фрай транслитерирует через "х", а Ф.Жинью - через "h". При цитировании мы оставили их транслитерацию без изменений.
  7. R.N.Frye. Sasanian Seals in the Collection of Mohsen Foroughi. - CII, Pt III - Pahlavi Inscriptions, Vol.VI: Seals and Coins. Plates, Portfolio II. L., 1971, Pl. XXXI, 2.
  8. Ph.Gignoux, R.Gyselen. Sceaux sasanides de diverses collections privées. Leuven, 1982, с.28, 00.9, Pl. I.
  9. CII, Pt III, Vol.VI, Pl. XXXI, 1.
  10. Ph.Gignoux, R.Gyselen. Sceaux sasanides de diverses collec-

tions privées, с. 28-29, 00,10, Pl.I.  
11. BGA, III, с. 300, 318; VII, с. 171, 278.

Т.Г.Комиссарова

## ПРОБЛЕМА ПЕРЕДАЧИ "ПУТИ" В БУДДИЙСКОЙ БИБЛИОГРАФИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Буддизму, проникшему в Китай на рубеже нашей эры, синология обязана знанием таких особенностей китайской культуры, общества и государства, о которых, не будь этого исторического эксперимента открытия Китая задолго до прихода европейцев, наука не узнала бы никогда. Именно буддисты, а не европейцы были первыми, кто принес в эту страну весть об иной цивилизации. Именно проникновение идей буддизма стало первой побудительной причиной, заставившей китайцев говорить о наиболее существенном в устройстве своей культуры.

Полемика между сторонниками и противниками нового учения в форме дискуссий на тему: Почему буддизма не было в древности? Существовал ли Будда на самом деле? Должен ли монах поклоняться императору? - длилась в Китае почти в неизменном виде тысячу лет. Одни и те же аргументы произносились Юй Бином и Хэ Чжунюем в третьем веке, Хуань Сюанем и Хуй-юанем - в четвертом, Чжу Си и его оппонентами - в двенадцатом.

С ответа на первый из этих вопросов, поставленных противниками буддизма перед его сторонниками - Если буддизм истина, то почему его не было в древности? - начинается целый ряд китайских буддийских сочинений, а именно - библиографии буддийского канона.

С третьего по тринадцатый века было составлено около семидесяти библиографий буддийских переводов, в которых число учтенных сочинений колебалось от одной до двух с половиной тысяч и которые представляли собой длинные ряды названий сутр, шастр и винай, расположенных в порядке их последовательного перевода на китайский язык и сгруппированных по династиям и людям, их переводившим.

Эти синопсисы буддийского писания открывались обязательными предисловиями, объясняющими, как состоялась передача буддийского "Пути" из Индии в Китай; и они-то как раз и представляют тему настоящего доклада.

Все, без исключения, сохранившиеся предисловия к буддийским каталогам начинаются с создания искусственной картины древности

буддийского Пути и буддийского канона в Китае.

Механизм создания эффекта древности состоит в том, что Путь считается открытым с момента появления Будды, то есть, с династии Чжоу (1122–247 гг. до н.э.). Неоспоримо доказываемыми это считаются два обстоятельства: первое – одновременное с рождением Будды появление в Китае небесных знамений, зафиксированных в источниках; второе – наличие уже в древности буддийских текстов, которые были обнаружены Лю Сяном, делавшим при Хань сверку классиков, дошедших до Чжоу.

"В древности Фан-шо видел свечение, опавшее вниз золой", – сказано в "Каталоге всех сутр", составленном Фа-цзинем в 594 г. "Объяснение этому явлению нашли в Западном крае (т.е. Индии). Когда Лю Сян сверял книги, составлял каталог того, что хранится в Небесных палатах, он тогда уже видел буддийские сутры" /55, 148в/.\*

"Возникновение истока стремнины учения", – сказано в "Каталоге буддийского канона из внутренних хранилищ Великой Тан" (сост. Дао-сюань, 664 г.), – "безусловно, идет от Чжоу. Циньское правление его истребило, но оставшиеся следы вышли наружу. Когда Лю Сян сверял книги в Небесных палатах, ему попадались уже буддийские сутры". /55, 220а/.

Непосредственно способ, каким произошло открытие буддийского Пути в столь глубокой древности при том, что Будда родился в Индии, описан с помощью традиционных для Китая представлений о "сущности и проявлениях", а именно в терминах: "корень – верхушка", "раздражение – ответ", "звук – эхо", "гномон – тень".

Отношения типа "корень – верхушка", "раздражение – ответ", приемлемые для описания того, как состоялась передача Пути из Индии в Китай, позволяют, во-первых, не делать никакой разницы между рождением Будды на Западе и падением метеорита в Чжоу, а во-вторых, позволяют объяснить, почему, если Путь Будды открылся столь глубоко в древности, он не был сразу же китайцами воспринят. Это достигается изображением того, как благоприятные или неблагоприятные условия могут влиять на скорость распространения Пути, и как превратности судьбы могут надолго отодвинуть ответ на уже действующее раздражение.

---

\* Все ссылки на буддийские сочинения сделаны по изданию: Заново составленная в годы Тайсё Трипитака (大正新修大藏經). Т. I-85. Токио, 1960-1964 гг. В скобках обозначены: первая цифра – номер тома, вторая – номер страницы, буква русского алфавита – столбец.

В "Собрании записей о переводе Трипитаки" (сост. Сэн-ю, 515 г.) сказано: "Однако, Путь благодаря людям распространяется, и Учение ждет благоприятных условий, чтобы проявиться. Когда Путь есть, а людей нет, то хотя существуют тексты, никто не достигает просветления. Когда Учение есть, но нет условий для его проявления, то, хотя и тексты, и люди – все присутствует в мире, никто не внимает Учению". /55, Ia/

В "Каталоге всех сутр" Цзин-тая (664 г.) о невзгодах, выпавших на судьбу буддизма говорится: "Хотя на Западе возникшее облако скорби милосердной влагой пролилось на Восток (т.е. хотя буддизм распространился из Индии в Китай – Т.К.), мир продолжал пребывать в собственной пыли. Дракон шарахался от своего возницы. Дикая утка пугалась заставы Ханьгу. Ветер засыпал зеркало учения. Блеск его оказывался скрытым. Восхождение металла было прервано победой воды. Жемчужина истинной сути была варварски отброшена". /55, I80в/.

Следующий шаг в изображении того, как учение Будды появилось в Китае, состоит в показе целой цепи благородных и мудрых мужей, с древности от поколения к поколению, от одной династии к другой передававших Путь, постепенно раскрывая и углубляя его.

Вот несколько примеров:

Из "Собрания записей о переводе Трипитаки": "В конце династии Хань, Ань Ши-гао своими переводами сделал так, что Учение прояснилось. В начале династии Вэй, Кан Сэн-хуй комментариями добился того, что оно стало понятным. ... Сангхадева и Кумараджива выдвинули великие устои. Дао-ань и Хуй-юань вскрыли глубокое постижение. Учение обрело людей и благодаря этому достигло расцвета". /55, Ia/.

Из "Каталога всех сутр" Фа-цзина: "Матанга и Шу-лань создали первую сутру в сорока двух разделах. Шигао и Локакшема стали широко переводить другие сочинения. После этого мужи, передающие Путь, стали появляться один за другим". /55, I48в/.

Эта цепочка передающих людей характеризуется обладанием Великого единства (Да Тун), которое предстает в двух аспектах. Во-первых – как непрерывность самой этой цепи передающих людей, которые на протяжении многих династий и многих поколений, следуя друг за другом, шли одной колеей; а во-вторых – как единство того, что они передают.

Примером высказывания о единстве в первом смысле может служить отрывок из предисловия к "Каталогу буддийского канона из внутренних хранилищ Великой Тан": "Начиная с Поздней Хань и до Великой

Тан, хотя сменялись династии, изменялись обычаи, суть учения не раздвоилась. Все с почтением наследовали высшее наставление, чтобы в нирване соединиться с изначальным образцом. Все воплощали сокровенное начертание [буддийского писания], чтобы как в зеркале отразить единую основу". /55, 2196/.

Единство того, что передают, складывается из последовательно-го доказательства двух тождеств. Первое тождество состоит в том, что санскрит и китайский равны в возможности передачи высших принципов при помощи письменных знаков, и может быть проиллюстрировано следующим отрывком из "Собрания записей о переводе Трипитаки: "Всемирно известно, что принципы общения с высшими силами беззвучны. Поэтом с помощью слов выражают их значение. Но слова не оставляют следов, поэтом с помощью письменных знаков изображают их звучание. ...Брахми и кхароштки брали законы у чистого неба. Цан Се (изобретатель иероглифов - Т.К.) следовал в рисунке за птичьими следами. Начертание письмен, поистине, различается, но способ передачи принципов получается одинаковым". /55, 46/.

Второе тождество состоит в том, что текст писания считается единым со времени Будды и никакие различия в школах, стилях и времени не могут означать утраты изначального единства: "Истиннымместищем освобождения [от оков бытия] является писание. Оно выражает суть неразделенного сознания. Именами выражают сокровенный образ Чистого прозрения. Они открывают путь единому сознанию. Поэтому, буддийские книги, упрощаясь при распространении, хотя и повторяются сто миллионов раз, их текст остается единым. Высшее учение, делясь со временем на разные пути, хотя и проходит большую тысячу кругов, колея у него всегда одна". ("Каталог всех сутр" Цзин-тая). /55, 180в/.

Крайне важно подчеркнуть то обстоятельство, что китайские буддийские библиографы изображают дело так, будто канон буддийского писания, который они и начали собирать и который лишь благодаря их стараниям дошел до нас в таком всеобъемлющем и систематизированном виде, уже существовал в Индии и что, более того, Будда проповедовал уже писаным словом. (Чего на самом деле, конечно, быть не могло, ибо на Первом соборе в Раджагрихе Ананда еще изустно пересказывал проповеди Будды).

Последнее, о чем обязательно сообщают библиографы во всех предисловиях - это то, что в процессе передачи Пути неукоснительно соблюдалась его чистота, его застрахованность от случайных и сознательных искажений, вносимых людьми.

В "Собрании записей о переводе Трипитаки" по этому поводу

говорится: "Если у крестьянина злак и трава вместе растут, у алтаря земли вздыхают об этом. Если золото и дерево "куй", яшма и простой камень вместе хранятся, хранителю казны от этого стыдно. Так разве можно приступать к учёнию, видя, что оно как река Цзин и Вэй, текущие перемешавшись, что оно как дракон, которого предлагают вместе со змеей?" /55, 386/.

Значительную часть текстов, подпадающих под категорию "змеи, поднесенной вместе с драконом", составляют апокрифические сутры апокалиптического и мессианского толка, где предрекаются великие бедствия – потоп, нашествие демонов – в период упадка буддизма, совпадающего с концом правящей династии, и рассказывается о приходе мессии – Матрейи или бодхисаттвы Лунный свет (Югуан), которые победят демонов, отделят праведных от грешных и пр.

Таким образом, в буддийских библиографиях ответ на вопрос о том, почему буддизма не было в древности и как он появился в Китае, складывается из трех частей: первое – говорится, что буддийский Путь был уже в глубокой древности; второе – что он передавался цепью благородных мужей, сменявших друг друга на протяжении многих династий; третье – что он оставался единым и незамутненным с древности до нынешнего дня. При этом, учение его выступает в форме письменного канона, которым проповедовал еще Будда.

Жесткая структурность подобного ответа заставляет нас предположить наличие заданной схемы, по которой он строился. Иными словами, напрашивается вывод о том, что ко времени проникновения буддизма в Китай у китайцев уже было собственное представление о механизме передачи "священных текстов", который и включал в себя три условия: 1. Зафиксированное присутствие в глубокой древности. 2. Непрерывность передачи от одного совершенномудрого к другому. 3. Сохранение единства в процессе передачи.

В главе Мэн-цзы "Исчерпание интеллекта" мы находим высказывание о том, как происходила в древности "передача истины по единой линии" (чжэн тун чуань).

"Мэн-цзы сказал: "От Яо и Шуня до Чэнь Тана прошло пятьсот с лишним лет. Что касается Юя и Гао Яо, то они видели этих совершенных правителей и так узнали их учение. Чэнь Тан же слышал это учение передаваемым из поколения в поколение и так узнал его. От Тана до Вэнь-вана прошло еще пятьсот с лишним лет. Что касается Инь И и Лай Чу, то они видели Тана и так узнали его учение. Вэнь-ван слышал это учение передаваемым из поколения в поколение и так узнал его. От Вэнь-вана до Конфуция прошло еще пятьсот с лишним лет. Что касается Тай Гун-вана и Сань И-шэна, то они видели Вань-вана и так узнали его учение. Конфуций слышал это учение пе-

редаваемым из поколения в поколение и так узнал его. От Конфуция до сегодняшнего дня прошло только сто с лишним лет. Время ушедших совершенномудрых отстоит не так далеко от нас. Жилища современных мудрых людей стоят так близко к ним. Если это так, но нет никого, кто воспринял бы учение, то действительно, нет никого, кто воспринял бы учение".\*

Указания на первый и второй способ восприятия истины - на основании "виденного" и "слышанного" - встречаются у авторов цитированных мною предисловий постоянно. Подсчет учения столетиями - через какое количество сотен лет с момента открытия оно было подхвачено тем или иным библиографом - также обязательная процедура.

На основании вышесказанного можно заключить, что в Китае буддизм имел дело с культурой, выработавшей собственное представление о каноне - культуре единого текста - и что в силу этого обстоятельства, а также в силу того, что сам мудрец - Будда оказался далеко за пределами Китая, а в Поднебесной проявились лишь его следы, буддизм был воспринят китайской культурой, в первую очередь, как текст.

Понятие истины, истинного учения, в связи с существовавшим для китайских классических книг жестким механизмом ретрансляции канона, носило не судностный, а операционный характер. Истина - это то, что было уже в древности и в неизменном виде просуществовало до сегодняшнего дня благодаря преемственности совершенномудрых. Поэтому авторы буддийских обзрений, будучи лишены возможности доказывать истинность разделяемого ими учения по линии его семантики, вынуждены были доказывать ее по линии техники ее передачи.

Этот аспект культурного восприятия буддизма Китаем, в первую очередь, как свода писаного канона не получил освещения в остающемся по сей день непревзойденным для своей области исследовании Э.Цорхера "Буддийское завоевание Китая", что, в частности, и побудило меня изложить данный вопрос в настоящей статье.

---

\* 中英對照四書

The Four books with english translation and notes by James Legge. Taibei. Culture book co., 1973. c. 1012-1014.

ЗАПАДНОХАНЬСКАЯ ПОДБОРКА УКАЗОВ О ДВИЖЕНИИ  
ПО "ДОРОГЕ [СЫНА НЕБА] ДЛЯ БЫСТРОЙ ЕЗДЫ"

(опыт реконструкции)

1. В отличие от кодекса царства Цинь, значительная часть которого теперь известна благодаря усилиям археологов, от ханьского кодекса пока до нас дошли только фрагменты. Как мы старались показать в 1964 г., часть этого кодекса составляли тематические подборки указов – так называемых "указов А" (лин цзя), "указов Б" (лин и) и "указов В" (лин бин). В каждую такую подборку включались указы по сходным вопросам, внутри нее порядок указов был хронологическим, а циклический знак в названии указа означал его порядковый номер (т.е. порядковый номер пянь с его текстом) внутри подборки. Наиболее важным считался первый указ, остальные же содержали дополнения и поправки к провозглашенным в нем правилам, их уточнения или детали.<sup>1</sup> Группировка указов в такие подборки являлась одной из реализаций представления о взаимном влечении объектов "того же рода", которое в качестве композиционного принципа обусловило организацию законоположений "по родам" (по темам), как это имело место с материалом "династийных историй", словарей типа "Эр я", "энциклопедий" (лэй шу) и т.п.<sup>2</sup>

Прежде мы пытались реконструировать тематическую подборку указов о наказаниях поркой, заменивших наказания через увечье;<sup>3</sup> в настоящем сообщении дан опыт реконструкции подборки указов о правилах движения по "дороге [Сына Неба] для быстрой езды" и их нарушении.

2. "Дороги [Сына Неба] для быстрой езды" (чи дао) начали строиться по всей империи сразу же после ее образования, в 220 г. до н.э., возможно, по инициативе Ли Сы (ум. в 208 г. до н.э.). Такие дороги связывали столицу с отдаленными областями страны, лошади скакали по ним галопом (отсюда их название). Ширина дороги составляла 50 "двойных шагов" (бу), т.е. 69,3 м., а вдоль ее центральной полосы шириной в 3 чжана, т.е. 6,93 м., были посажены деревья – сосны (вырубленные впоследствии в 151 г. до н.э.), которые отмечали границу полосы, где мог ездить только Сын Неба (считалось, что для его разъездов по стране и строились эти дороги);<sup>4</sup> дорога с внешней стороны деревьев была утрамбована, и центральная полоса возвышалась над ней.<sup>5</sup>

3. Проезд по императорской дороге был запрещен, но для опреде-



ленных лиц или категорий лиц делались исключения: им разрешалось ездить по "боковым дорогам" по обе стороны запретной центральной полосы шириной в три чжана. Правила, касающиеся в первую очередь конного движения по "дороге [Сына Неба] для быстрой езды", были изложены в серии ханьских указов на эту тему. Это собрание указов включало "указ Б"; следовательно, можно предположить существование хронологически более раннего "указа А", а также более позднего "указа В" и т.д. Так, Ван Сянь-шэнь цитирует сочинение "Сань фу хуан ту": "В ханьском указе есть установление [относительно] посланцев,<sup>6</sup> по которому тот, кто может ездить по "дороге [Сына Неба] для быстрой езды", ездит по боковой дороге и не может ездить по [полосе шириной в 3 чжана в центре. Если кто поступает не по указу, у него конфискуют и берут [в казну] его повозку и лошадей". Ван предполагает, что это циньское установление.<sup>7</sup> Жу Шунь (Ш в.), который в сокращенном виде цитирует это правило, но ссылается не на "Сань фу хуан ту", а просто на "указ",<sup>8</sup> приводит также следующее законоположение: "По "указу Б", если кто верхом или в повозке на лошадях ехал по "дороге [Сына Неба] для быстрой езды", то, когда его уже осудят [за это], у него конфискуют и берут [в казну] повозку и лошадей, [а также] покров (тент? одежду?)".<sup>9</sup>

4. Самый ранний пока известный нам случай применения "указа Б" относится к II9 (II8?) г. до н.э., когда один из князей (хоу) был осужден за то, что ехал по императорской дороге, а при окрике чиновника (или повторном окрике?) ускакал прочь; за это преступление было уничтожено его государство.<sup>10</sup>

Ко временам У-ди (начало I в. до н.э.) относится случай, когда крупный чиновник окликнул и задержал принцессу, ехавшую по императорской дороге, а она сослалась на свое право езды, данное ей "эдиктом" покойной императрицы; тогда чиновник конфисковал экипажи и лошадей всей ее свиты. Тот же чиновник, видимо, незадолго до 93 г. до н.э. (в 94 г. до н.э.?) передал властям за такое же преступление служащего наследника престола, у которого тоже были конфискованы экипаж и лошади, а о случившемся (невзирая на просьбу наследника) было доложено У-ди, который одобрил поведение своего чиновника.<sup>11</sup>

За езду по императорской дороге ок. 19 г. до н.э. лишился экипажа и лошадей еще один чиновник, на этот раз подчиненный "канцлера"; задним числом вина его была сформулирована в словах: "прежде лично нарушил указ, ехал по "дороге [Сына Неба] для быстрой езды".<sup>12</sup> Ок. 7-5 гг. до н.э. (или в 3 г. до н.э.?) мелкие чиновники, подчиненные "канцлеру", "на основании указа ездили по "дороге [Сына

Неба<sup>7</sup> для быстрой езды", один из них был задержан, а его лошади и экипаж были конфискованы за нарушение "указа Б", но затем это было сочтено оскорблением "канцлера".<sup>13</sup>

Для того, чтобы привести весь известный нам материал, упомянем указ императора Янь-ди (48-33 гг. до н.э.), разрешавший наследнику престола пересекать "дорогу [Сына Неба<sup>7</sup> для быстрой езды".<sup>14</sup>

5. Из приведенного материала явствует, что коллекция указов, связанных с запретом ездить по императорской дороге, состояла, как можно предположить, из нескольких законоположений; из них (предположительно) "указ А", изданный, видимо, во II в. до н.э., формулировал общее правило о езде (а возможно, и ходьбе) по этой дороге; "указ Б", изданный ранее II в. до н.э., предусматривал конфискацию повозки, лошадей и др. за такую езду; еще один указ ("указ В"? или один из предыдущих?) разрешал официальным "посланцам" ездить по этой дороге (но ни в коем случае не по центральной ее полосе, а по "боковым дорогам"); наконец, последний известный нам указ ("указ Г"? ) разрешал наследнику престола переходить или переезжать через дорогу, которую другим разрешалось пересекать только в определенных местах (указ опубликован в период между 48 и 33 гг. до н.э.). Кроме того, по императорской дороге можно было ездить по "эдикту" императрицы, однако на свиту пользующегося этой привилегией лица действие "эдикта" не распространялось: подчиненные "канцлера" тоже могли ездить по этой дороге "в соответствии с указом", но они, вероятно, рассматривались как "посланцы".

6. При том немногом, что известно об этой подборке указов, основные сведения относятся к "указу Б". Мы знаем, в частности, что иногда его нарушение влекло за собой и более тяжелое наказание, чем конфискация транспортных средств. В трактате "Янь те лунь" (I в. до н.э.) "сановник" (чьи слова воспроизводит речь министра Сан Хун-яна, произнесенную в 81 г. до н.э.) сетует, что "дорога [Сына Неба<sup>7</sup> для быстрой езды" [тоже] не маленькая, но простоплдины открыто нарушают [касающиеся] ее [указы] из-за мягкости наказания за это преступление". Его конфуцианский оппонент возражает ему: "Ныне "дороги [Сына Неба<sup>7</sup> для быстрой езды" проложены по холмам и возвышенным равнинам, вьются и кружат по Поднебесной; по этой причине [страна в] десять тысяч ли стала волчьей ямой для народа... Теперь, [как вы сказали], "кто украдет лошадь, того наказывают смертью, кто украдет быка, тому усугубляют [наказание на одну степень]". Когда кто-то едет в повозке или верхом на лошади по "дороге [Сына Неба<sup>7</sup> для быстрой езды" и не останавливается после того, как чиновник окликает его, [чтобы задержать], если считать это

"кражей лошади", то наказание [преступнику] - тоже смерть".<sup>15</sup> Как отмечает Го Мо-жо на основании комментария Чжан Дунь-жэня, поскольку по "указу Б" экипаж и лошади ехавшего по императорской дороге подлежали конфискации, чиновник мог рассматривать их как не его, а уже конфискованную собственность. Поэтому, если человек не оставался после оклика, его считали укравшим лошадь и казнили; Го усматривает в этом кривотворство чиновников, манипулировавших "указом Б".<sup>16</sup> Напомним в связи с этим, что князь, который в II9 г. до н.э. ехал по императорской дороге, был окликнут чиновником, но ускакал, лишившись не лошадей и экипажа, а своего государства, т.е. был явно наказан не по "указу Б", а строже. Из текста "Янь те лун" следует также, что действие "указа Б" распространялось не только на знать, ее служащих и государственных чиновников, как о том свидетельствуют исторические примеры, но и на простой народ.

- 
1. См. J.L.Kroll. *Notes on Han Law*, - "T'oung Pao", 1964, Vol. LI, Livr. 2-3, с. 125-139.
  2. См. Ю.Л.Кроль. Ханьское право и "ассоциативное мышление". - Ш научная конфер. "Общество и государство в Китае". Тез. и докл. М., 1972. Вып. I, с. 70-71.
  3. См. ссылку в примеч. I.
  4. С цифрами, характеризующими ширину дороги, которые были получены нами на основании данных письменной традиции, не совпадают цифры, полученные при замерах улиц во время раскопок ханьской столицы Чаньань в 1961-1962 гг. Согласно Ван Чжун-шу, в Чаньани было 8 больших прямых (явно спланированных) улиц, шедших с севера на юг или с востока на запад, длиной от 5,5 км до 850 м, а большей частью по 3 км. Их стандартная ширина составляла около 45 м. Каждая улица делилась на три продольных полосы, разделенных в свою очередь двумя осушительными канавами, полукруглыми в поперечном сечении, шириной около 90 см и глубиной около 45 см. Центральная полоса, называвшаяся, по Ван Чжун-шу, чи дао, имела примерно 20 м, а обе внешних полосы - по 12 м в ширину. Соответственно городские ворота, к которым вели улицы, имели три прохода: центральный (как и центральная полоса улицы) - для императора и боковые - для простолудинов. См. Wang Zhongshu. *Han Civilization*. New Haven and London. 1982, с. 3 и рис. 8.
  5. См. Хань шу (изд. Ван Сянь-цзя). Пекин, 1959, гл. 51, с. 3807; Ши цзи (изд. Такикава Камэтаро). Пекин, 1955, гл. 6, с. 32, гл. II, с. 8; E. Chavannes. *Les mémoires Historiques de Se-ma*

- Тs'ien. P., 1897. Т. 2, с. 139, 174; Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Пер. с кит. и коммент. Р.В.Вяткина и В.С.Таскина под общей ред. Р.В.Вяткина. М., 1975. Т.2, с. 65,78,249, 349 (примеч. 86), 469 (примеч. 17); D.Bodde. *China's First Unifier*. Leiden, 1938, с. 51, 179; Л.С.Переломов. Империя Цинь - первое централизованное государство в Китае (221-202 гг. до н.э.). М., 1961, с. 155.
6. Заменяем знак хоу ("князь") на уместный здесь графически похожий знак ши ("посланец") из параллельного текста Жу Шуня, см. Хань шу, гл. 72, с. 4625.
  7. См. Хань шу, гл. 51, с. 3807. Ср. Чжан Цзун-сян (ред. Цзяочжэн Сяньфу хуан ту. Шанхай, 1958, гл. 1, с. 7.
  8. См. ссылку в примеч. 6.
  9. См. Хань шу, гл. 45, с. 3642.
  10. См. Ши цзи, гл. 18, с. 107-108; Хань шу, гл. 16, с. 881-882; ср. Chavannes, ук.соч. 1898. Т. 3, с. 139.
  11. См. Хань шу, гл. 45, с. 3641- 3642.
  12. См. там же, гл. 84, с. 4954, 4957.
  13. См. там же, гл. 72, с. 4624-4625; Цянь Хань цзи. Шанхай, 1928, гл. 29, с. 5а.
  14. См. H.H.Dubs. *The History of the Former Han Dynasty* by Pan Ku. Baltimore, 1944. Vol.2, с. 373-374 и примеч. 1.4; 1955. Vol.3, с. 212, примеч. 23.6.
  15. Янь те лунь (изд. Го Мо-жо). Пекин, 1957, гл. 55, с. 98.
  16. См. там же, с. 99, примеч. 127. Данные о применении смертной казни за кражу лошади у нас нет; известен как будто один случай, когда смерть грозила человеку за "кражу быка", см. Чэн Шу-дэ. Цзю чао люй као. Шанхай, 1955, с. 113.

А.С.Мартынов

#### САМОНАЗВАНИЕ СТРАНЫ КАК ПРОБЛЕМА ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИДЕОЛОГИИ В ИМПЕРАТОРСКОМ КИТАЕ

I. По всей видимости, представление о политической территории как о четко ограниченной сфере распространения государственного суверенитета, сфере, соседствующей с многими аналогичными сферами, является плодом сравнительно недавнего времени. Для возникновения подобной концепции необходим был синтез ньютоновского понимания пространства и боденовского учения о суверенитете. Иными словами,

пространство (применительно к политической идеологии - территории) должно было предстать в сознании людей в виде изотропного, гомогенного и неизменного протяжения, характеризующегося отсутствием всякой внутренней структуры и обладающего в качестве своего единственного параметра лишь измерением  $1/2$ , с. 15/. Политическая же власть, низведенная светской трактовкой до уровня высшей администрации и потерявшая свой исключительный характер среди множества себе подобных, должна была признать ограниченность как своих функций, так и своей сферы. Легко понять, что в средние века эти условия отсутствовали почти повсеместно, что, естественно, способствовало возникновению совершенно иных представлений о политической территории, в первую очередь, о территории своей собственной страны. Эти представления создавались при господстве религиозных воззрений, которые касались как природы власти, так и сферы ее распространения. По нашему мнению, чрезвычайно показательными в этом плане являются средневековые китайские политические представления, поскольку они развились в стране с чрезвычайно высоким, можно даже сказать, сакральным статусом государства и исключительно богатыми традициями политической мысли.

2. Китайские политические представления о стране, территории и государственной власти, подобно аналогичным системам воззрений в других местах в эпоху средневековья, формировались в сфере сакральных ценностей и потому не могли не сохранить ее характер. Более того, в силу некоторых структурных особенностей совокупности китайских религиозных воззрений в традиционных политических представлениях императорского Китая сохранились в довольно ясном виде некоторые черты, присущие почти универсально распространенной модели пространства, которой оперировало в древности мифопоэтическое сознание. Мы имеем в виду, прежде всего, сакральность, неравноценность (членимость) и непостоянство пространства, тесно связанного с процессом мироустройства, как и понималась государственная власть в императорском Китае. Сакральность политического пространства наиболее ярко проявлялась в сведении всей государственной территории к одной точке - "шэ цзи", алтарю Земли и Злаков, который стал метонимией и синонимом государства, о чем можно узнать даже по словарю современного китайского языка /1, с. 25/. Подобная филологическая судьба данного святилища объясняется, по-видимому, тем, что оно соединяло в себе два важнейших для процесса мироустройства качества: коммуникацию с высшими силами и начало мироустроительного процесса, который должен был из этой точки развертываться во всех направлениях. С этим же процессом связана и чле-

нимость политического пространства, выражавшаяся в постоянном противопоставлении внешнего и внутреннего (вай - нэй), за которым скрывалась степень близости данной области к сакральному центру, а, следовательно, мера его "устроенности" и политической ценности. От этого свойства политического пространства из глубины веков дошло до нас второе самоназвание Китая, являющееся и поныне его официальным именованием - "Чжун го", то есть "Центральное государство", или "Государство центра", "Государство в центре". Но, пожалуй, наибольшим богатством отличается та группа названий Китая, которая связана с последней, завершающей фазой устройства, что и понятно, поскольку вступление процесса в эту стадию означало окончательную победу и триумф устроительных сил. Поскольку политический процесс рассматривался как тождественный устройению, то, естественно, триумф устройства был и триумфом политическим. Применительно к пространству, а следовательно, и к государственной территории, это означало достижение процессом устройства, развертывающегося из центра вовне, предельных пространственных границ. В связи с чем семантика слов данной группы приобрела интересную особенность: если "шэ цзи" и "Чжун го" означают только Китай, то самоназвания третьей группы совмещают в себе два значения: Китай и мир, тем самым как бы подтверждая на филологическом уровне универалистские претензии Срединной империи. Остановимся несколько подробнее на словах этой группы.

3. Наиболее известным представителем третьей группы названий смело можно считать "Тянь ся" ("Поднебесную"), слово, которое достаточно наглядно воплотило в себе единство значений "страна-мир", поскольку в силу довольно прозрачной внутренней структуры (по значению знаков - "под Небом") имело предельно четкий смысл - "то пространство, которое находится под Небом", "вся поверхность земли", а благодаря употреблению в текстах, вызванному потребностями политической идеологии постулировать тождество между своей страной и миром, приобрело в качестве первого значения наименование своей страны. Всякие попытки внести в понятие "Тянь ся" какие-либо ограничения со ссылками на то, что сами китайцы понимали под "Тянь ся" лишь то, что находится под "их собственным" Небом, а не под чужим, опровергаются наличием целой группы слов, объединенных общим значением "предельное пространство", применяемых в качестве синонимов Китая и мира одновременно, и выражением того же значения иными филологическими средствами. Так, например, обозначение крайних пределов пространства как пространства, накрытого Небом, может быть выражено в политических текстах довольно употребитель-

ним выражением "фу цзай чжи нэй", что на уровне знаков может быть передано как "внутри несения и накрытия", где через свои функции в мироздании обозначены две его главные части: всенакрывающий небосвод и всенесущая на себе земная твердь. Особо следует отметить, что подобные выражения встречаются в текстах, политический характер которых не может быть поставлен под сомнение. Так, в указе (дэ инь) танского императора У-цзуна (841-846) от 844 г., где говорится о сугубо внутривластных проблемах - подавлении волнений в Лучжоу - и где, следовательно, под сферой власти должна подразумеваться государственная территория, находящаяся под прямым и непосредственным управлением императорской администрации, рассуждения об ответственности за политические преступления начинаются следующей декларацией: "Я, император, слышал, что [на всем пространстве, которое] несет земля и покрывает небосвод (фу цзай чжи нэй), те, кто воспротивился [государеву] приказу, должны быть уничтожены лично; [на всем пространстве, которое] освещается солнцем и луной, у тех, кто нарушал устойчивость, родственники должны быть непременно привлечены к ответственности" /5, с. 672/. Как можно видеть, в приведенном императорском указе образ универсального пространства выражен двумя различными способами, но в обоих случаях это универсальное пространство служит для обозначения государственной территории, сферы соблюдения предписаний императорского правительства.

4. "Поднебесная", как мы отметили выше, всего лишь самый употребительный, но отнюдь не единственный образ предельного пространства. Чтобы не быть голословным приведем отрывок из текста стелы известного танского литератора Лю Цзунъюаня (773-819), установленной в горах Тушань: "Только император из рода Ся [смог] совершить великие деяния, утвердить великий престол и установить великое правление. [Он] проявлял заботу о [всех] десяти тысячах государств, принес покой и гармонию во все четыре предела и [проявил свою] грозность и заботливость во [всех] девяти областях" /6, цз 138, с. 28а/. Приведенный выше отрывок из текста стелы интересен тем, что в нем один и тот же, по сути дела, предмет назван тремя различными способами, каждый из которых подчеркивает какой-то один аспект именуемого. Предмет этот - сфера распространения императорской власти, объединяющая в себе значения и территории своей страны и всего обитаемого пространства. Первый образ этой сферы - "вань бан" ("десять тысяч государств") - выражает идею бесконечности через предельное множество, второй - через указание на пределы, третий - через совокупность частей, составляющих це-

лое: Юй разделил пригодные для обитания земли на девять областей и распространил свою заботу и свою грозную власть на все эти девять частей земли. Все эти три способа обозначения сферы распространения императорской власти указывают на возможность разделения образов предельного пространства на три подгруппы, в первой из которых содержится указание на множество, во второй - на пределы, в третьей - на цельность. Политические тексты средневекового Китая позволяют составить длинный список выражений, входящих в каждую из этих подгрупп. "Вань го", "вань бан" ("десять тысяч государств"), "вань фан" ("десять тысяч сторон") - вот наиболее употребительные образы первой подгруппы, "ба бяо", "ба цзи" ("восемь пределов"), "лю хэ" ("шесть направлений") - второй, в третьей же, по нашему мнению, наибольший интерес представляют образы, связанные с водой, на чем есть смысл остановиться несколько подробнее.

5. Излишне, вероятно, уточнять, что среди многочисленных наименований различных аспектов политического и ритуального пространства лишь очень немногие, завоевавшие наибольшую популярность, превратились в самоназвание Китая, основная масса этих выражений так и осталась образами, оттеняющими тот или иной момент системы политических представлений. Но среди них есть такие, которые, если так можно выразиться, подошли к порогу превращения из образов в самоназвания, но этого порога не перешагнули. К подобным выражениям относятся, в первую очередь, "сы хай" (по знакам - "четыре моря") и "хай нэй" (по знакам - "внутри морей"). Приведем примеры. В тексте стелы, составленной по специальному указу танского императора Тай-цзуна (627-649), его ближайший советник Вэй Чжэн так описал заслуги своего повелителя: "Вначале [он] совершил военные подвиги и объединил [пространство между] морями ("хай нэй")" /7, цз. 43, л. 56/. Из императорского указа более позднего, цинского, времени: "Я, император, управляю [пространством между] четырьмя морями ("сы хай"), разделяю земли и устанавливаю границы" /3, цз. 122, л. 3а/. Надо сказать, что выражения этого типа очень рано начали вызывать недоумения: Китай, как это было ясно уже древним, примыкал к морю лишь с одной стороны. В принципе разрешить это затруднение можно двояким путем: либо доказать, что слово "хай" имеет другое значение, либо - что эту страну когда-то действительно окружали моря. Первым путем пошел известный философ Древнего Китая Сюнь-цзы (IV-III в. до н.э.). Он пытался доказать, что слово "хай", кроме основного значения "море", имеет еще дополнительное значение - "темные, варварские области" /4, с. 107-108/. Но можно



предложить и другое объяснение: выражение "четыре моря" пришло не от эмпирической географии, а от модели ритуального пространства, в котором вода часто выступает в качестве антипода "космосу", устроенному пространству, как символ "хаоса", неустроенного пространства. Эти представления столь же универсальны как универсально мифопоэтическое мировоззрение.

В заключение позволим себе некоторый повтор и сформулируем два основных вывода: первый – в основе традиционных китайских политических представлений лежала модель пространства, характерная для мифопоэтического мировоззрения; второй – каждая из трех важнейших особенностей этой модели – ориентация на центр, членимость и предельность – дала самоназвание страны, которыми и являются "шэ цзи" ("алтари Земли и Злаков"), "Чжун го" ("Центральное государство") и "Тянь ся" ("Поднебесная").

- 
1. Китайско-русский словарь. Под ред. Б.Г.Мудрова. М., 1980.
  2. В.Н.Топоров. Первобытные представления о мире. – Очерки истории естественно-научных знаний в древности. М., "Наука", 1982.
  3. Дай Цин ли чао ши лу (Хроника великой Цинской династии по царствованиям). Токио, 1937, раздел "Ши-цзу чао".
  4. Лян Цисюн. Сюнь-цзы цзяньши (Собрание сочинений Сюнь-цзы с комментариями). Пекин, 1956.
  5. Тан да чжао лин цзи (Собрание императорских указов династии Тан). Пекин, 1959.
  6. Ту шу цзи чэн (Полное собрание текстов и изображений). Изд. "Чжунхуашуцзюй", 1934.
  7. Цзинь ши цуй бянь (Собрание надписей на камне и металле), сост. Ван Чан, Ксил., 1805.

Ю.Д.Михайлова

#### ЭВОЛЮЦИЯ ВЗГЛЯДОВ МОТООРИ НОРИНАГА (к вопросу о развитии самосознания мыслителя)

При изучении идей того или иного мыслителя в первую очередь представляется важным проанализировать, под влиянием каких факторов общественной и идейно-политической жизни страны происходило формирование его учения, интересы каких социальных слоев он выражал. Однако не меньшего внимания заслуживает и вопрос о том, в ка-

ком соотношении с представлениями данного мыслителя о самом себе находилось созданное им учение, какое отражение получил в нем собственный внутренний мир мыслителя.

Творческий путь Мотоори Норинага (1730-1801 гг.), главы школы "национальной науки" в Японии, можно разделить на три периода в зависимости от того, какие проблемы привлекали его внимание в то или иное время. В начале своей научной деятельности (1750-е - начало 1760-х гг.) он занимался исследованием японской поэзии и прозы периода Хэйан. В центре внимания Норинага были вопросы предназначения литературы, сущности и природы человека.

Следующие двадцать лет (до середины 1780-х гг.) интерес ученого был сосредоточен на исследовании "Кодзики", филологическом анализе памятника. Мифы и легенды "Кодзики" легли в основу созданного Норинага учения, которое он назвал учением о Древнем Пути. В эти годы из-под пера ученого вышли работы, в которых излагались теоретические положения учения о Древнем Пути: "Наоби-но митама" (Очищающийся дух, 1771), "Кудзубана" (Цветы пуэзарии, 1780) и др.

Последние полтора десятилетия жизни Норинага попытался применить созданную им теорию к решению насущных социально-экономических проблем, а также прилагал усилия к распространению своих идей в стране.

Рассмотрим, как переключение внимания Норинага с одних проблем на другие соотносилось с общественной жизнью Японии XVIII в. и с осознанием мыслителем себя как личности и своего предназначения в жизни. Эта сторона взглядов ученого наиболее четко проявляется в его отношении к конфуцианству.

Впервые с рассуждениями Норинага по данному кругу вопросов мы сталкиваемся в его письмах 1750-х гг., адресованных другу Симицзу Кититаро, являвшемуся сторонником учения Конфуция. В этих письмах Норинага высказал свое отрицательное отношение к конфуцианству, обосновав его следующим образом: "Путь совершенномудрых (т.е. конфуцианство - Ю.М.) учит, как управлять государством и умиротворять народ. Он никоим образом не касается личной жизни человека и того, каким образом получать в ней наслаждение... Этот Путь сам по себе великолепен: в большом масштабе он существует для управления страной, а меньшем - для управления провинцией. Однако я маленький человек (сёдзин). Даже если я тщательно изучу Путь, где же я смогу применить его на практике?"<sup>1</sup> Таким образом, на данном этапе своей жизни Норинага не отвергал учения о Пути совершенномудрых как таковое, но, считая себя "обыкновенным, маленьким человеком", не имеющим ни страны, ни народа, которыми можно управлять, он не при-

знавал конфуцианство как учение, отвечающее его представлениям о себе. Это побуждало его к поискам иной системы ценностей, и такую систему ценностей для себя Норианага нашел в японской литературе периода Хэйан.

В процессе изучения хэйанской литературы и в значительной степени под ее влиянием у Норианага сформировалась концепция "моно-но аварэ", составной частью которой является представление о человеке как существе слабом, эфемерном, способном чувствовать, но не действовать. Характеризуя такого человека, ученый употреблял эпитеты "орока" (глупый), "сидокэнай" (младенческий), "хаканай" (эфемерный). Как известно, понятие "эфемерный" предполагало пассивность субъекта, его беспомощность, зависимость от посторонних сил, будь то законы бытия или чужая воля.<sup>2</sup> Норианага подчеркивал, что человек может лишь выражать свои чувства в литературных произведениях и, таким образом, предоставлять возможность почувствовать их другим. Однако, по мнению ученого, это не означало, что человек имеет право "действовать согласно своим чувствам и желаниям". В жизни он должен руководствоваться принятыми в обществе нравами и обычаями.<sup>3</sup>

Формированию подобных представлений Норианага о человеке способствовал целый ряд факторов. Прежде всего необходимо отметить социальное происхождение ученого. Родом он был из купеческой семьи. Купечество как сословие в период Токугава стояло на низшей ступеньке социальной иерархии японского общества. Поэтому уже в силу одного своего социального происхождения Норианага не мог быть в числе тех, кто правит страной.

Во-вторых, семья Норианага принадлежала к ревностным приверженцам буддийской секты Дзёдо. Для адептов этой секты характерна вера в то, что человек, будучи существом грешным и слабым, должен просить Амида Будду о спасении в Чистой земле (Дзёдо). Другими словами, в амидаизме, в отличие от дзэн-буддизма, спасение достигается благодаря действию "тарики" (буквально "чужой силы") или милосердию Амида Будды. Учение секты Дзёдо, бесспорно, также повлияло на восприятие Норианага себя как существа слабого, беспомощного, находящегося под покровительством всемогущего Амида Будды.

Эти взгляды мыслителя получили дальнейшее развитие во второй период его творческой деятельности, когда в своем учении о Древнем Пути он стал рассматривать такие проблемы, как происхождение мира, роль и место человека в обществе. Будучи не в состоянии объяснить многие явления окружающей природы и общественной жизни, Норианага считал их "загадочными и удивительными проявлениями действий и за-

мыслов богов". При этом мыслитель утверждал, что "действия и замыслы богов" недоступны пониманию ума простого человека. "Ум человека, каким бы мудрым он ни был, - писал Норинага, - мал и ограничен. Он не в состоянии понять то, что лежит за его пределами"<sup>4</sup>. Ученый сравнивал людей с куклами, а богов с кукловодами и говорил, что люди могут действовать лишь в определенных пределах подобно тому, как двигаются ноги и руки куклы. Обыкновенный человек, считал Норинага, не может сам определить, что является правильным в жизни общества, а что нет. Его удел - повиноваться правителю и почитать богов, в первую очередь императора как бога на земле.

Таким образом, в учении Норинага о Древнем пути, так же как и в концепции "моно-но аварэ", человек слаб, эфемерен, его возможности и познавательные способности ограничены. Однако такому человеку уже противостоят боги - всемогущие, всетворящие, опекающие человека, направляющие его действия и жизнь общества в целом. Именно когда у Норинага сформировалось представление о богах как некоей высшей инстанции, покровительствующей человеку, произошло существенное изменение в его сознании и понимании своего предназначения в жизни.

Отныне Норинага считает себя вправе обрушиться с критикой на конфуцианство, но заявляет, что делает это благодаря силе, которую ему дали боги, или знание Древнего Пути. В этом отношении показательна дискуссия между Норинага и конфуцианским ученым Итикава Тадзумаро. Критикуя отношение Норинага к Пути совершенномудрых, Итикава писал: "Тот, кто осуждает Путь совершенномудрых, очевидно считает, что его моральная добродетель выше, чем у них". На что Норинага отвечал: "Считать так глупо. Конфуцианцы всегда остаются под влиянием Пути совершенномудрых и не знают ничего другого, поэтому они не могут обнаружить недостатки этого Пути. Однако, хотя я вовсе и не мудрый человек, я прекрасно вижу недостатки Пути совершенномудрых и этим я, к счастью, обязан духу богов. Я стою на вершине Пути богов. Даже карлик, стоящий на вершине, смотрит сверху вниз на великана!"<sup>5</sup>

Еще яснее видно изменение самосознания Норинага на примере двух его работ "Тама кусигэ" (Драгоценная лакированная шкатулка для гребней, 1786 г.) и "Хихон тама кусигэ" (Секретная драгоценная лакированная шкатулка для гребней, 1787 г.). Они были написаны в то время, когда в стране участились социальные волнения. Товарно-денежные отношения все глубже проникали в поры японской экономики, что ставило многих самураев в финансовую зависимость от купечества и заставляло увеличивать налогообложение крестьян. В свою оче-

редь крестьяне все активнее выступали против возросшего налогового гнета. Усилению их волнений способствовал также ряд крупных стихийных бедствий 1780-х гг.: мощное извержение вулкана на горе Асама в 1783 г., следовавшие одно за другим землетрясения, приводившие к голоду, эпидемиям, человеческим жертвам. В такое время Норианага не смог остаться равнодушным созерцателем жизни. В своих дневниках он регулярно отмечает рост цен на рис, с горечью пишет об увеличивающемся потоке беженцев из пострадавших от стихийных бедствий районов. Именно тогда он и создал "Тама кусигэ" и "Хихон тама кусигэ".

В первой из них Норианага вновь повторил основные положения учения о Древнем Пути, но сделал акцент на том, каким должен быть в его понимании Путь для правителя страны и других лиц, занимающихся управлением государством. В "Хихон тама кусигэ" разрабатывается вопрос о практическом применении учения о Древнем Пути, излагаются взгляды Норианага по современным проблемам, таким как финансовые трудности самурайства, тяжелое положение крестьян, восстания горожан и крестьян и т.д.

Долгое время в научных кругах было принято считать, что Норианага написал эти работы по заказу влиятельного правителя провинции Кии князя Токугава Харусада.<sup>6</sup> Однако благодаря последним исследованиям японского ученого Скубо Тадаси,<sup>7</sup> занимавшегося изучением обнаруженных недавно писем Норианага и черновых набросков к "Тама кусигэ", стал более ясен процесс создания этих двух работ. В 1787 г. правитель провинции Кии обратился "ко всем в своих владениях" с просьбой высказать мнение по вопросам управления. По совету одного из учеников Норианага написал "Хихон тама кусигэ", приложил написанную годом раньше "Тама кусигэ" и преподнес их Токугава Харусада. Очевидно, что Норианага сам чувствовал себя способным высказать свои взгляды относительно управления государством одному из тех, кто находился у власти. Важно отметить, что теперь Норианага характеризовал свою позицию как позицию ученого, задача которого состоит в исследовании и распространении учения о Древнем Пути: "Осуществлять Путь обязан правитель. Ученые со своей стороны должны мысленно исследовать Путь... Они должны показать другим людям значение Древнего Пути и изложить его в книгах."<sup>8</sup> Действительно, Норианага стал много ездить по стране, выступал с лекциями, в которых пропагандировал свое учение. Особенно ученый стремился распространить его среди придворной знати Киото, в окружении императора.

Таким образом, на раннем этапе своей деятельности Норианага отвергал конфуцианство как учение, неприемлемое для "обыкновенного

человека" и, следовательно, для него лично, и в поисках средства самодовольствования стремился к познанию внутреннего мира человека через литературу. Тридцать лет спустя мыслитель создал свое собственное учение о Древнем Пути, противопоставив его конфуцианству. Под влиянием бурной действительности он пришел к убеждению, что его учение должно иметь социальный выход. В соответствии с этим представления Норианага о себе как маленьком, слабом человеке, способном лишь выражать свои чувства в литературе, изменились до осознания им своего положения как ученого, являющегося духовным наставником правителя. Таковы в сущности были сложившиеся в течение веков в Китае и Японии представления о предназначении ученого-конфуцианца. И эта культурная традиция не могла не оказать своего влияния на Норианага, как бы резко он ни критиковал конфуцианство.

---

1. Мотоори Норианага—о сёкансю (Собрание писем Мотоори Норианага), ред. Окуяма Усити. Токио, 1933, с. 4. Цит. по: Matsumoto Shigeru, Motoori Norinaga, Cambridge, 1970, с. 36, 39.
2. В.Н.Горегляд. Дневники и эссе в японской литературе X—XIII вв. М., 1975, с. 179.
3. Мотоори Норианага. Дзэнсю (Полное собрание сочинений). Т. 4. Токио, 1976, с. 38.
4. Мотоори Норианага. Дзэнсю. Т.5. Токио, 1927, с. 460.
5. Там же, с. 502.
6. Основоположником этой точки зрения является крупнейший авторитет в области изучения идей Норианага японский ученый Мураока Цунэцугу. Напр., см.: Мураока Цунэцугу. Мотоори Норианага. Токио, 1939.
7. Окубо Тадаси. "Тама кусигэ" — но кайдай (Объяснение названия "Тама кусигэ"), в Мотоори Норианага. Дзэнсю. Т.8. Токио, 1973. с. 35—41.
8. Мотоори Норианага. Дзэнсю. Т.8. Токио, 1927, с. 41.

М.И.Никитина

## ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУР И ПРОБЛЕМА СУБСТРАТА

(по данным корейского мифа и ритуала)

В дальневосточной культуре (имеется в виду Китай и его периферия), в отличие от культуры индоевропейской, не сохранилось текстов, подобных греческим "Илиаде" и "Одиссее", индийским "Рамаяне" и "Махабхарате" или текстам того же типа, но меньшего объема

(скандинавский мифологический и героический эпос и др.), сложившихся в устной традиции и несущих в основе своей ритуально-мифологическое ядро, то есть текстов недискретных (по терминологии, предложенной Ю.М.Лотманом и Э.Г.Минц<sup>1</sup>). В дальневосточном культурном регионе на сопоставимых этапах развития проблемы описания мира, сбора информации о мире, ее хранения и передачи решались прежде всего за счет зрительного знака,<sup>2</sup> высшим развитием которого в данной культуре был иероглифический текст (с которым связывалось также и специфическое воздействие на мир<sup>3</sup>). Главным образом это были исторические сочинения различного типа, тексты, связанные с гаданием, описания ритуала, за которым не прослеживается миф. Дальневосточная культура сохранила преимущественно тексты дискретного типа.

В непосредственной связи с типом и характеристикой текста находится степень сохранности в данном культурном регионе мифологии, порождающая не только проблему изученности-неизученности соответствующего слоя представлений, но и (как крайний вариант) постановку вопроса: а была ли вообще свойственна данной культуре мифология в сопоставимом с индоевропейской виде? То есть для дальневосточной культуры, несмотря на работы европейских, китайских и др. исследователей (А.Масперо, Б.Карлгрен, М.Гране, Д.Боддэ, С.Аллен, Ыань Кэ, В.Л.Рифтин и др.), актуальной является проблема реконструкции мифопоэтических систем, отдельных мифов, мифологических циклов.

История сложения основного фонда текстов в Корее была типологически такой же, как в Китае: то есть не сохранилось мифологических текстов, подобных индоевропейским. Состояние изученности корейской мифологии много хуже, чем китайской. Перед корееведением применительно к слою мифологических представлений стоят те же задачи: реконструкция мифов и мифологических циклов, мифологических систем. Как нам удалось установить, в качестве наиболее перспективного материала для реконструкции мифологии на Корейском полуострове выступает "система облика". Эта система воззрений на мир выполняла функции государственной идеологии в ранне-феодальном государстве Объединенное Силла (УП-Х вв.) - первом едином корейском государстве, подчинившем весь полуостров. Она не была отражена в специальных трактатах, не имела письменного канона, но кодировалась в ритуале, в процедуре которого основным звеном являлось сочинение поэтического текста (хянга). Эта система была мифопоэтической по своему характеру.<sup>4</sup> Важнейшими ее элементами являются солярные мифы, которые нигде не выступают как мифы-нарративы, а

только - в отраженном в ритуале виде.

Основной миф - миф о Женщине-Солнце и ее родителях. Персонажи мифа: Черепаха-Гора-Остров, Змей/Дракон, Женщина-Солнце, Муж Женщины-Солнца. Операции: Черепаха и Змей живут в море, зачинают Дочь-Солнце. Черепаха выплевывает ее, взрастив в своей голове в качестве "предмета" (горсть земли, жемчужина, красная яшма, цветок и т.д.) Змей вымогает предмет и "донашивает" его в поясе. Пара Черепаха + Змей на дороге встречают юношу, который, угрожая Змею/Дракону смертью, отбирает у него "предмет" и приносит в свой дом. Здесь предмет превращается в красавицу девушку, которая становится женой юноши. Муж без причины оскорбляет жену, занятую приготовлением пищи, ткачеством и т.д. Жена покидает дом мужа и уходит в море, возвращаясь в лоно-рот матери - Черепахи-Горы-Острова. (И так - каждый день, и - каждый год.)<sup>5</sup>

"Система облика" подразумевала в числе прочих световую ипостась облика социально значимого лица, прежде всего, естественно, государя. В связи с чем весной проводился ритуал "венчания" государя с Женщиной-Солнцем, где государь играл роль Мужа. Мать-Черепаху в ритуале могли представлять гора, скала, мост, корова и т.д. Роль Отца-Змея выполнял жрец (старец в одежде нищего или молодой монах), ритуально значимым атрибутом которого был пояс, меч, посох и т.д. За счет ритуала государь приобщался к Солнцу с тем, чтобы помочь ему нормально "прожить свою жизнь" и тем самым обеспечить порядок в мире (урожай, социальная стабильность и др.). Такого типа ритуал проводился по отношению к любому социально значимому лицу - губернатору, главе уезда, волости и др. (календарно и по случаю прибытия на должность).

По-видимому, в период укрепления власти первых государей Объединенного Силла был создан (? изначально существовал) вариант мифа, предусматривающий рождение младенца мужского пола в качестве "предмета" - ростка бамбука, железной палки и пр. С этим вариантом мифа было связано создание каменных надгробий у могил государей Объединенного Силла (а в период Корё, т.е. в X-XIV вв., - могил настоятелей буддийских монастырей) в виде черепахи и стелы на ее спине, увенчаной драконом; перенесение останков основателя Силла на гору Тхохамсан (букв.: Гора, которая то выплевывает, то берет в рот), центральное святилище Силла около столицы - Кёнджу; устройство погребений государей на островах-скалах в море недалеко от Кёнджу и т.д.

Второй солярный миф - миф о Стрелке-Солнце и двух хозяевах Стихий. Персонажи мифа: Стрелок-Солнце, Лис (Земля-Гора) и Змей/



Дракон (Вода). Операции: между хозяевами Стихий вспыхивает вражда, в результате чего нарушается порядок в космосе. Жертва агрессии обращается за помощью к Стрелку, который убивает агрессора, за что получает в награду дочь обиженного хозяина Стихии. Воцаряется мир, который вскоре нарушается другим хозяином Стихии и т.д. Считалось, что если агрессором выступает Змей, может наступить засуха, если Лис – шторм на море и т.д.<sup>6</sup>

"Система облика" предусматривала активное отношение социально старшего к космической и социальной гармонии (его облик полагался тождественным социуму и космосу). Отсюда ритуал, в котором воссоздавался этот миф, включался в общую ритуальную государственную систему (система облика) в качестве особой разновидности ритуала – изгнания врага. Государь выполнял в нем функции Стрелка–Солнца. Он олицетворял Солнце. Укрощая "вышедшую из нормы" стихию (например, уничтожая "лишнее" солнце во время засухи), он восстанавливал порядок в мире. Ритуал проводился ранним летом, Подобного типа ритуал имел место также в связи с поездками морем корейских послов к китайскому двору.

Наличие ритуалов различных видов, в которых воссоздавались указанные солярные мифы (особенно разнообразно представлен миф о Женщине–Солнце и ее родителях, который буквально пронизывает корейскую культуру), позволяет говорить о том, что в дописьменной традиции миф–нарратив существовал, но бытовал уже на ранних этапах корейской истории только как миф–ритуал и в письменной традиции не сохранился.

Обычно при рассмотрении вопроса о культурных взаимодействиях применительно к древней Корее учитывается ее географическое положение и та культурно–историческая ситуация, которая сложилась на Дальнем Востоке в первом тысячелетии н.э. Корея выполняла функции канала культуры, соединявшего континент с Японскими островами, по которому волны индийских, центрально–азиатских влияний докатывались до Японии. Находясь в сфере влияния китайской цивилизации, являясь вассалом Китая (хотя во многом и номинальным), Корея испытывала прежде всего китайское влияние, получая информацию о мире в основном в китайской интерпретации. И вопрос о взаимоотношении двух культур, естественно, ставится как вопрос о сохранении самобытности культуры страны в условиях постоянного (не только культурного) давления со стороны могущественного соседа. Это – известная постановка вопроса.

Решение проблемы реконструкции "основного" корейского мифа – мифа о Женщине–Солнце и ее родителях позволяет выявить совершенно

иную культурную общность. Общность древней Кореи, с одной стороны, с Японией (о чем свидетельствует мифологический материал в "Кодзика" и других ранних памятниках) и Океанией (сходство ритуалов, связанных с инициацией, погребением, вызыванием солнца и т.д.). С другой стороны, можно ставить вопрос об общности Кореи с Китаем (об этом свидетельствует материал, приведенный в книге Б.Л.Рифтина "От мифа к роману",<sup>7</sup> касающийся ритуала, облика жреца, погребального культа эпохи Хань и в связи с этим изображений Фу-си и Ню-ва и т.д., материал ак. В.М.Алексеева по народной китайской картине и народным верованиям, художественные и другие китайские тексты), а также - об общности с северными и северо-западными окраинами Китая, о чем говорят надгробия в виде черепахи и стелы с драконом на ней на территории Туркского каганата и Монголии, датируемые VI-XIV вв. В эту общность входит Вьетнам (ср. легенду о черепахе, дарующей меч государю, мифологические и эпические представления эдэ и др.) и страны Индо-Китая. В результате учета указанных сходств вырисовывается неожиданная география достаточно широкой мифологической общности, которая подтверждается на иных материалах в трудах ряда этнографов и археологов.<sup>8</sup>

Реконструировав "основной" корейский миф, мы можем проследить взаимоотношения местного мифологического субстрата и буддизма в пределах корейской культуры периода Объединенного Силла и позже. Первая волна буддизма (III-IY вв.) при отсутствии достаточных историко-культурных предпосылок для его восприятия не оставила заметных следов в корейской культуре. Вторая же (VI-VII вв.), напротив, была весьма значительной по своим последствиям. Корейская культура к этому времени смогла вести "диалог ученика с учителем" (создание единого государства и собственной единой системы воззрений на мир). Приход буддизма оживил мифологические составляющие "системы облика", особенно - миф о Женщине-Солнце и ее родителях. Шло активное наложение культов будд и бодхисаттв на местные культы, связанные с "основным" солярным мифом: Черепаха-Гора - Авалокитешвара, Женщина-Солнце - Майтрея, мужское светоносное божество - Ами-таба и т.д.<sup>9</sup> Наложение буддийских персонажей на персонажей местного солярного мифа происходило с учетом общности их функций и атрибутов. Культ буддийских божеств воспринимался для создания буддийской ритуальной параллели, особого ритуального воплощения местного мифа, позволявшего "выигрышно" представить его персонажей в антропоморфном воплощении. Восприятие буддизма в Корее находится параллели в Японии<sup>10</sup> и Тибете.<sup>11</sup>

Реконструкция "основного" корейского мифа и рассмотрение его

взаимоотношений с буддизмом позволяет выявить характерные черты этого процесса - процесса взаимоотношения различных слоев культуры внутри страны. Сопоставление корейских данных с данными восточнославянскими (ср. работы В.Н.Топорова, В.В.Иванова, Б.А.Успенского<sup>12</sup>) позволяет говорить об определенном сходстве во взаимоотношениях местного мифологического субстрата и пришедшей мировой религии и позволяет провести параллель: буддизм - "основной" корейский миф, христианство - восточнославянские языческие представления.

-----

1. Ю.М.Лотман, З.Г.Минц. Литература и мифология. - Уч.зап.Тартуского государственного университета. Вып. 546. "Труды по знаковым системам". Из. Тарту, 1981.
2. О проблеме зрительного знака в корейской культуре см. М.И.Никитина. К вопросу о роли зрительного знака (заметки об этимологии древнекорейских имен и географических названий в памятниках XI-XIII вв.). - НАА. 1973, № 5; М.И.Никитина. Заметки о зрительном знаке в корейской культуре. Графические слова "керим" и "санхва". - III и ПИКНВ, XI/П, М., 1975.
3. О роли письменного текста в культуре стран Дальнего Востока, выполнявшего функции, близкие функциям шаманского зеркала, см.: М.И.Никитина. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. М., 1982. (Далее: Никитина).
4. О "системе облика" подробно см.: Никитина, с. 15-179 и др.
5. О мифе о Женщине-Солнце и ее родителях в связи с его реконструкцией и бытованием см.: Никитина, с. 91-176 и сл.
6. О мифе о Стрелке-Солнце в связи с реконструкцией ритуала и мифа см.: Никитина, с. 181-231.
7. Б.Л.Рифтин. От мифа к роману. Эволюция изображения персонажа в китайской литературе. М., 1979.
8. Я.В.Чеснов. Историческая этнография стран Индокитая. М., 1976; С.А.Арутюнов, И.И.Крупник, М.А.Членов. "Китовая аллея" - древнеэскимосский культовый памятник на острове Иттыгран. - СЭ. 1979, № 4; Э.В.Шавкунов. Культура чжурчженей-удиге и проблема происхождения тунгусоязычных народов Дальнего Востока. Докт.дисс. Владивосток, 1982.
9. О Черепаше-Горе, порождающей мужское светоносное божество-Амитабу, см.: Никитина, с. 165-168, 306-308; о тех же персонажах, а также о Женщине-Солнце - Майтрейе см.: М.И.Никитина. Об интерпретации одной буддийской легенды из "Самгук юса" (в печати).
10. Ср. наложение культа будды Вайрочаны на культ богини солнца Аматэрасу. См.: Н.А.Виноградова. Скульптура Японии. III-XIV вв.

М., 1981, с. 119-120.

11. Ср. наложение культа бодхисаттвы Авалокитешвары на местный культ обезьяны. См.: Е.Д.Огнева. Тибетская мифология. - Мифы народов мира. Энциклопедия (в двух томах). Т.2. М., 1982. с. 510-511.
12. В.В.Иванов, В.Н.Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974; Б.А.Успенский. Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.

Ю.А.Петросян

### АХМЕД САИБ - МЛАДОТУРЕЦКИЙ ИСТОРИК И ПУБЛИЦИСТ

Среди турецких историков конца XIX - начала XX вв. выделяется Ахмед Саиб (1859-1920). Выходец с Кавказа, образование получил в России в военных училищах. Службу в турецкой армии начал с чина капитана, долгое время был адъютантом турецкого чрезвычайного комиссара в Египте Гази Ахмет Мухтар-паши. В конце XIX в. оставил военную службу, занявшись исключительно литературным трудом. Активно участвовал в младотурецком движении. После революции 1908 г. Ахмед Саиб продолжал свою литературную деятельность, преподавал русский язык в Стамбульском университете.<sup>1</sup>

Деятельность и творчество Ахмеда Саиба интересны в двух планах - как важный этап в развитии турецкой историографии и как заметное явление в турецкой публицистике. Обе эти стороны литературной деятельности Ахмеда Саиба были тесно связаны между собой. Эта связь определялась идейными позициями автора, игравшего видную роль в борьбе младотурок против режима "эюлма" Абдул-Хамида II.

Ахмед Саиб, оставив военную службу, посвятил себя публицистике и истории. Первоначальные результаты его работы нашли отражение на страницах газеты "Санджак" ("Знамя"), которую Ахмед Саиб издавал в Каире в 1899-1907 гг. (с перерывами). Здесь были напечатаны разделы из первого исторического сочинения Ахмеда Саиба "События периода правления султана Абдул Азиза", которое было опубликовано отдельной книгой в 1902 г.<sup>2</sup> На страницах газеты "Санджак" Ахмед Саиб публиковал статьи в защиту конституционного строя и парламентарного правления, а также статьи на международные темы, в частности по восточному вопросу. Политическое кредо газеты и ее издателя было очевидно антиабсолютистским. Ахмед Саиб стоял на общих для

всех ячеек и групп младотурецкой эмиграции позициях борьбы с режимом "эволюма" султана Абдул-Хамида II. До парижского конгресса младотурок в 1902 г. Ахмед Саиб и его газета были вне группировок, а после конгресса Ахмед Саиб примкнул к централистски настроенной группе Ахмеда Ризы.<sup>3</sup> Некоторое время Ахмед Саиб был представителем парижской группы Ахмеда Ризы в Каире. В качестве "директора каирского бюро" группы он наблюдал за перепечаткой и распространением одной из самых значительных газет младотурок "Шура-и уммет" ("Совет общины"). С конца 1905 г. Ахмед Саиб отошел от группы Ахмеда Ризы, возобновив издание своей газеты "Санджак". Правда, ее девиз - "сторонница конституционного управления и всеобщих реформ в Османской империи" - полностью совпадал с девизом "Шура-и уммет".<sup>4</sup>

В 1902-1908 гг. Ахмед Саиб весьма интенсивно работал как историк. Вслед за первой книгой<sup>5</sup> вышла его работа "История султана Мурада V (опубликована примерно в 1904-1906 гг.),<sup>6</sup> а также книга "Начальный период правления султана Абдул-Хамида" (1908).<sup>8</sup> Все три книги были как бы частями одной большой работы, объединенной не только хронологическими рамками. По сути дела это были книги о борьбе за конституционные преобразования в Османской империи. Именно они составляли главное содержание рассказа о политических событиях 1861-1878 гг.

Книги эти резко отличались от работ турецких историков той поры. Прежде всего, они были написаны автором - сторонником и защитником конституционных принципов. Написанные и изданные в эмиграции, эти книги были политическим оружием младотурок, в них историческая наука выступала в качестве средства борьбы политической оппозиции султанскому абсолютизму. Необычна была и форма книг, точнее авторская манера изложения, близкая к европейским историческим сочинениям. От традиционной турецкой историографии книги Ахмеда Саиба отличали и простота языка и стиля, открытая эмоциональность автора.

Его исторические сочинения отличала публицистичность. Все эти книги были в Турции того времени запретными, попадали в страну только нелегальными путями. Они были прямым вызовом режиму эволюма, их содержание было направлено против Абдул-Хамида II. Во всех трех книгах автор не скрывает своих симпатий к конституционалистам, особенно к их лидеру Мидхату-паше, который к этому времени уже был осужден и убит по указке Абдул-Хамида. Имя его было знаменем борцов с абдулхамидовской деспотией, одного упоминания имени Мидхата было достаточно, чтобы лишиться жизни по доносу шпионов султана.

Особенно ощутим обличительный антихамидовский пафос сочинений

Ахмеда Саиба, их острая публицистичность в последней книге его своеобразной трилогии. Знакомя читателя с событиями начала царствования Абдул-Хамида II, автор очень эмоционален в рассказе о борьбе за провозглашение конституции и деятельности первого парламента. Книга восхваляла конституционалистов и их лидера Мидхата, разоблачала коварство султана, который пошел на уступки конституционалистам только из-за внешнеполитической ситуации.<sup>8</sup> Ахмед Саиб прямо писал, что дав согласие на провозглашение конституции, Абдул-Хамид II через несколько дней после этого стал действовать в совершенно противоположном конституции духе.<sup>9</sup> Излагая обстоятельства отстранения Мидхата от власти и его высылки из страны, Ахмед Саиб отмечал, что именно в эти дни впервые проявилась присущая в течение 30 лет режиму Абдул-Хамида шпиономания и начала действовать султанская тайная полиция.<sup>10</sup> Как видно, книга была действительно обличительной. Не случайно сам автор называл ее не историческим сочинением, а рисале,<sup>11</sup> как бы подчеркивая острополитическое, публицистическое звучание своего труда.

Книга Ахмеда Саиба, посвященная начальному периоду царствования Абдул-Хамида II, была для своего времени и важным пропагандистским аргументом в пользу возможности и целесообразности установления в Османской империи парламентарного режима. Это была публикация, в которой проблемы конституции и парламентаризма применительно к Турции рассматривались не теоретически, а на опыте 1877-1878 гг. Ахмед Саиб представлял первый турецкий парламент как орган, способный активно участвовать в государственных делах и даже критиковать действия правительства.<sup>12</sup> Этот раздел книги также содействовал пропагандистским усилиям младотурок, борющихся за восстановление конституции и созыв парламента. В предисловии к этой книге Ахмед Саиб отмечал, что в начале правления Абдул-Хамида II произошли важные события и перемены в способе управления империей, но потом установился тиранический режим нынешнего правителя, который принес стране всяческий урон и ущерб.<sup>13</sup>

В 1901 г. Ахмед Саиб выступил в печати с произведением другого характера - явно публицистическим. Он опубликовал в Каире брошюру "Путеводитель революции",<sup>14</sup> в которой, окидывая взглядом османскую историю, утверждал, что причины тех недостатков, которые характерны для положения Османской империи в этот период, нельзя видеть в религии ислама или неспособности турок к прогрессу, как это принято считать в Европе. Публицистический пафос сочинения Ахмеда Саиба, как пишет сам автор, состоит в выявлении "истинных зол, присущих нынешнему управлению Османской империей".<sup>15</sup> Автор

обращался в этих поисках, прежде всего, к положению в царствовавшей османской династии, выделяя вопрос о воспитании и образовании наследных принцев. Крайне неудовлетворительная постановка этого дела представлялась ему очевидным злом для государственных дел,<sup>16</sup> ибо будущим правителям для выполнения их функций нужно хорошо разбираться в положении страны и ее проблемах.<sup>17</sup> Ахмед Саиб посвятил специальный раздел своей брошюры и роли султанов, правивших в XIX в. Автор в этих разделах – о роли принцев и монархов – явно был склонен преувеличивать личные качества правителей в управлении государством. Он утверждал, что даже при системе "абсолютистского правления" государство может процветать, а подданные будут жить в счастье и благополучии, если правитель обладает честью, достоинством и личными добродетелями.<sup>18</sup> Такая позиция автора явно была продиктована общим тезисом младотурецкой пропаганды о том, что главное зло для страны – пороки личности султана Абдул-Хамида. Целый раздел брошюры автор посвятил принципам наследования трона в османской династии, отмечая, что положение таково, что на трон вступают люди, "не получившие приличествующего суверенам нравственного воспитания и не воспитанные должным образом".<sup>19</sup> И все же Ахмед Саиб подводил далее читателя к мысли о том, что не все сводится к личности султана. Он прямо писал, что "истинные причины существующих бедствий следует искать в существующем способе управления более, чем в особенностях падишахов".<sup>20</sup> Специальный раздел автор посвятил правам нации и суверена.<sup>21</sup> Ахмед Саиб утверждал идею ответственности суверена перед нацией. Всякий государь, – по его словам, – "лицо, уполномоченное нацией для ведения государственных дел".<sup>22</sup> Говоря о министрах султана, автор подчеркивал значение их ответственности и компетентности в государственных делах. Образцом подобного рода он представлял читателю вдохновителя таъзиматских реформ Мустафу Решид-пашу и лидера борьбы за первую турецкую конституцию Мидхата-пашу.<sup>23</sup> В заключительных разделах брошюры автор доказывал, что главным средством преобразования страны, устранения существующих зол и обеспечения благополучия нации и государства является переход к конституционному способу управления.<sup>24</sup> Автор всячески пропагандировал идею созыва парламента из представителей подданных султана всех национальностей и религий. Он представлял парламент как важнейшее средство обеспечения прогресса в государственных делах.<sup>25</sup>

Творчество Ахмеда Саиба как по его проблематике, так и по форме, представляло заметное явление в турецкой историографии и публицистике. Его исторические сочинения были у истоков современной

турецкой исторической науки, которая после младотурецкой революции сделала свои первые шаги (первое "Турецкое историческое общество" и его журнал). Книги Ахмеда Саиба сохраняют и в наши дни значение для исследователей истории Османской империи 60-70-х гг. XIX века. Он стал одним из первых турецких историков, соединивших в своем творчестве задачи и методы исторического исследования и публицистики.

- 
1. Библиографические сведения об Ахмеди Саибе см. A.Gövna. *Türk meşhurları ansiklopedisi*. İstanbul, 1946.
  2. А.Д.Желтяков. Печать в общественно-политической и культурной жизни Турции (1729-1908). М., 1972, с. 274.
  3. См. об этом: Ю.А.Петросян. Младотурецкое движение (вторая половина XIX - начало XX вв.). М., 1971, с. 205-210.
  4. А.Д.Желтяков, ук.соч., с. 274, 276-282.
  5. Ahmed Saib. *Vaka-i sultan Abdülaziz*, *Misir-el-Kahire*, 1320 (араб. шрифт).
  6. Ahmed Saib. *Tarih-i sultan Murad Hamis*. *Misir-el-Kahire*, [б.г.] (араб. шрифт).
  7. Ahmed Saib. *Abdülhamidin evail sultanati*. *Misir*, 1326 (араб. шрифт).
  8. Там же, с. 18-22, 28-33, 43-58.
  9. Там же, с. 63.
  10. Там же, с. 101.
  11. Там же, с. 2.
  12. Там же, с. 116-130, 146-151.
  13. Там же, с. 2.
  14. Ahmed Saib. *Rehnüma-i inkilâp*, *Misir*, 1318 (араб. шрифт).
  15. Там же, с. 10-11.
  16. Там же, с. 19.
  17. Там же, с. 12.
  18. Там же, с. 13.
  19. Там же, с. 44.
  20. Там же, с. 60.
  21. Там же, с. 50-59.
  22. Там же, с. 72-73.
  23. Там же, с. 31-41.
  24. Там же, с. 60.
  25. Там же, с. 68-71.



## О СЮЙ ВЭЙХУНЕ КАК ПЕДАГОГЕ

Значительное место в культурной жизни Китая XX в. принадлежит художнику Сюй Вэйхуну (1895-1953).

К началу 1940-х гг. Сюй Вэйхун – известный в стране и за рубежом живописец и общественный деятель. В 1940-е гг. он создает картины, которые быстро находят своего зрителя и почитателя. Все деньги, вырученные от продажи произведений, художник жертвует в фонд помощи обездоленным соотечественникам, пострадавшим от японской оккупации.

В 1942 г. Сюй Вэйхун начинает работать в Центральном университете Чунцина в должности профессора. Примечательна его деятельность как преподавателя.

В то время в Чунцине была организована "Всекитайская выставка художников-графиков по дереву" из освобожденных районов. Были представлены реалистические работы прогрессивных художников. Вэйхун одним из первых откликнулся на нее в прессе и дал ей высокую оценку – это тоже значительное свидетельство мировоззренческих концепций человека.

"15 октября 31 года после образования республики (1942 г. – Т.П.) после обеда – в 3 часа дня – я обнаружил выдающийся талант среди китайских художников. Это крупный художник из рядов китайских коммунистов – Гу Юань. Я хочу поздравить [всех] с тем, что в китайской новой графике, которой менее 20 лет, родилась такая звезда. Гу Юань – один из тех, кто может участвовать на всемирных выставках. Он обязательно завоюет славу в Китае".<sup>1</sup> Сюй Вэйхун неоднократно подчеркивал, что искусство нового Китая может развиваться лишь в условиях революционных социальных изменений.<sup>2</sup> Воплощение политических, этических и эстетических идеалов находит выражение в произведениях художника той поры.

Одной из интересных композиций была картина "Львы". Монументальные образы, созданные Сюй Вэйхуном, как бы утверждали силу и мощь народного Китая, силу, которая дается объединением нации против врага.

В пейзажах этой поры проявляется полностью умение мастера передать бесхитростную красоту родного края, состояние природы в зависимости от времени суток, от погоды. Пейзажи свидетельствуют о зрелости художника. Можно почувствовать любовь художника к Отчизне, его восторг или грусть.

Также интересны живописные портреты соратников и друзей художника, членов его семьи, работы в жанре цветов и птиц, изображения коней. В них можно ощутить уверенность в живописной манере Бэйхуна, его убежденность в выборе тем и воплощении идей.

Творчески насыщенная жизнь Сюй Бэйхуна в начале 40-х гг. не исчерпывалась созданием живописных произведений.

Большое значение придавал Сюй Бэйхун воспитанию подрастающего поколения художников. Он отдавал много сил преподаванию в Центральном университете. Сам в юности много бедствовавший, скитавшийся, страдавший от невозможности получить художественное образование на родине, он все тепло своей души отдавал молодежи, искренне сочувствуя бедным молодым людям и помогая им.

В молодежи он видел будущее своей страны, будущее искусства и культуры свободного Китая. Поэтому он использовал каждую возможность для поощрения творчески одаренных молодых людей. Так, еще в 1929 г., создав по официальному заказу в провинции Фуцзянь роспись, он настоял, чтобы его денежное вознаграждение было использовано (с привлечением государственных дотаций) для отправки двух молодых художников на учебу за границу. Его усилия увенчались успехом, и двое юношей — Лю Сыбо (живописец) и скульптор Ван Линьши были посланы во Францию и вернулись затем, обогащенные опытом европейского искусства.

Кроме преподавания в живописных классах и лекций, участия в работе Общества китайско-советской дружбы, Сюй борется против гоминьдановского режима, его политики, за образование демократического китайского правительства с участием коммунистов. В 1945 г., например, он подписывает известное антигоминьдановское воззвание прогрессивных деятелей искусства Чунцина. Патриотические, прогрессивные действия художника вызывают усиление травли и преследований со стороны чанкайшистского правительства.

В 1946 г. Сюй Бэйхун становится ректором Пекинского художественного училища (Институт живописи).

После знакомства с искусством стран Западной Европы и Советского Союза, с постановкой обучения художественным специальностям, с учебными программами, Сюй Бэйхун воскликнул: "Какой упадок в китайской живописной учебной школе!"<sup>3</sup>

В программе, разработанной Сюй Бэйхуном, указывалось, что личный опыт художника, необходимость учиться у самой жизни — самое главное. Это изучение действительности, наблюдение окружающего мира, работа на пленере, с натуры, поездки по стране.

Всю свою творческую жизнь Сюй боролся против застоя, замк-

нутости в искусстве, против бездумного повторения старых традиций и старых образцов, против механического копирования древней живописи. Он считал необходимым творчески подходить к живописному наследию Китая, к достижению культуры других стран.

"Рисуя одежды, нелегко передать через движение складок своеобразие весны, неповторимость лета. Также и при работе над лицом – стоит добавить какой-то незначительный мазок у носа, и вместо того, чтобы улыбнуться, мальчик превращается в старичка, или кажется, чуть-чуть прибавишь седины в брови, и перед нами уже не почтенное лицо, а шут из балагана".<sup>4</sup>

И если в процессе обучения профессором запрещалось слепое подражание средневековому методу, то основой основ для профессиональной творческой зрелости считалось знание и сознательное применение древнекитайского живописного опыта. Сюй Бэйхун отстаивал разумную преемственность традиций, необходимость изучения классического художественного наследия, а также изначальные в истории живописи Китая теоретические разработки формальных технических приемов и смысловых обобщений.

Рисунку придавалось огромное значение.

Задачи, которые ставились перед студентом, включали вопросы передачи формы, построения перспективы, решения тональных отношений. Ежедневная работа с натуры способствовала изучению анатомии человека, хотя анатомия была и самостоятельным предметом. Разработаны были стадии работы над рисунком, рисование по памяти и по представлению, на пленере.

Сюй Бэйхун требовал от студентов, чтобы создавались эскизы перед тем, как начинали создавать завершённое программное произведение.

Он считал необходимым анализировать каждое произведение в группе, силами студенческой группы и с привлечением преподавателей на просмотрах.

Чувственный контакт с жизнью – одно из необходимых условий; умение отобразить, критически подойти к воспринимаемому – другой фактор при создании произведений. Это – составные части творческого метода, где доминирует в первую очередь образное выражение, воплощение идеи, которая и определяет художественный способ выражения. Сюй Бэйхун был нетерпим к тем, кто работал в "башне из слоеной кости", и творил то, чего нет в мире чувственном и физически ощущаемом. Отсюда – неприятие лишь копирования как одного из основных предметов в методике обучения живописи, уходящей корнями в глубь веков – к первым живописным школам VII–XIII вв.

Сюй считал, что одним из путей совершенствования мастерства молодых художников является командировка в Западную Европу. И он всячески содействовал тому, чтобы студенты-китайцы, работающие маслом, и скульпторы были посланы государством на обучение или стажировку за границу.

Сюй Бэйхуна как воспитателя отличало чувство глубокой ответственности за судьбу молодежи. Переписываясь со многими, подчас незнакомыми людьми, посещая воспитанников, отвечая на обильную корреспонденцию, Сюй Бэйхун неустанно пропагандировал свои идеалы, идеалы реалистического искусства. Так, например, в 1947 г. Сюй Бэйхун в письме к Лю Бошу - ученику экспериментальной школы города Нанчана (провинция Цзянси) изложил свое отношение к труду, копированию, жизненному опыту. Он писал: "Младший брат Бошу! Твое письмо и работы очень меня тронули. У меня много учеников, однако иметь маленького ученика за несколько тысяч ли - это весьма приятно для меня.

Учиться рисовать лучше по принципу: "Творить, опираясь на учителя". Например, если пишешь лошадь, то лошадь - твой учитель. Если рисуешь курицу, то курица - твой учитель.

Самое главное - это тщательно наблюдать дух внешнего вида и движения, не обращая внимания на мелочи (например, хвост, перья). Чтобы научиться рисовать, самый простой способ - карандашом или углем рисовать самого себя, глядя в зеркало, или же своих родителей, братьев, сестер и друзей, так как писать портреты - самое трудное. Эту способность нужно развивать в юности. Все остальное придет само собой ("как нож пойдет по маслу"). Я посылаю тебе несколько фотокопий. Но не надо подражать мне: упомянутая лошадь, по сравнению с лошадью, нарисованной мною, более подходит для обучения.

Я люблю рисовать животных. Потратил очень много времени на рисование с натуры. Например, с лошади сделал не менее тысячи зарисовок. Также изучил анатомию лошади. Знаком со скелетом и мускулатурой лошади. После этого тщательно наблюдал ее движения и дух, поэтому кое-что и получилось. Ты очень умен, поэтому ты добьешься успехов. Обязательно нужно поставить себе цель: стать первоклассным художником мира, а не довольствоваться мелкими успехами.

После того, как ты успешно окончишь первую ступень средней школы, можно поступить в Государственное бэйпинское художественное училище. Если после трех лет я еще буду в Бэйпинском художественном училище, я очень желаю, чтобы ты здесь учился. Тогда я смогу лично руководить тобой. Пока что нужно старательно изучать литера-

туру, историю, биологию, математику, физику и другие простые предметы. Никак нельзя пренебрегать необходимыми знаниями. С приветом. Сюй Бэйхун. 21. Ул. Бэйпин".<sup>5</sup>

В натурном классе уделялось большое внимание технике. Сюй требовал, чтобы модель отвечала соответствующим заданиям программы, а от студентов ждал обобщенного образа, цельности, но с точной проработкой, детальной шлифовкой натуры. "Расширить и затем шлифовать", - вот девиз Сюй Бэйхуна.

Увлекая своим примером молодежь, воздействуя на нее своим творчеством, влияя не только свитком, но и словом, Сюй создавал когорту молодых защитников реализма.

Процесс перестройки художественного образования совершался параллельно с созданием прогрессивной организации, объединяющей художников.

К заслуге Сюй Бэйхуна относится борьба, вернее продолжение борьбы, начатой еще в 1927-1933 гг., за объединение и сплочение прогрессивно настроенных деятелей искусства, в частности Пекина, в Союз левых художников. В 1946 г. председателем Союза был избран Сюй Бэйхун. Членами Союза стали У Цзожэнь, Ли Хуа, Е Цяньюй и другие. Много сил было отдано Сюем в борьбе с Пекинской ассоциацией художников прогоминьдановского толка, обвинявшей Сюй Бэйхуна в искажении национальной живописи - "гохуа", создавшей движение под девизом "опрокинуть Сюя" (в 1947 г.).

Травля Сюй Бэйхуна, критика его стремлений по обновлению китайской национальной живописи приобретала разные формы. Так, например, распространялись листовки "Сюй Бэйхун калечит гохуа"; против единомышленников Сюя по Институту проводились кампании по увольнению; члены марионеточного Союза деятелей изобразительного искусства Пекина стремились вовлечь Сюя в "Комитет по борьбе с беспорядками" прогоминьдановского толка; реакционное по составу Министерство просвещения телеграммами терроризировало Сюя, заставляя его покинуть Пекин (в 1948 г.) и бежать в Нанкин.

В устной и письменной форме, выступая на пресс-конференции, Сюй Бэйхун говорил о необходимости выйти из застоя, начертал пути развития китайской живописи, ратовал за заимствование всего лучшего у мастеров всех эпох как Китая, так и всего мира, пропагандировал такое искусство, которое "богато социалистическим содержанием и национально по форме".

-----  
I. Хуан Мяоцзы. Сюй Бэйхун хуа цзя (Творчество Сюй Бэйхуна). Пекин, 1957, с. 17.

2. Н. Червова. Современная китайская гравюра. 1931-1958. М., 1960.
3. Ай Чжунсин. Сюй Бэйхун юймэй шу цзяюй (Сюй Бэйхун и художественное воспитание). - "Гуаньминьжибао", 5 ноября 1963 г.
4. Хуан Мяоцзы. Там же, с. 7.
5. Сюй Бэйхун гэй Лю Бошу дисинь (Письмо Сюй Бэйхуна Лю Бошу). - "Жэньминьжибао", 25 августа 1959 г.

А.Л. Хосроев

### "ПОУЧЕНИЯ СИЛЬВАНА" И ГРЕКОЯЗЫЧНАЯ ЛИТЕРАТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ ДИАСПОРЫ

Библиотека коптских рукописей (13 папирусных кодексов, всего - 52 сочинения, середина 4 в.), обнаруженная в 1945 г. в районе Наг-Хаммади (Верхний Египет), поставила перед исследователями ряд вопросов, на которые еще предстоит ответить: кому принадлежали эти книги, как объяснить тот факт, что в одной книге по соседству находятся христианские, гностические и герметические сочинения (напр., в VI рукописи<sup>1</sup>) и т.д. Атрибуция того или иного памятника этого собрания определенной идеологии (христианству, гностицизму, герметизму) и, более того, конкретному направлению мысли внутри данной идеологии (гностики-сифиане, христиане-энкратиды и т.п.) является исходным пунктом для последующих обобщений.

Поряду с этим, задачей первостепенной важности является адекватное определение историко-культурного контекста, которому памятник был обязан своим возникновением. В данном случае задача осложняется тем, что перед нами не оригинальные сочинения, а переводы - все тексты этого религиозного собрания переведены с греческого. Время и место возникновения коптских переводов, благодаря вспомогательным свидетельствам (палеография, документы картонажа переплетов), установлены теперь достаточно надежно - середина 4 в. (в районе находки), однако о подавляющем большинстве греческих оригиналов этих сочинений у нас нет никаких свидетельств.<sup>2</sup> Тем не менее специфика коптского текста, а именно - использование греческих слов греческого оригинала там, где коптский язык либо не мог передать все нюансы греческого термина, либо слово уже прочно вошло в обиходную лексику копта, - оказывается хорошим подспорьем в исследовании, если речь идет о несохранившемся греческом оригинале памятника. Это обстоятельство весьма расширяет возможности исследователя идеологической основы оригинала. Сказанное как нельзя

более относится к сочинению, которому и посвящена настоящая статья.

Четвертое сочинение УП рукописи "Поучения Сильвана" (далее ПС) - памятник не гностической, а христианской мысли. Более того, в словах: "Пусть никто не говорит, что Бог незнающий. Ибо несправедливо помещать творца всякого творения в незнание" (IIб. 6-9)<sup>4</sup> следует видеть возражение гностическому учению о демиурге, который сотворил мир в незнании верховного бога. Тот факт, что остальные сочинения, входящие в УП рукопись, являются гностическими (УП, I - Парафраз Сима; УП, 2 - Второе учение великого Си́фа; УП, 3 - Апокалипсис Петра; УП, 5 - Три стелы Си́фа), не может служить доказательством гностического происхождения ПС. Все гностические учения, в большей или меньшей степени, выражали свое миропонимание в специфической (как правило, эклектической) мифологии. В ПС мы не найдем ничего похожего на гностические построения: здесь нет ни черархии эонов, ни павшей Софии, ни дскетической христологии и т.п. Наоборот, автор трактата опирается на христианскую догматику. Он часто обращается к Новому Завету, парафразируя текст многих его сочинений и употребляя ряд новозаветных выражений (ср., напр., "Ведь подобает тебе быть в согласии... с мудростью змея и невинностью голубя" (95. 7-II) и Мф. I=I6: "Пусть он (т.е. Христос - А.Х.) войдет в храм, который внутри тебя, чтобы изгнать всех торговцев" (109.15-18) и Мф. 21,12; Христос образ (εἶκων) Бога IOO, 27; II5, 19) и Колос. I.15 и т.п.). Согласно ПС, Бога принес в жертву (II5, 14-15). Он пострадал за грехи людей (IO3, 27-28) и через свою смерть дал жизнь (107, 15-18). Будучи богом, он стал человеком (IO, 18-19).

Совершенно очевидно, что автор ПС находится в русле христианской мысли. Однако в трактате нет систематического изложения всей догматики: одни богословские темы, зачастую основополагающие для понимания христианского учения (напр., *πίστις*), совсем отсутствуют, другие (напр., *ἀγάπη*) выражены имплицитно. Новозаветная история Иисуса, а также ритуальный аспект христианства, совершенно не затрагиваются в ПС. Вся проблематика трактата сосредоточена вокруг одного стержня - мораль. Как должен жить человек, что должен делать, чтобы уберечь свою душу от дурных страстей - вот, что волнует автора; другие богословские сюжеты появляются лишь как основа или иллюстрация к этой мысли. Таким образом, ПС могут быть классифицированы как христианский этический трактат.

Греческая философская лексика ПС свидетельствует о сильном влиянии стоицизма и платонизма на автора трактата. Сопоставление

нашего памятника с некоторыми раннехристианскими сочинениями позволяет сделать некоторые выводы. Отчетливо выраженное сходство ПС и богословия Климента Александрийского и Оригена – двух прославленных учителей александрийской школы – достаточно надежно свидетельствует в пользу того, что трактат возник в Александрии в конце 2 – начале 3 вв.<sup>5</sup> Возможно, автор ПС был слушателем (выпускником) школы, где преподавали Климент и Ориген.

Автор ПС облек свой трактат в форму поучения. Этот жанр литературы (Weisheitsliteratur) был широко распространен с древних времен на всем Ближнем Востоке. Христианская учительная литература восходит к библейской  $\Gamma\lambda\omega\tau$  традиции. Христианские авторы первых веков охотно обращались к этим произведениям как образцам для своих поучений, вкладывая в старую форму новое содержание. Библейская учительная литература весьма обширна, и автор ПС хорошо ее знал (ср., напр., "Не давай сна своим глазам, не давай дремать своим векам, чтобы ты мог спастись как лань от западни и как птица от силка" (II3.34–II4.1) и Притч. 6.4–5; "Мой сын, не бойся никого, кроме Бога" (88.10) и Притчи 7.1; во фразе "Не доверяйся никому как другу. ... Нет никого даже брата: каждый идет выгоду для себя" (97.30–98.5) следует видеть парафраз Эккл. 4.8; и т.п.).<sup>6</sup>

Здесь нас будет интересовать ПС и небиблейская литература, т.е. сочинения, которые не вошли в еврейскую Библию, а в состав греческой попали сравнительно поздно. Рассмотрим лишь некоторые памятники эллинистической литературы диаспоры и попытаемся показать, какое влияние они оказали на автора ПС. Для анализа выбраны "Премудрость Бен Сиры", сочинение, написанное по-еврейски, но во второй половине 2 в. до н.э. переведенное в Египте на греческий; "Премудрость Соломона" (I в. до н.э.); 4 Книга макавеев (I в.).<sup>7</sup> Все эти сочинения пользовались большим авторитетом у раннехристианских авторов. Обратимся к конкретным примерам.

"Слушай, мой сын, и не будь медленным своими ушами!" (II4.17–18), ср. Сир. 5.11:  $\chi\acute{\iota}\nu\epsilon\upsilon\ \sigma\alpha\chi\acute{\iota}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\kappa\rho\alpha\delta\epsilon\iota\ \beta\omicron\upsilon\varsigma$ .

"Мой сын, возьми себе воспитание ( $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\acute{\alpha}$ ) и учение" (87. 4–5), ср. Сир. 6.17:  $\tau\acute{\epsilon}\kappa\nu\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\ \nu\epsilon\theta\acute{\eta}\tau\epsilon\varsigma\ \beta\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\pi\iota\lambda\acute{\epsilon}\xi\alpha\iota\ \pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\acute{\alpha}\nu$ .

"Мой сын, слушайся моих советов ( $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\upsilon\lambda\acute{\iota}\alpha$ )" (85.30; 91.20), ср. Сир. 6.22:  $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\upsilon\sigma\omicron\nu\ \tau\acute{\epsilon}\kappa\nu\omicron\nu\ \dots\ \kappa\alpha\iota\ \mu\acute{\eta}\ \acute{\alpha}\pi\alpha\nu\acute{\alpha}\iota\nu\omicron\nu\ \tau\acute{\eta}\nu\ \sigma\upsilon\mu\beta\omicron\upsilon\lambda\acute{\iota}\alpha\nu\ \mu\omicron\upsilon\varsigma$ .

"Имей у себя множество друзей, но не советников" (97.18–19), ср. Сир. 6.5; 37.8:  $\acute{\alpha}\pi\omicron\ \sigma\upsilon\mu\beta\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu\ \rho\acute{\iota}\lambda\alpha\chi\omicron\nu\ \tau\acute{\eta}\nu\ \psi\upsilon\chi\acute{\eta}\nu\ \beta\omicron\upsilon\varsigma$ .

"Облачись в мудрость ( $\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$ ), как в одежду, и знание ( $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ ) возложи на себя, как венок" (89.20–22), ср. Сир. 6.30:  $\sigma\tau\epsilon\lambda\acute{\eta}\nu\ \delta\omicron\phi\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\delta\upsilon\sigma\eta\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\eta}\nu\ (\text{т.е.}\ \sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha\nu)\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu\omicron\nu\ \acute{\alpha}\chi\alpha\lambda\lambda\acute{\iota}\alpha\rho\iota\mu\alpha\varsigma\ \mu\epsilon\tau\epsilon\ \theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma\ \sigma\epsilon\kappa\upsilon\tau\acute{\alpha}\iota$ .



"София призывает в своей благодати, говоря тебе: "Придите ко мне все вы, о глупые..." (89.7-10), ср. Сир. 24.18, где персонифицированная Мудрость также призывает: *προβέλευτε πρὸς μὲ θεὸς ἑπισφραγῖντες νοῦν.*

"Мой сын, вернись ... к мудрости (*σοφία*), своей матери, той из которой ты произошел от начала ..." (91.14-17), ср. Сир. 15.2. и Прем.Сол. 7.12. Здесь также Мудрость выступает как мать.

"Если мы не смогли даже понять советов наших друзей, кто сможет постичь Божество или божества на небесах? Если мы с трудом находим то, что на земле, кто будет искать то, что на небе?" (112.1-8). Этот отрывок является парафразом Прем.Сол. 9.16.

"Ибо он есть свет от силы Бога. И он истечение чистой славы Вседержителя (*παντοκράτωρ*), и он ясное отражение работы (*ἐνεργεῖα*) Бога и образ (*εἰκὼν*) его благодати (*-ἀγαπῆς*)". (113.3-7). Перед нами цитата из Прем.Сол. 7.25-26.

"Ибо все обитает в Боге, что возникло через Логос (*λόγος*)" (115.16-17). Эта же идея творения через Логос выступает в Прем. Сол. 9.1: *ὁ ποιησας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου.*

"Окружи себя всеми воинами, т.е. словами (*λόγος*)" (84. 29-30). Образ слова - воина известен из Прем.Сол. 18.15: *... λόγος... πολέμιστος...*

"... но когда ты будешь делать его, молить его, чтобы ты оставался чистым и чтобы ты стал воздержанным (*ἐγκρατής*) в своей душе, ты станешь престолом (*θρόνος*) мудрости (*σοφία*) и домохозяином у Бога" (92.2-8). Это рассуждение, кажется, является аллюзией к Прем.Сол. 8.21-9.4.

"Твоя сила в помышлении, и (этим) ты победишь их" (т.е. страсти - А.Х.), ср. 4 Мак. 2.7: *ὅτι κύριός ἐστι τῶν πάντων ὁ λογισμός*; 4 Мак. 1.1: *... αὐτοδέσποτος ἐστι τῶν πάντων... λογισμός*

Борьба души со страстями названа в ПС *ἄγων* (114.2; 9), подобное выражение *μέγας γὰρ ἄγων ψυχῆς* встречаем и в 4 Мак. 13.14. Эта метафора выводит нас из круга собственно эллинистической литературы диаспоры, с ней мы попадаем в круг позднеантичной популярной философской литературы, эклектической по своему характеру.

Форма и способ выражения ПС созвучны некоторым памятникам эллинистической учительной литературы диаспоры. Она безусловно оказала свое влияние на автора "Поучений". Философская же мысль "Поучений Сильвана", как и мысль александрийских богословов второй

половины 2 - 3 вв., испытала на себе значительное влияние виднейшего представителя эллинистической философской литературы диаспоры Филона Александрийского. Но это тема отдельного исследования.

-----

1. Нумерация рукописей дается по международному инвентарю, см. *The Nag Hammadi Library in English*. Ed. J.M. Robinson, Leiden, 1977.
2. На греческом языке ранее было известно лишь три текста: "Государство" Платона, Изречения Секста и Молитва благодарения.
3. См., например, K. Rudolph. *Die Gnosis*. Leipzig, 1977, с. 177. Автор находит в ПС свидетельства гностического докетизма.
4. Здесь и далее первая цифра в скобках обозначает номер страницы рукописи, вторая - номер строки.
5. К сожалению, нам осталась недоступной работа J. Zandee. "The Teachings of Silvanus" and Clemens of Alexandria. Leiden, 1977. (*Mededelingen en Verhandelingen ... "Ex Oriente Lux"*, XIX); см., однако, M.L. Peel - J. Zandee. "The Teachings of Silvanus" from the Library of Nag Hammadi. - *Novum Testamentum XIV*, 1972, с. 306-7.
6. Можно указать на типологическое - вряд ли генетическое родство ПС с такими памятниками древнеегипетской литературы премудрости как "Поучения Аменемхета", "Поучения Птахотепа", "Поучения Ани". См. подробнее W.-P. Funk. *Ein doppelt überliefertes Stück spätägyptischer Weisheit*. - *ZÄS*, Bd 103, 1976, H.1, с. 20.
7. Это сочинение, на которое сильное влияние оказала стоическая философия, в христианской традиции приписывалось Иосифу Флавию, см., напр., у Евсевия (НЕ. III.10.6). Однако, примерно в то же время его включали и в состав греческой Библии (напр., *Codex Alexandrinus*).

А.К. Шауб

#### ЭПИГРАФИЧЕСКИЕ ПАМЯТНИКИ ЯВЫ XIII - XIV ВЕКОВ О СИСТЕМЕ ГОСУДАРСТВЕННОГО УПРАВЛЕНИЯ МАДЖАПАХИТА

Для изучения проблем социально-экономического развития средневековой Индонезии, в частности государства Маджапахит (1293 - 1527 гг.), эпиграфический материал в советской индонезистике практически не привлекался.<sup>1</sup> Однако эпиграфика является важнейшим и достоверным историческим источником. В настоящей статье сделана попытка осветить систему государственного управления Маджапахита

на основе сведений яванских надписей XIII-XIV веков.

Надписи яванских правителей выбивались на камне, статуях и медных табличках. Древнейшие из них относятся к VII веку н.э. В настоящее время археологическая служба Индонезии располагает примерно тремя тысячами надписей VII-XV веков.<sup>2</sup> Некоторые из них представляют собой обширные тексты, другие содержат лишь дату издания надписи или только имя правителя. Ряд надписей уже прочитан, переведен и прокомментирован (так, в собрании Л. Дамэ, насчитывающем 290 единиц, переведена и транскрибирована 81 надпись<sup>3</sup>), однако большая часть надписей требует еще детального изучения.

Обращает на себя внимание двуязычие ранних яванских надписей. Надписи на санскрите имеют стихотворную форму и содержат обращения к богам и восхваления правителей. Эпиграфика на местных языках - прозаическая и носит в основном юридический характер. В дальнейшем функции санскрита как литературного языка постепенно переходят к древнеяванскому языку кави. В период Маджапахита кави становится официальным языком государства, о чем свидетельствуют надписи XIII-XIV веков.

Из эпиграфического массива Явы ко времени Маджапахита, по подсчетам автора, относится тридцать девять надписей. Большинство из них представляют собой юридические документы (джайпатра), главным образом жалованные грамоты - прашасти (praṣasti).

Обычно они подтверждают факт наделения земель чиновника за заслуги на государственной службе или за услуги, оказанные лично правителю, а также иногда узаконивают выделение участка земли в интересах буддийского (индуистского) храма. Такое пожалованное владение в Маджапахите именовалось "сима" (от санскритского śima - "граница").

Выделение новой симы расценивалось как важное событие в жизни маджапахитского общества. Поэтому в грамотах содержится подробная информация о числе, месяце и годе, когда произошло событие - выделение земли с правами симы, о правителе, даровавшем симу, а также об обрядах, которыми сопровождалась церемония.

Если земля жаловалась чиновнику, то последнему в дополнение даровались специальные привилегии, как то: освобождение от налогов в государственную казну, право носить почетный титул и т.п.

Дата "издания" и имя правителя во всех случаях открывают текст грамоты. Основываясь на этой информации, можно получить данные о периоде правления определенного монарха, в то время как место "издания" грамоты может свидетельствовать о границах его власти. Далее грамоты приводят списки чиновников, ответственных за выполнение

приказа правителя. Перечень чиновничьих постов и особенно указания на их иерархию служат основой для изучения государственного аппарата Маджапахита.

Основная часть грамот, носящая название самбандханья, приводит факты о предоставлении прав сими определенному району земли. Здесь указаны причины, по которым чиновнику или храму жаловалась земля, а также могут быть даны сведения о различных событиях сопутствовавших пожалованию. В качестве примера можно привести краткое содержание этой части грамоты Гунунг Бутак (Кудаду).<sup>4</sup>

Грамота Гунунг Бутак выбита на тринадцати медных табличках в 1216 году эры Шака (1294 г.) по приказу первого правителя Маджапахита Кертараджасы Джайявардханы (1293-1304 гг.). Она подтверждает факт пожалования земли главе общины Кудаду за его услуги правителю, когда последний спасался от войск узурпатора Джайякатванга. Глава общины предоставил Кертараджасе убежище, одежду и пищу, а затем помог ему перебраться на остров Мадуру. Став правителем, Кертараджаса пожаловал главе Кудаду землю, закрепив ее статус на вечные времена за потомками последнего и освободив их от налогов в государственную казну.

Судя по материалам грамот, центральная власть в лице монарха и его ближайших родственников опиралась на весьма разветвленный управленческий аппарат.

В Маджапахите четко различались светские и духовные чиновники. Среди светских чиновников можно выделить три категории - высших, старших и младших министров. Среди духовных - двух высших священнослужителей сосуществовавших в Маджапахите религий - индуизма и буддизма - и семь их помощников.

Главное звено в администрации составляла группа высших и старших чиновников, носивших титул ракриан (para tanda rakryan). Иногда грамоты приводят этот титул в виде раке (rake), как, например, в надписи Сурабая Д. 38 (1340 ? г.).<sup>5</sup> Количество постов с титулом ракриан было строго ограничено.

Первыми в группу ракрианов входили три высших министра Маджапахита (mahamantri katrini) - ракриан кино, ракриан халу и ракриан сирикан. Эти посты занимали члены правящей династии, о чем свидетельствует их родовой титул диах.

Институт махамантри катрини известен со времени государства Матарам (IX-XI). Во времена Матарам махамантри катрини играли важную роль в управлении государством. Известны случаи, когда они становились правителями. Так, согласно надписи 929 г.,<sup>6</sup> Мпу Синдок, перенесший столицу Матарам на Восточную Яву и основавший

там новую династию, занимал пост ракриана халу в период правления раджи Вава Утунга.

Однако в маджапахитский период посты махамантри катрини являлись скорее номинальными и представляли собой лишь дань традиции. В источниках высшие министры не упоминаются ни как сподвижники Кертараджасы в борьбе против Джайкатванга, ни как участники отражения монгольской агрессии Хубилай-хана в 1293 г., ни в завоевательных походах других правителей Маджапахита. В связи с тем, что высшие министры были кровными родственниками монарха, возникает предположение, что их постоянно держали при дворе, чтобы избежать междуусобиц.

В группу ракрианов входили также пять старших министров-исполнителей двора, которые в эпиграфике именуются *tanda rakryan rakira - kiran makabehan*. Эту группу образовывали мапатих - главный советник монарха; демунг - управляющий царской резиденцией; рангга - глава ведомства общественных работ; канурухан - ответственный за сбор налогов в вассальных областях; туменггунг - военный министр.

Как видно из простого перечисления постов, чиновники - исполнители несли на себе основное бремя государственных забот. В отличие от махамантри катрини, они не принадлежали к царской фамилии, а были лицами знатного происхождения, о чем свидетельствует их родовая титул мпу.

Однако, очевидно, что в Маджапахите, особенно во время правления Хаям Вурука (1350-1389 гг.), растет роль служилой, преданной престолу бюрократии, не принадлежащей к высшей феодальной аристократии. В этом отношении весьма примечательна судьба Гаджа Мады - мапатиха Хаям Вурука, который начал свою карьеру с должности офицера дворцовой стражи, а затем возвысился до такой степени, что, получив пост мапатиха в 1330 г., удерживал его вплоть до своей кончины в 1364 г.

О той роли, которую играл Гаджа Мада в управлении государством, свидетельствует тот факт, что после его смерти царский совет Маджапахита назначил четырех министров - преемников мапатиха.

В группу ракрианов входили также советники (патихи) наместников (натха) вассальных областей, назначавшихся из лиц царской фамилии (во времена Хаям Вурука их было двенадцать), а также губернаторы пяти провинций - адхипати.

Заклучали список ракрианов два старших чиновника, возглавлявших полицейский аппарат Маджапахита - пранараджа и наяпати.

Остальные чиновники в администрации образовывали группу млад-

ших министров (para tanda arya ), носивших должностной титул ария. Младшие чиновники выполняли определенные управленческие обязанности в основном на провинциальном уровне - следили за сбором налогов, контролировали храмовое строительство и т.д.

Особую группу в Маджапахите представляли чиновники, ведавшие вопросами суда. Судебный аппарат находился в руках духовенства, По сообщениям грамот Сидотека (1323 г.) и Берумбунг 1329 г.)<sup>7</sup> эти чиновники образовывали группу данг ачарьев (dang acarya ). В нее входили два высших священнослужителя (индуистский и буддийский), а также пять (семь во времена Хаям Вурука) помощников, носивших должностной титул санг памегат (sang pamegat).

Маджапахит делился на двенадцать вассальных областей, правителями, а вернее, наместниками которых назначались ближайшие родственниками монарха с титулом бхре, а также пять провинций, которые управлялись губернаторами - адхипати с должностным титулом ракриан.

Администрация областей и провинций копировала центральный аппарат. Так, согласно грамоте Сидотека (1323 г.), главным чиновником, ведавшим вопросами управления в области Кахурипан, был патих, носивший титул ракриан. В грамоте упомянуты также демунг, рангга и туменгунг.

Каждая вассальная область и провинция, юридический статус которых был одинаков, подразделялись на несколько районов, которые управлялись бупати и назывались кабупатены. Они в свою очередь делились на кавадананы и пакувуаны, представлявшие собой группу общин, во главе которых стояли веданы и акуву. Самой низшей административной единицей была община (вануа, дапур), которую возглавлял сельский староста (буйют).

Таковой в самой общей форме представляется нам, судя по материалам эпиграфики, система управления Маджапахита.

---

I. Исключения составляют, правда, по более раннему периоду, следующие работы: Д.В.Деопик, С.В.Кулланда. Простейшие признаки яванского эпиграфического массива УП-Х вв. как источника по истории раннесредневековой Явы. - Этническая история народов Восточной и Юго-Восточной Азии в древности и средние века. М., 1981, с. 279-301. С.В.Кулланда. Некоторые особенности санскритской эпиграфики Явы (опыт количественного анализа). - Санскрит и древнеиндийская культура. Т.2. М., 1979, с. 23-30. С.В.Кулланда. Некоторые проблемы социального строя раннеяванских государств (по данным эпиграфики УШ - начала X в.). - "Народы Азии и Африки". 1982, № 5, с. 41-50.

2. Buchari. *Epigraphy and Indonesian Historiography.- An Introduction to Indonesian Historiography.* Ithaca - N.Y., 1965, с. 47-73.
3. L. Ch. Damais. *Études d'épigraphie Indonésienne.* Paris - Hanoi, 1951.
4. Грамоты обычно носят названия по месту их обнаружения. Грамота Гунунг Бутак обнаружена в 1790 г. у подножия горы Бутак (район современного города Сурабая, Восточная Ява). Опубликована латинской транскрипцией и переведена на индонезийский язык в работе Ямина *Tatanegara Madjarahit*, dj. 2. Djakarta, 1962, с. 205-231.
5. Грамота Сурабая, Д. 38 обнаружена в конце XIX в. в том же районе. Перевод надписи сделан по: Ямин. *Tatanegara Madjarahit ...*
6. Slametmuljana. *Meludju puntjak kemegahan. Sedjarah keradjaan Madjarahit.* Djakarta, 1965, с. 64-65.
7. Грамота Сидотека обнаружена в 1884 г. в районе одноименной деревни (около современного города Маджокерто, Восточная Ява). Издана по приказу правителя Джаянагары (1309-1328 гг.). Впервые опубликована в работе Я.Брандеса *Oud-javaansche oorkonden.* Batavia, 1912, р. 198-204. Грамота Берумбунг также обнаружена на Восточной Яве. Первая надпись, относящаяся ко времени правления Трибхуваны оттунггадеви (1329-1350 гг.). Перевод сделан по: Ямин. *Tatanegara Madjarahit...* с. 63-64.

## Список сокращений

- АВПР - Архив внешней политики России.  
АКАК - Акты, собранные Кавказской Археологической Комиссией.  
ВДИ - Вестник древней истории. М.  
КСИНА - Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР. М  
НАА - Народы Азии и Африки. История, экономика, культура. М.  
ПП и ПИЖНВ - Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М.  
ППВ - Памятники письменности Востока.  
СЭ - Советская этнография . М.-Л., М.  
ЦГАДА - Центральный государственный архив документов и актов.  
ЧОИДР - Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских стран при Московском Университете.  
ЭВ - Эпиграфика Востока. М.-Л.  
АÖAW - Anzeiger der Österreichische Academie der Wissenschaften. Philologisch - historische Klasse. Wien.  
BEFEO - Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient. Hanoi (Paris-Saigon).  
BGA - Bibliotheca geographorum arabicorum. Edidit M. J. de Goeje. Pars 1-8. Lugduni Batavorum.  
CII - Corpus Inscriptionum Iranicarum.  
EI<sup>2</sup> - The Encyclopaedia of Islam. New ed. Vol. 1-... . Leiden-London. 1960.  
HE - Historia Ecclesiastica.  
HJAS - Harvard Journal of Asiatic Studies. Cambridge, Mass.  
ZÄS - Zeitschrift für Ägyptische Sprache . B.  
ZDMG - Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Lpz., Wiesbaden.



# СОДЕРЖАНИЕ

## ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ

Карл Маркс и общие закономерности исторического процесса

Панибратов В.Н. Категория "закон" и историческое познание ..	5
Массон В.М. Учение К.Маркса о способах производства и эпоха первых цивилизаций . . . . .	II
Якобсон В.А. К.Маркс и проблемы истории государства и права	17
Андреев Ю.В. Идеи К.Маркса о происхождении и природе антично- го полиса и их значение для современной исторической науки . . . . .	20
Рудой В.И. Проблемы истолкования индийских классических фи- лософских текстов в свете материалистической диалектики К.Маркса . . . . .	23
Борисковский П.И. Вопросы привлечения этнографических мате- риалов для археологических реконструкций в свете выска- зываний К.Маркса . . . . .	27

## ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

Бураев Д.И. Некоторые замечания к переводу С.Ч.Даса главы девятой из Дубта-шолджи-мэлон . . . . .	30
Грушевой А.Г. Племя убайшат в сафских, набатейских и гре- ческих надписях . . . . .	33
Кадырбаев А.Ш. Китайские источники монгольской эпохи об асах . . . . .	38
Куликова А.М. О научном наследии Ф.Ф.Шармуа . . . . .	42
Куликова А.М. Новый документ об обучении русских китайскому и маньчжурскому языкам при российских миссиях в Пекине	48
Кычанов Е.И. Виды китайского законодательства до династии Юань (XIII в.) . . . . .	53
Полосин Вал.В. Текстологическая база для нового издания критического текста "Фихриста" Ибн ан-Надима . . . . .	57
Сазыкин А.Г. Эсхатологические мотивы в "Повести о Нарану- гэрэл". Часть I : . . . . .	63
Селиванова Т.П. Кашмирская армия в средние века (по материа- лам "Раджатарангини" Калханы - XII в.) . . . . .	68
Султанов Т.И. О прижизненном автору списке "Записок" Бабура	72
Туманович Н.Н. Упоминание Москвы в поэме Маила . . . . .	76

Успенский В.Л. Структура монгольской хроники "Ганга-Иин урусхал" . . . . .	80
Шерemet В.И. Малоизвестные страницы из истории турецкой публицистики . . . . .	83
Щеглова О.П. К вопросу об источниковедческой значимости коллекции иранских литографий в ЛГУ . . . . .	89

#### ИСТОРИЯ И ИДЕОЛОГИЯ

Боголюбов А.С. Главы о добыче в "Китаб ал-харадж" Абу Йусуфа Йакуба, Йахьи б.Адама и Кудамы б.Джафара . .	93
Большаков А.О. Староегипетская гробница как комплекс . .	97
Бурман А.Д. Обряд умилостивления духов в бирманском театральном представлении . . . . .	103
Витол А.В. А.-К.Бонневаль - основатель первой турецкой военной школы . . . . .	III
Воробьев М.В. Проблема Верховной власти в ранне-средневековой Японии в свете сравнительного правоведения . . .	II4
Джалилов О.Дж. Восстание 1925 года в Турецком Курдистане и его отражение в исторических песнях . . . . .	121
Джалилов О.Дж. Араратское восстание курдов 1930 года и его отражение в исторических песнях . . . . .	126
Дулина Н.А. О чифтликчийском землевладении в Османской империи (конец XVIII-XIX вв.) . . . . .	134
Ермаков М.Е. Биографии буддийских деятелей в "Цзинь шу". .	140
Ермаков Д.В. Нововведение - бид'а в раннеханбалитской идеологии . . . . .	144
Карская Л.Н. Генерал А.П. Ермолов и принц Аббас-мирза Каджар (социально-психологические портреты) . . . . .	150
Климов В.Ю. Некоторые особенности восстания возчиков 1418 г.	157
Климов В.Ю. Восстание верующих секты "икко" в провинции Кага в Японии (1474-1488 гг.) . . . . .	162
Кляшторный С.Г. Социальное содержание терминов qul "раб" и küñ "рабыня" в древнетюркских рунических памятниках	168
Кныш А.Д. Ханбалитская критика суфизма (по материалам "Талбис Иблис" Ибн ал-Джаузи) . . . . .	170
Кобец В.Н. "Китаизмы" и "европеизмы" в правительственной идеологии первых лет Мэйдзи (1868-73 гг.) . . . . .	175
Колесников А.И. Административные топонимы на сасанидских печатях . . . . .	180

Комиссарова Т.Г. Проблема передачи "Пути" в буддийской библиографической литературе . . . . .	185
Кроль Ю.Л. Западнотибетская подборка указов о движении по "дороге /Сына Неба/ для быстрой езды" (опыт реконструкции) . . . . .	191
Мартынов А.С. Самоназвание страны как проблема политической идеологии в императорском Китае . . . . .	195
Михайлова Ю.Д. Эволюция взглядов Мотоори Норинага (к вопросу о развитии самосознания мыслителя) . . . . .	200
Никитина М.И. Взаимодействие культур и проблема субстрата (по данным корейского мифа и ритуала) . . . . .	205
Петросян Ю.А. Ахмед Саиб - младотурецкий историк и публицист . . . . .	211
Пострелова Т.А. О Сюй Бэйхуне как педагоге . . . . .	216
Хосроев А.Л. "Поучения Сильвана" и грекоязычная литературная традиция диаспоры . . . . .	221
Шауб А.К. Эпиграфические памятники IV-XI веков о системе государственного управления Маджапахита . . . . .	225
Список сокращений . . . . .	231

Подписано к печати 03.01.85. А-02310.  
Усл. п.л. 14,75. Усл. кр.-отт. 14,88. Уч.-изд.л.14,36.  
Тираж 200 экз. Зак. 6. Цена 2 р. 20 к.

Ордена Трудового Красного Знамени  
издательство "Наука"

Офсетное производство типографии №3  
103031, Москва К-31, ~~ул. Жданова, 12/11.~~

2 р. 20 к.