

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

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'анӣй (973/1565 г.) и его "Книга рассыпанных жемчужин". СПб., 1914, с. 182-184.
 4. Дж.Макдиси. Суннитское возрождение. Пер. с англ. В.В.Науки-на. - "Мусульманский мир (950-1150)". М., 1981, с. 181-182.
 5. Там же, с. 182.
 6. H.Laoust. Ibn al-Djawzi. - EI², III, с. 751.
 7. Абӯ Хамид ал-Газālӣ. Ихйā' 'улӯм ад-дӣн. Миср., 1306, III, с. 25.
 8. Ибн ал-Джаузӣ. Талбис Иблис. Бейрут. 2-е изд. 1368, с. 229-231.
 9. Там же, с. 264.
 10. Там же, с. 163.
 11. L.Gardet. L.Massignon. al-Hallādj. - EI², III, с. 101.
 12. Подробно об этом см. G.Makdisi. Ibn 'Aqil et la rѐsurgence de l'Islam traditionaliste au XI-e siѐcle. Damas, 1963.
 13. Талбис, с. 163.
 14. Там же, с. 176.
 15. См., например, Шмидт, ук.соч., с. 190-195.
 16. Талбис, 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." ¹

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.² 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 полисемантичности. Первый же пункт "Клятвы" оказался камнем преткновения для переводчиков. В результате два издания, воспроизводящие текст "Клятвы" на русском языке³ 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.⁴ 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).⁵ 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.⁶ 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".¹

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.