

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ  
Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ  
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ  
НАРОДОВ ВОСТОКА

XX ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ  
ЛО ИВ АН СССР  
(доклады и сообщения)  
1985  
Часть I

Москва 1986

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ  
Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ  
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ  
НАРОДОВ ВОСТОКА

XX ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ  
ЛО ИВ АН СССР  
(доклады и сообщения)  
1985  
Часть I

Издательство "Наука"  
Главная редакция восточной литературы  
Москва 1986

**Редакционная коллегия:**

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

АНДРЕЙ НИКОЛАЕВИЧ КОНОНОВ  
(1906–1986)

Андрей Николаевич Кононов – ученый с мировым именем, признанный глава тюркологов нашей страны, выдающийся исследователь истории и грамматики тюркских языков, организатор и бессменный председатель Советского комитета тюркологов, член ряда зарубежных академий и научных обществ – обладал совершенно удивительными знаниями об истории нашего востоковедения, о его традициях. И все, кому приходилось беседовать с Андреем Николаевичем о путях развития советского востоковедения, помнят, с какой убежденностью говорил он о том, что всякое серьезное востоковедное исследование начинается с анализа текста, что значительные научные результаты возникают лишь в ходе углубленного исследования письменных памятников, дающих ученому уникальную возможность проникнуть в духовный мир прошлого народов Востока, оценить характер их исторических и культурных традиций.

А.Н.Кононов – был выдающимся знатоком восточной рукописной книги, одним из крупнейших востоковедов-филологов и текстологов нашей страны. Специальные знания и навыки, столь необходимые в работе с восточными рукописями, А.Н.Кононов приобрел в 40-х годах в процессе работы коллектива текстологов, создавшего многотомный каталог – "Собрание восточных рукописей АН Узбекской ССР", который был подготовлен в Ташкенте.

Первая крупная самостоятельная текстологическая работа А.Н.Кононова – издание критического текста произведения великого узбекского поэта и прозаика Алишера Навои "Махбуб-ул-кулуб" ("Возлюбленный сердце") – была опубликована в 1948 г. Она обогатила науку публикацией, имевшей большое значение для анализа литературного наследия классика узбекской литературы, его мировоззрения. Примечательно, что в том же 1948 г. была опубликована "Грамматика узбекского языка", созданная А.Н.Кононовым. Одновременное издание этих двух работ – текстологической и лингвистической – наглядно свидетельствует о том, что уже в 40-х годах А.Н.Кононов сочетал в

себе талант исследователя древних рукописей и тонкого знатока грамматического строя турецких языков в его историческом развитии.

В 1956 г. увидела свет его "Грамматика современного турецкого литературного языка", признанная лучшей научной грамматикой этого языка учеными-лингвистами в самой Турции. Глубокому проникновению в особенности грамматики турецкого языка в немалой степени содействовали продолжавшиеся текстологические изыскания А.Н.Кононова на материале различных тюркоязычных письменных памятников. В 1958 г. появляется его книга "Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази хана хивинского". Она ввела в науку первостепенного значения памятник XIII в., открывший историкам новые горизонты для исследования средневековой истории Средней Азии. В этой книге А.Н.Кононова неразрывность его интересов как лингвиста и текстолога продемонстрирована особенно наглядно, ибо публикация была снабжена грамматическим очерком языка памятника.

Устойчивость сочетания научных интересов А.Н.Кононова - текстолога и лингвиста проявилась и в том, что он более четверти века всячески стимулировал работу своих учеников в области изучения и публикации памятников древнетюркской письменности. Глубокий интерес А.Н.Кононова к этим изысканиям привел его к созданию ставшей крупным событием в мировой тюркологии "Грамматики языка турецких рунических памятников VI-IX вв." (1980 г.).

Можно было бы продолжить перечень трудов А.Н.Кононова в области восточного языкознания и восточной текстологии, но не хотелось бы в небольшом сообщении, посвященном памяти выдающегося ученого, отвлекать читателя от общей картины научной деятельности исследователя, для которого памятники письменности всегда были инструментом познания творений человеческого гения, путеводителем в сложном мире духовной жизни прошлых поколений, средством изучения современных восточных языков.

Среди многих коллекций восточных рукописей нашей страны есть одна, с которой была особенно связана научная деятельность А.Н.Кононова, более того, его биография. Это - коллекция рукописных книг Института востоковедения АН СССР в Ленинграде. А.Н.Кононов - еще недавно старейший сотрудник Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР, обладал особым авторитетом в его коллективе. В качестве заведующего ЛО ИВ АН СССР и председателя его Ученого Совета он сделал в 60-х гг. необычайно много для изучения и издания письменных памятников из этой ценнейшей коллекции. Многие годы А.Н.Кононов руководил в Ленинградском отделении Института востоковедения работой Методического бюро по описанию рукопи-

сей, ставшей отличной школой для молодых текстологов-востоковедов.

Когда в 1957 г. была организована всеобщая серия "Памятники письменности народов Востока", А.Н.Кононов вошел в ее состав в качестве заместителя председателя редколлегии серии. С 1977 г. А.Н. Кононов возглавил редколлекцию серии. Отбор памятников для публикации, определение характера издания, консультации многочисленным авторам, организация работы самой редколлегии – дело весьма хлопотливое и трудоемкое. Но у А.Н.Кононова всегда было для этого дела время, ибо он почитал работу по изданию памятников важнейшей задачей советской востоковедной науки.

Удивительно широк был круг научных интересов А.Н.Кононова. Среди них и поразительная увлеченность историей нашего востоковедения. Его многочисленные труды по истории отечественной тюркологии заложили прочную основу для создания полной истории этой важной отрасли советского востоковедения. В числе этих работ книга "История изучения тюркских языков в России" (1972 г.; 2-е изд. 1982 г.), созданный А.Н.Кононовым с группой учеников "Биобиблиографический словарь отечественных тюркологов (дооктябрьский период)" (1974 г.). В соавторстве с И.И.Иоришем А.Н.Кононовым была написана книга о ленинградском Восточном институте (1977 г.), его перу принадлежат интереснейшие статьи и очерки о крупнейших советских востоковедах. Труды А.Н.Кононова об истории отечественного востоковедения постоянно опирались на поиск новых источников, на непрестанные изыскания в архивах нашей страны.

27 октября 1986 г. А.Н.Кононову исполнилось 80 лет. Многочисленные ученики и коллеги Андрея Николаевича надеялись на новые творческие встречи с исследователем, талант, знания и увлеченность которого более полувека без остатка были отданы любимому делу – изучению языков, письменности и культуры народов Востока. Теперь нам остается быть верными его светлой памяти, а всем его ученикам – честно и самоотверженно продолжать дело учителя.

Я. С. Ахметгалеева

ЛЕКСИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛ ХРЕСТОМАТИИ ИБРАГИМА ХАЛЬФИНА

Язык сочинений И. Хальфина (1778-1829) представляет собой определенный этап в развитии старотатарского языка, памятники которого необходимо изучить для создания исторической грамматики и истории татарского языка. Старотатарский язык служил, как известно, литературным языком Казанского и Астраханского ханств, а позже - литературным языком татар, башкир, отчасти казахов и киргиз. О характере локальных вариантов "тюрки", одним из которых является старотатарский язык, в тюркологической литературе преобладает мнение, как о языках, содержащих "до 80% заимствованной арабской и персидской лексики, составлявшей своеобразный "интернациональный фонд"<sup>1</sup> и подчеркивается их большая близость "друг к другу", чем к соответствующим народным разговорным языкам, следовательно, и к диалектам".<sup>2</sup> Одновременно признается сложившаяся к этому времени диалектная основа литературных языков.<sup>3</sup> Вопрос требует конкретизации, в связи с чем в настоящей статье делается попытка выделить самостоятельным анализом лексику хрестоматии Хальфина и установить ее отношение к современному татарскому языку. Хрестоматия Хальфина<sup>4</sup> - это первая публикация известного памятника XVIII в. "Дафтари Чингиз-наме",<sup>5</sup> однако речь пойдет о языке хрестоматии, так как памятник адаптирован к языку издателя и представляет интерес как лингвистический материал конца XVIII в.

Хрестоматия включает два предисловия - по-русски (с. 1-2), и по-татарски (с. 3-8), тексты из "Дафтари Чингиз-наме" (с. 9-91), татарско-русский словарь к текстам (с. 2-67 особой пагинации) и список опечаток (с. 68-71). Общий объем пособия - 162 с.<sup>6</sup>

Наибольшее количество слов в татарско-русском словаре хрестоматии начинается на آ (с. 2-15), меньше всего на ذ ذات. Всего в словаре 1506 словарных статей, около 1600 слов.<sup>7</sup> Этому расхождению есть причины: многие статьи содержат свод разночтений - лексических, фонетических, графических, что резко увеличивает число лексем, представленных в словаре. Например, زياده, بېگه, زياده, غايه; "весьма, очень" 43; جهان, دنيا, "мир" 32; تاو, تاغ, "гора" 21; ماندا, بېگه, يېگه, "сладкий, вкусный" 41; ماندا, بېگه, يېگه, "новый" 65; سرخا و, سرخا و, "кушак" 44; سرخا و, سرخا و, "болезнь", больной" 39. Кроме того, омографы даются только один

раз с двойным переводом через разделитель //. Например: قالاي "кесть" // "куда" 45; تيملك "трогать" // "говорить" 27; چين "правда" // "Китай" 67 и т.д. Таким образом, число слов, представленных в словаре, значительно больше количества словарных статей.

Распределим для анализа весь материал словаря по лексико-семантическим группам. Тюркские по происхождению слова, сохранившиеся в современном татарском языке без изменений, оставим без пояснений.

**ТЕРМИНЫ РОДСТВА.** Тюркская лексика. آتا ata "отец" 2. اصل تود "дядя" 4. اغا aḡa "старший брат" // 4. انا ana "мать, родительница" 6. روغ اوروغ ruḡ, oḡuḡ "потомство, поколение, племя" // 8. اولد اولد "сын" 9. ار اير ir, ār "муж, мужской" 12. ایر بالا ir bala "младенец мужского пола, дитя (мальчик)" 12. اييشي iŷ "чадо" (одно из значений) 13. ايني ine, ene "меньшой брат" 14. بابا baba "дед, отец" 16. بالا "ребенок, дитя" 17. توب tör "предки" (одно из значений) 24. چنگا čingä "тетка" 28. جيان تيزجيان tizjān "сводный, не родной" 28; Будагов I, 448: племянник с женской стороны, не родной, сводный, имеющий отношение к родне матери. قايين ايلى qajen ene "племянник, (деверь)" 46. كوپه kūrā, kūba "жена" (? одно из значений) 54. نعاچى paɟaɟi "предки" 58; Буд.П, 288: сын сестры, племянник, брат матери, предки с материнской стороны. **Замыслованная лексика.** نسل nāsel "потомство, поколение" 58. حسيب хавабі "родной, приемник" 29.

**ОРУДИЯ ТРУДА, ИНСТРУМЕНТЫ, ПРИСЮСОВЛЕНИЯ.** Тюркская лексика. ارغاق arḡaḡ "крюк" 3; Буд. I, 29 так. اچماچ ačmaɟ "мотушка (рукодельная)" 8, 15; ТТАС. I, 89: конек на крыше, с пометой "диалектальное" 8, 15; اوف اوڤ "стрела" 9. باو bau "веревка, навязка, связь" 17. تراق taraḡ "гребень, гребенка" 22. سرف sōrŷ "плуг" 35. سناك sanāk "вилы" 35. صادق sadaḡ "лук" 38, 39; соврем. II. قورال qoraḡ "оружье, орудие" 48. قورال قورال "аркан" 47. قورال قورال "оружье, орудие" 48. قورال قورال "сабля, меч" 48. قورال قورال "обух сабли, меча" 48. قورال قورال "лук" 61. совр. قورال. قورال قورال "военное оружие" 62. **Замыслованная лексика.** دارى dary "порох" 31. زنجير zāɟɟar "цепь" 34.

**УПРЯЖЬ И СРЕДСТВА ПЕРЕДВИЖЕНИЯ.** Тюркская лексика. ايار ajar "седло" II. تازمه toɟma oje "кошма, кибитка" 22. قاتر قاتر qatruḡa "катер, судно" 45. قاتر قاتر qatruḡa "торока" (за седлом ремешки, которыми завязывают ношу) 46. قورال قورال "подхвостник у седла" 50. قورال قورال "кибитка" (одно из значений)



50. *کیمه* *kimā* "судно, ковчег" 52. *یلبگی* *jilbegā* "закинутый, непопоясанный" 63.

ПОСТРОЙКИ И ИХ СОСТАВНЫЕ ЧАСТИ. Туркская лексика. *ایۆ، اۆ* *ōj, ev* "дом, изба, горница" 15, *تام* *tam* "кровля, вершина" 21. *تازا* *tāgāzā* "окно" 21. *تور* *tūr* "передняя стена, передний угол" 24. *سرای، صرایی* *saraj* "сарай, полата" 31, 39. *یورت* *jort* "жилище, дом, двор" 63. *چاتر، چادر* *čatur, čadur* "палатка" 66. Буд. I, 454: палатка, шатер, полог. Заимствованная лексика. *بورج* *boŕj* "башня" 18. *دروازا* *dāvāzā* "ворота, ход" 31. *مقام* *maqam* "жилище" 57.

ПРЕДМЕТЫ ДОМАШНЕГО ОБИХОДА, ПОСУДА. Туркская лексика. *بیشک* *bišek* "колмбель" 20. *صاوت، ساوت* *vaut* "посуда" (одно из значений) 35, 39. *صابا* *vaba* "чаша" // "дно" 38. *چوموچ* *čūmūč* "кови" 66. *چراغ* *čurağ* "свеча" 66. - Заимствованная лексика. *شم* *šam* "свеча" 66.

ОДЕЖДА, ОБУВЬ, МАТЕРИЯ. Туркская лексика. *ایتوک* *itek* "сапог" 12. *بۆرک* *bürək* "шапка" 18. *تون، تون* *tun* "шуба", "платье" 26. *چون، یون* *jon, jon* "шерсть, перо" 29, 64. *طورف* *turfā* "сукно" 41. *فوطا، فوطا* *futa, putā, qušaq* "кушак" 44. *کولماک* *kūlmāk* "рубаша" (одно из значений) 53. *کون* *kūn* "кожа, шить" 53. *جباک، بیباک* *jibāk, jifāk* "шелк" 63. *چوغا* *čuga* "сукно" 66; Буд. I, 496 так: Радлов, II, 2, 2165: чука /*کتا*/ = *чоке, чоха* "сукно"; соврем. юка "тонкий".

ПИЦА. Туркская лексика. *ایت، ایت* *it, et* "мясо, говядина" 2. *آش* *aš* "съестной припас, провиант" 3. *ایتمک، ایتماک* *itmāk, ikmāk* "хлеб" 12. *توتورمه* *tuturma* "кишки, начиненные чем-нибудь, сычуг, колбаса" 24. *صو، سو* *vu* "вода" 36. *قۇمۇز* *qumuz* "кислое кобылье молоко, кумыз" 48. *ماج، مای* *maj* "масло, сало, жир" 56. *جان، یاق، یاغ* *ja, jak, maj* "масло" 61. *آراغی* *arağy* "вино" 66; в соврем. "водка". Заимствованная лексика. *شراب* *šarab* "напиток, чербет" 37.

ИСКУССТВО И РАЗВЛЕЧЕНИЯ. Туркская лексика. *اوستادلق* *ustadlyk* "мастерство, искусство" 3, соврем. остальик "мастерство" *ایچکلی، ییچکلی* *ijekle, ijekle* "игра, забава, шутка" II. *یئر، یئر* *jir* "место, где пируют" I4; в соврем. сохранились все компоненты словосочетания. *قوبوز* *qubuz* "кобос (скрипка)" 48. Заимствованная лексика. *ذوق، صف* *zevk /u/ safa* "увеселение, забава, утеха" 33, *هنر* *hōnar* "наука, искусство" 60, соврем. "ремесло".

Приведенный выше сравнительный материал, а также рассмотре-

ние других лексико-семантических групп, которые не могут быть показаны здесь из-за ограниченности объема статьи, свидетельствует о том, что в подавляющем большинстве своем лексический материал словаря хрестоматии И. Хальфина является по происхождению турецким и почти полностью сохранился в современном татарском языке и его диалектах.

Займствованная лексика составляет всего около 15%,<sup>13</sup> причем арабских слов значительно больше, чем персидских. Арабские заимствования используются главным образом для обозначения отвлеченных понятий, их можно подразделить на две группы - это слова, освоенные татарским языком, бытующие в современном языке народа ( *آخِر* *axır* "последний, конец" 2; *آدم* *adām* "человек" 6; *دليل* *dālıl* "доказательство, пример" 32; и др.), и слова, характерные только произведениям старотатарской литературы ( *تصنيف* *tesnif* "сочинение" 23; *نفع* *nafiḡ* "польза" 58; *مشورت* *mašūrāt* "совет" 57 и т.п.). Персидские заимствования составляют слова, давно вошедшие в татарский язык и существующие в современном языке ( *جهان* *jihan* "мир, свет" 28; *هیچ* *hiç* "ни" 60 и др.). В единичных случаях встречаются заимствования из русского языка, например *منابر* *manasır* "монастырь, церковь" 57; *قالتالو حوران* *qaltalu ĵuan* "Иван Калита" 28.

- 
1. Н.А.Баскаков. О периодизации истории литературного языка "турки". - В кн.: Лингвогеография, диалектология и история языка. Кийинев, 1973, с. 138.
  2. М.З.Закиев. О взаимоотношении татарского литературного языка и диалектов в различные периоды их развития. - Совещание по общим вопросам диалектологии и истории языка. Тезисы докладов и сообщений (Ереван, 2-5 октября 1973 г.). М., 1973, с. 175.
  3. Д.Г.Тумашева, М.А.Усманов, Ф.М.Хисамова. Об особенностях развития старотатарской деловой письменности. - СТ, 1977, № 3, с. 51, 60 и др.
  4. Полное название хрестоматии: Лизнь Дингиз-хана и Аксак-Тимура с присовокуплением разных отрывков до истории касаящихся, коих все слова для обучающихся расположены по алфавиту, в пользу воспитанников имп. Казанского университета, составленная лектором оного университета Ибрагимом Хальфиным. Казань, 1822.
  5. Подробный источниковедческий анализ см.: М.А.Усманов. Татарские исторические источники ХУП-ХУШ вв. Казань, 1972, с.97-133.
  6. Но не 71. Ср. Библиографический словарь отечественных филологов. Дооктябрьский период. М., 1974, с. 281.

7. См. М.З.Закриев. Влияние Казанского университета на развитие тюркологии в I половине XIX века /до 1855 г./ - В кн.: Вопросы тюркского языкознания. Кн. 2-я. Казань, 1965, с. 357-393.
8. Транскрипция примеры, мы придерживались нормы, принятых СТ; цифра в конце примера обозначает страницу словаря хрестоматии.
9. Л.З.Будагов. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, т. I, II. СПб., 1869. Нижне: Буд., I, II.
10. Татар теленең аңлатмалы сүзлеге, т. I, II. Казань, 1977-1981.
11. Современный татарский язык.
12. В.В.Радлов. Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1893.
13. Малое количество арабо-персидских заимствований было замечено Г.Рахимом и Г.Газизом, см.: رحیم ع عزیز ع. تاتار ادبیاتی. تاریخ. طبع ۲. قزان، ۱۹۲۵، ص. ۹۳.

Н.Е.Васильева

КОНСТАНТИН АЛЕКСАНДРОВИЧ ИНОСТРАНЦЕВ  
(1876-1941)

Особое место в истории русского востоковедения первой половины XX века занимает Константин Александрович Иностранцев - историк культуры древнего и мусульманского Востока, широко известный в свое время в научном мире в России и за ее пределами. Глубокое знание источников на арабском и персидском языках позволяло ему находить разнообразные сведения историко-культурного характера там, где это не удавалось другим, и восстанавливать социально-этнографические данные о народах средневекового Ближнего и Среднего Востока. Особенный интерес К.А.Иностранцев проявлял к культурному наследию Ирана. Впервые в истории науки он поставил и разрабатывал чрезвычайно важный вопрос о влиянии культуры древнего Ирана на сложение и развитие мусульманской культуры, указывая на необходимость детального, монографического изучения восточных источников и сопоставления почерпнутых из них сведений с результатами изучения предметов материальной культуры.

В справочной литературе о К.А.Иностранцеве приводятся не совсем верные сведения, которые перешли в Енобблиографический словарь советских востоковедов, составленный С.Д.Милибанд (М., 1975). В частности, во 2-м (1973) и 3-м (1972) изданиях БСЭ и в СИЭ (1965) повторяется утверждение будто-бы К.А.Иностранцев "преподавал в Петербургском (позднее - Ленинградском) университете до середины 30-х

гг. XX в." С.Д.Милибанд указывает даже точную дату - до 1921 г. Однако в документах архива Ленинградского университета таких данных нет. Не упоминает о его преподавательской деятельности в университете и его современник акад. С.Ф.Ольденбург, в архиве которого сохранились материалы о жизни и деятельности К.А.Иностранцева.<sup>1</sup> Наконец, высказывание самого К.А.Иностранцева в одном из писем к С.Ф.Ольденбургу ("... я, будучи по специальности в востоковедении ... историком Востока, но никогда не преподавав эту науку" ...<sup>2</sup>) окончательно устраняет эту неточность в справочных изданиях. В словаре С.Д.Милибанд указывается, что у К.А.Иностранцева опубликовано около 30 работ. На самом деле число публикаций у него в два раза больше. Перечень его работ, составленный им самим, хранится в Архиве востоковедов ИВ АН СССР (Ф. 105). Он публикуется нами в качестве приложения к данной статье.

С.Д.Милибанд указывает, что в 18 томе 2-го изд. БСЭ воспроизведен портрет К.А.Иностранцева, между тем как в этом томе опубликован портрет отца Константина Александровича - Александра Александровича Иностранцева. Нам известна лишь одна фотография К.А. Иностранцева, изготовленная при его поступлении в университет.<sup>3</sup> В справочной литературе указывается, что последние 20-25 лет жизни он исследовательской деятельностью не занимался. В действительности он всю свою жизнь занимался только наукой. Последняя его публикация вышла в 1938 году.

Константин Александрович Иностранцев родился 5 апреля 1876 года в семье профессора С.-Петербургского университета, видного ученого-геолога, А.А.Иностранцева (1843-1919). Начальное образование он получил дома, в 1887 г. поступил в С.-Пб. классическую Ларинскую гимназию, которую успешно окончил в 1896 г. В том же году был зачислен на арабско-персидско-турецко-татарский разряд факультета восточных языков Петербургского университета.

В университет Константин Александрович поступил в самый благоприятный момент для развития его таланта: деканом факультета восточных языков был в то время проф. В.Р.Розен - исключительно яркая и самобытная личность и выдающийся ученый. У него Константин Александрович слушал курс по арабскому языку и арабской словесности. Другой замечательной фигурой на факультете был проф. В.А.Жуковский, у которого Константин Александрович изучал персидский язык и персидскую словесность. В это время на восточном факультете древние (авестийский, пехлеви, санскрит и др.) языки преподавал проф. К.Г.Залеман. Курс, посвященный историко-географическому обзору Ирана читал тогда В.В.Бартольд. Исключительно высокий уровень

преподавания учителей Константина Александровича, их заботливое отношение к своим студентам способствовали формированию тех интересов К.А.Иностранцева, которым он был верен до конца жизни. Студентом Константином Александрович написан конкурсное сочинение на предложенную факультетом тему по этнографии древних Средней и Северо-восточной Азии: "Разбор теорий о происхождении народа хунну китайских летописей и об отношении к нему европейских гуннов". Труд этот был удостоен золотой медали и рекомендован к печати.<sup>4</sup> Однако требовательный автор, продолжая работать над данной темой, предлагал опубликовать свою работу только через несколько лет.

Окончив в 1899 г. университет с дипломом первой степени, Константин Александрович по рекомендации кафедры был оставлен на факультете восточных языков для продолжения научных занятий. Профессора Н.И.Веселовский и В.А.Жуковский дали ему такую рекомендацию: "Иностранцев известен факультету не только отличными успехами и большими способностями, но самым серьезным научным интересом к вопросам истории, археологии и искусства Востока. В лице его факультет надеется приобрести хорошего работника в таких областях науки, которыми несмотря на все их значение, интересовались и занимались весьма немногие".<sup>5</sup> В эти годы Константин Александрович активно посещает заседания Восточного отделения Русского археологического общества, изучает рукописи на арабском и персидском языках, содержащие сведения о материальной культуре и памятниках искусства древнего Ирана и мусульманского Востока.

Публикация в 1900 г. исследований проф. Ф.Хирта о гуннах побудила Константина Александровича откликнуться рецензией на его работу и монографией "Хунну и гунны" (См. Список научных трудов К.А.Иностранцева, № I, 2). Труд Константина Александровича получил высокую оценку В.В.Бартольда, который отметил "редкое в начинающем ученом умение систематизировать факты".

С 20 ноября 1902 г. Константин Александрович становится членом-сотрудником Восточного отделения Русского археологического общества, а с 18 апреля 1907 г. действительным членом общества. За это время он делает целый ряд интересных докладов на заседаниях общества. Почти все они опубликованы в Записках Восточного отделения Русского археологического общества (См. Список научных трудов ...) В 1901 г. в XIII томе ЗВРАО (с. 081-087) была помещена небольшая, но чрезвычайно интересная статья "Из истории старинных тканей. Алтабас, Дорбги, Зендень, Миткаль, Мухояр", в которой автор устанавливает происхождение пяти драгоценных старинных тканей, имевших долгое время в литературе неверное объяснение, которое,

начиная с 1835 по 1899 гг., переходило из словаря в словарь, из работы в работу. В статье "К истории игры в поло" (1902) объясняется историческая основа описанного в арабском источнике IX в. предмета материальной культуры - "диковинного" подарка греческого царя сасанидскому государю Хосрову Парвизу - механической игрушки (двигающейся при помощи воды), изображающей "всадника из золота на серебряном коне" в момент игры в поло.

В 1905 г. на страницах журнала ЗВРОАО была помещена новая интересная работа К.А.Иностранцева "Торжественный выезд Фатимидских халифов". Темой своего исследования К.А.Иностранцев выбрал важный праздник для всего мусульманского средневековья - празднование начала нового года. Он сопоставляет три арабских источника: Ибн Тагрибирди, аль-Калкашанди и аль-Макризи, в которых наиболее полно описан церемониал торжественного новогоднего выезда. Целью работы является опыт перевода сводного арабского текста этнографического содержания. Автор добивался точности при переводе описаний предметов искусства, а также названий разных чинов и должностей. Он отмечает, что изучение этнографии и искусства особенно интересно и плодотворно может оказаться при сопоставлении достаточного количества литературного и вещественного материала. Хотя его далеко не всегда удается собрать воедино, но к этому необходимо стремиться. К.А.Иностранцев определил приемы работы над восточными текстами этнографического содержания, разработал методику исследования фактического материала. Труд К.А.Иностранцева является образцом исследований подобного типа.

В 1909 г. был организован этнографический отдел Русского музея, и Константин Александрович поступил туда работать на должность хранителя, в которой состоял до 1909 г. За это время он совершил несколько поездок в Закавказье с целью сбора предметов этнографии. Собранный им материал значительно дополнил коллекции музея рядом уникальных экспонатов, ценность которых непреходяща и с годами все возрастает. В первую очередь это относится к замечательной коллекции азербайджанских ковров (Ф. 377).<sup>6</sup> В эти же годы Константин Александрович неоднократно бывал в различных странах Западной Европы с целью изучения этнографических, археологических и художественных музеев.

В 1907 г. была опубликована статья К.А.Иностранцева "Туркестанские оссуарии и астодавы", вызванная находками оссуариев в различных местах Туркестана. Он впервые поставил вопрос о том, какому народу принадлежат эти оссуарии, высказывает свои соображения о принадлежности оссуариев домусульманскому периоду и объяс-

няет их ритуалом маздеизма - с бытовой стороны и традициями сасанидского искусства - с художественной.

В 1908 г. К.А.Иностранцев защитил диссертацию на степень магистра истории Востока - "Материалы из арабских источников для культурной истории сасанидской Персии. Приметы и поверья". Работа эта была основана на надании и переводе сочинения арабского писателя IX века аль-Джахиза, одного из виднейших представителей классического периода арабской литературы. Особенный интерес в этой работе для исследователя заключался в историко-культурном содержании текста, так как эти приметы и поверья возводятся к домусульманскому периоду и таким образом дают материал для истории культуры древнего Ирана. При ограниченности источников для этого периода ценен любой литературный памятник, касающийся этого времени. В своем исследовании К.А.Иностранцев пришел к выводу, что элементы восточно-иранской культуры древнейшего периода "не только продолжали существовать в сасанидскую эпоху, но существуют и до сих пор у принявших ислам иранских племен" (с. 232).

7 февраля 1910 г. состоялась защита диссертации К.А.Иностранцева на степень доктора истории Востока на тему "Сасанидские этюды". Труд Константина Александровича представляет объединенные в одной книге четыре самостоятельных исследования, опубликованных ранее в различных научных изданиях. Они посвящены глубоко интересовавшему автора вопросу, который он рассматривал как самый важный в современной ему науке об исламе и его культуре, а именно - влиянию древнеиранской культуры на развитие культуры мусульманского периода. За этот фундаментальный труд в 1913 г., в шестую годовщину кончины академика В.Р.Розена, Восточное отделение Русского археологического общества присудило К.А.Иностранцеву золотую медаль имени В.Р.Розена.<sup>7</sup>

В последующие годы ввиду тяжелой болезни деятельность Константина Александровича была не столь плодотворна, как в ранний период, но статьи его, публиковавшиеся в основном в иностранной периодике, все так же значительны.

Последние годы жизни К.А.Иностранцева были крайне тяжелы; он тяжело болел, очень нуждался. Существенную поддержку ему оказывали его коллеги С.Ф.Ольденбург, Н.Я.Марр, В.В.Струве, П.К.Кожовцов.

Скончался К.А.Иностранцев в конце декабря 1941 г. в блокадном Ленинграде.

О творческой деятельности К.А.Иностранцева упоминает И.Ю. Крачковский в "Очерках по истории русской арабистики",<sup>8</sup> характеризуя его как ученого широкого охвата, большого знатока материаль-

ной культуры эпохи халифата, а также как проникательного исследователя арабских источников для истории сасанидского Ирана, подчеркивая, что это едва ли не один из первых специалистов в этой области.

Высокую оценку научной деятельности К.А.Иностранцева дал В.В.Бартольд,<sup>9</sup> подчеркнув особую трудность перевода и анализа арабских текстов, относящихся к этнографии и искусству, которые Константин Александрович выбирал для своих исследований. Для работы с такими источниками, кроме основательного знания языка, необходимы были глубокие познания в области материальной культуры и начитанность в обширной литературе.

Труды К.А.Иностранцева вошли в фонд классического наследия отечественного востоковедения. Они выполнены с исключительной тщательностью и добросовестностью и до сих пор не утратили своего научного значения. Обращение к трудам К.А.Иностранцева обогащает, дает толчок новым мыслям, исследованиям. В наше время работы К.А.Иностранцева стали библиографической редкостью. Многочисленные статьи его, опубликованные в различных периодических изданиях доступны только узкому кругу специалистов. Назрела необходимость переиздать труды К.А.Иностранцева в виде отдельного сборника. Публикуемый ниже список его научных трудов может оказаться полезным для формирования такого сборника.

В архивных хранилищах хранятся документы, которые позволяют описать жизнь и творчество К.А.Иностранцева с достаточной полнотой. Вклад К.А.Иностранцева в науку еще ждет своего биографа.

- 
1. Архив АН СССР, ф. 208, оп. I, № 375.
  2. Там же, ф. 208, оп. 3, № 237, письмо К.А.Иностранцева к С.Ф. Ольденбургу от 5.02.1930.
  3. ГИАЛО, ф. I4, оп. 3, т. 7, № 3I4444.
  4. В.В.Бартольд - ЗВОРАО. Т. XIII (1900). 1901, с. 0109-0113.
  5. ГИАЛО, ф. I4, оп. 2, д. I367.
  6. За эту информацию мы благодарны сотруднику Музея этнографии народов СССР Е.Царевой.
  7. Архив ЛО ИА АН СССР, ф. 3, № 434.
  8. И.Д.Крачковский. Избранные сочинения, т. У. М.-Л., 1958, с. 169.
  9. Архив АН СССР, ф. 68, оп. I, ед. 250.



СПИСОК НАУЧНЫХ ТРУДОВ К.А.ИНОСТРАНЦЕВА

- I) Хунну и гунны. (Библиографический обзор теорий о происхождении народа хунну китайских летописей, о происхождении европейских гуннов и о взаимных отношениях этих двух народов). - Живая старина. Год X. Вып. III. СПб., 1900, с. 353-386; То же - Вып. IV. СПб., 1900, с. 525-564. Отд. отт.: СПб., 1900, 78 с.  
Рец.: В.В.Бартольд. - ЗВОРАО. Т. XIII (1900). СПб., 1901, с. 0109-0113.
- 2) Рец.: F.Hirth. Ueber Wolga-Hunnen und Hiong-nu. München, 1900. (Aus den Sitzungsberichten der philos.-philol. und histor. classe der k.bayer Akad. d. Wiss. 1899, Bd. II, Heft II, p.245-278) - ЗВОРАО. Т. XIII (1900). СПб., 1901, с. 068-073.
- 3) Из истории старинных тканей. Алтабас, Дорóги, Зендень, Миткаль, Мухояр. - ЗВОРАО. Т. XIII (1900). СПб., 1901, с. 081-086. Отд. отт.: СПб., 1901, 6 с.
- 4) О двух древнерусских названиях драгоценных камней. (Поправка к Описанию Саввантова). - ЗВОРАО. Т. XIV (1901). СПб., 1902, с. 022-023. Отд.отт.: СПб., 1902, 2 с.
- 5) К истории игры в поло. - ЗВОРАО. Т. XIV (1901). СПб., 1902, с. 0108-0113.
- 6) Рец.: F.R.Martin: 1) Moderne Keramik von Centralasien. Stockholm, 1897, 9 с.; 2) Thüren aus Turkestan. Stockholm, 1897 13 с.; 3) Figurale persische Stoffe aus dem Zeitraum 1550-1650. Stockholm, 1899, 23 с. - ЗВОРАО. Т. XIV (1901). СПб., 1902, с. 060-062. Отд.отт.: СПб., 1902, 3 с.
- 7) Рец.: W.Bode. Vorderasiatische Knüpft Teppiche aus älterer Zeit, Verlag von H.Seemann Nachfolger, Leipzig, 1902, 136 с., 8<sup>o</sup> (из серии: Monographien des Kunstgewerbes - Herausgeber Dr. Jean Louis Sponse). - ЗВОРАО. Т. XV (1902-1903). СПб., 1904, с. 069-076. Отд.отт.: СПб., 1904, 8 с.
- 8) Древнейшие арабские известия о праздновании Науруза в сасанидской Персии. - ЗВОРАО. Т. XVI (1904-1905). СПб., 1906, с. 020-046. Отд. отт.: СПб., 1904, 26 с.
- 9) К.И.Иностранцев, Я.И.Смирнов. Материалы для библиографии мусульманской археологии. Из бумаг бар. В.Г.Тизенгаузена. - ЗВОРАО. Т. XVI (1904-1905). СПб., 1906, с. 079-0145, 0213-0416.
- 10) Торжественный выезд Фатимидских халифов. - ЗВОРАО. Т. XVII (1906) СПб., 1907, с. I-II3. Отд. отт.: СПб., 1905. II3 с.
- 11) Отрывок военного трактата из сасанидской "Книги установлений"

- آئين نامه - ЗВОРАО. Т. ХУП (1906). СПб., 1907, с. 249-282. Отд.отт.: СПб., 1906, 33 с., 1 л. илл. Переведено, см. № 49.
- 12) К упоминанию حيال'а в арабской литературе. - ЗВОРАО. Т. ХУП (1906). СПб., 1907, с. 0164-0166.
- 13) Туркестанские оссуарии и астоданы. - ЗВОРАО. Т. ХУП (1906). СПб., 1907, с. 0166-0171. Отд. отт.: СПб., 1907, 6 с. Переведено, см. № 40.
- 14) К изучению оссуариев. - ЗВОРАО. Т. ХУШ (1907-1908). СПб., 1908, с. 064-067.
- 15) Соображения по двум вопросам мусульманской археологии, относящимся к России. - ЗВОРАО. Т. ХУШ (1907-1908). СПб., 1908, с. ХУІ-ХУШ. (Реферат из протокола заседания общества 22 ноября 1907 г.).
- 16) Материалы из арабских источников для культурной истории сасанидской Персии. Приметы и поверья.  
باب الحرافه و ازحو الفراسه علي مذهب الفرس  
ЗВОРАО. Т. ХУШ (1907-1908). СПб., 1908, с. 113-232. Отд.отт.: СПб., 1908, 119 с.
- 17) К вопросу о "басме". - ЗВОРАО. Т. ХУШ (1907-1908). СПб., 1908, с. 0172-0179. Отд.отт.: СПб., 1908, 8 с.
- 18) Рец.: Ковровые изделия Средней Азии из собрания, составленного А.А.Боголюбовым. СПб., Экспедиция заготовления государственных бумаг, 1908. - ЖМНП. Н. серия ХУ, 1908, № 6, отд. 2, с. 432-438. Отд.отт.: СПб., 1908, 7 с.
- 19) О древнеиранских погребальных обычаях и постройках. - ЖМНП. Н. серия. Ч. XX. 1909, март, с. 95-121. Отд.отт.: СПб., 1909, 26 с. Переведено, см. № 48.
- 20) Обычаи прикаспийского населения Персии в X-м веке. - Ливая старина. Год ХУШ (1909). Вып. П-Ш. Книжки 70-71. СПб., 1909, с. 125-152. Отд.отт.: СПб., 1909, 28 с. Переведено, см. № 50.
- 21) Венец индо-скифского царя, тюрбан индийцев в античном искусстве и женский головной убор Кафиристана. - Известия АН. УІ серия. Т. Ш, январь-июнь, №№ I-П. СПб., 1909, с. 135-138. Отд.отт.: СПб., 1909, 4 с.
- 22) Об одной группе статуэток в мусульманской археологии и их возможной датировке. - Известия арх.комм. Вып. 33. СПб., 1909, с. 33-40. Отд.отт.: СПб., 1909, 8 с. 2 л. илл.
- 23) Персидская литературная традиция в первые века ислама. - Записки АН, ИЮ. Т. УШ, № 13. СПб., 1909. Пересказано, см. № 45.

- 24) Сасанидские этюды. СПб., 1909, VI, 140 с.  
Рец.: Доклад комиссии по вопросу о присуждении медали имени барона В.Р.Розена. - ЗВОРАО. Т. XXII (1913-1914), Пг., 1915, с. XXV-XXVI.
- 25) Коркуд в истории и легенде. - ЗВОРАО. Т. XX (1910). СПб., 1912, с. 040-046.
- 26) О "тереме" в древнерусском и мусульманском зодчестве. - Записки отд. русской и славянской археологии русск. арх.общества. Т. IX. СПб., 1911, с. 35-38. Отд. отт.: СПб., 1909, 4 с.
- 27) О домусульманской культуре Хивинского оазиса. - ЖМНП. Н. серия. Ч. XXXI (1911), февраль. СПб., 1911, с. 284-318.
- 28) Парсийский погребальный обряд в иллюстрациях гузератских версий книги об Арта-Вирафе. - Известия АН. VI серия. Т. V, январь-июнь, № I-II. СПб., 1911, с. 557-560. Отд.отт.: СПб., 1911, 4 с. с илл. Переведено, см. № 47.
- 29) Переселение парсов в Индию и мусульманский мир в половине VIII века. - ЗВОРАО. Т. XXIII (1915). СПб., 1916, с. 133-166. Переведено, см. № 46.
- 30) Бронзовый котелок 559 года хиджры. - Известия арх. комм. Вып. 60. Пг., 1916, с. 48-62.
- 31) Харпутская надпись 561 года хиджры. - Известия АН. VI серия. № 16, 15 ноября. Пг., 1916, с. 1805-1808. Отд.отт.: Пг., 1916, 4 с.
- 32) О месте выдачи ярлыка Тимур-Кутлуга. - Известия АН. VI серия. Т. XI, январь-июнь, № I-II. Пг., 1917, с. 49-50. Отд. отт.: Пг., 1917, 2 с.
- 33) К истории домусульманской культуры Средней Азии. - ЗВОРАО. Т. XXIV (1916). Вып. I-IV. Пг., 1917, с. 133-144. Отд. отт.: Пг., 12 с.
- 34) Среднеазиатский термин в сасанидском судебнике. - ЗВОРАО. Т. XXIV (1916). Вып. I-4. Пг., 1917, с. 29-32. Отд. отт.: Пг., 1917, 4 с.
- 35) Река Иран-Вэджа в парсийской традиции. - Известия АН. VI серия. Т. XI. Вторая часть, сентябрь-декабрь, № I2-I4. Пг., 1917, с. 891-895. Отд.отт.: Пг., 1917, 5 с. Пересказано, см. № 52.
- 36) Несколько слов о верованиях турок. - Сб. Музея антроп. и этнографии АН. Т. V. Вып. I. Пг., 1918, с. 152-154.
- 37) К толкованию нижней надписи в Варухском ущелье. - Сб. Музея антроп. и этнографии АН.Т. V. Вып. 2. Л., 1925, с. 553-556.
- 38) Хунну и гунны. 2-е доп. изд. Л., 1926, 152 с. - Труды тюрко-

логического семинария, 13.

- 39) Географическая схема Востока. - Известия гос.географич. общества. Т. XV. Вып. I. Л., 1933, с. 65-66. Отд. отт.: Л., 1933, 2 с. Переведено, см. № 53.
- 40) The ossuaries and astodans of Turkestan, with a few further observations on the astodan, by J.J.Modi. - The journal of the anthropological society of Bombay, vol. VIII, n 5, 1909, p. 331-342.
- 41) Note sur un point de l'histoire ancienne du Kharezm. - Journal Asiatique, t. XV, Janvier-Fevrier. Paris, 1910, p. 141-145.
- 42) Zur kritik des Kitab-al-Ain. - ZDMG, Bd. 64. Leipzig, 1910.
- 43) Arabisch-persische Miscellen zur Bedeutung der Himmelsgegenden. - WZKM, Bd. XXV, Heft 1, Wien, 1911, S. 91-97.
- 44) Note sur les rapports de Rome et du Califat Abbaside au commencement de X<sup>ème</sup> siècle. - Rivista degli studi orientali, Anno IV, v. IV, Roma, 1911-12, p. 81-86.
- 45) Les traditions litteraires de l'ancienne Perse dans le monde musulman. - Revue du Monde Musulman, t. XIII, Paris, 1911, p. 109-127. (Memoires de l'Academie Imperiale des Sciences, Saint-Petersbourg, 1909, vol. VII, n 13).
- 46) The emigration of the Parsis to India and the musulman world in the middle of the 8th century. Prefatory note by G.K.Nariman. - JCOI, N° 1. Bombay, 1922, p. 33-70.
- 47) The Parsi funeral ceremony, as illustrated in the Gujarati versions of the book of Artâ-Virâf. - JCOI, N° 1. Bombay, 1922, p. 71-74.  
Note on this Paper: J.J.Modi. Two miniatures, on the funeral ceremonies of the Parsis, in two mss. of the Gujarati Virâf-nâmeh. - JCOI, N° 2. Bombay, 1923, p. 101-118.
- 48) On the ancient Iranian burial customs and buildings. - JCOI, N° 3. Bombay, 1923, p. 1-28.
- 49) The sasanian military theory. - JCOI, N° 7. Bombay, 1926, p. 7-52.
- 50) The customs of the Caspian population of Persia in the tenth century. - JCOI, N° 7. Bombay, 1926, p. 53-82.
- 51) Zur Frage von dem Ursprung des Sultanats. - Islamica, B. 6, Heft 4. Leipzig, 1934, p. 450-452.
- 52) The river of Iran-Vej in parsi tradition. (An abstract prepared by W.I.Ivanow from the "Bulletin of the Russian Academy", 1917, p. 891-895). - JCOI, N° 27. Bombay, 1935, p. 55-57.

- 53) The geographical scheme of the Orient. - JCOI, № 27. Bombay, 1935, p. 58-60.
- 54) Some historical notes on the ethnography of southern Persia. - JCOI, № 27. Bombay, 1935, p. 36-42.
- 55) A note on the history of the sacred fires. - JCOI, № 27. Bombay, 1935, p. 43-47.
- 56) The views of arabic authors on the sassanian alphabet. - JCOI, № 27. Bombay, 1935, p. 48-54.
- 57) A cryptogram of Khayyam. - JCOI, № 27, Bombay, 1935, p. 61-62. Note in the beginnings. - JCOI, № 31, Bombay, 1937.
- 58) The "round dates" in the Narrative about Sanjan. - JRAS, July. London, 1935, p. 509-513.
- 59) Baladury. London, 1938, p. 84-87. (Note: JRAS, April. London, 1938. P. 84, last line : for "seventh" read "eighth"; p. 86, line 22 : for "eighth" read "seventh".
- 60) Zarathushtra, Veihtaspa, and some arabic archaeological accounts. - JRAS, January. London, 1938, p.87-89.

М.В.Воробьев

#### КОДЕКС ТАЙХО ЁРО РЕ (УШ в.) И ПАМЯТНИКИ ПРАВА ЯПОНИИ XIII-XVIII вв.

Многие историки права, рассматривая развитие правотворчества в Японии в средние века, выделяют идею преемственности, которой, якобы, прежде всего руководствовались законодатели.<sup>1</sup> Нередкое утверждение, что ТЕР в той или иной мере действовал или, по крайней мере, не отменялся до 1867 г. (I, с. 19; ср. 2, с. 214), подразумевает в сущности сохранение положений ТЕР на тысячелетие, на протяжении которого в стране появилось много юридических памятников. Не отрицая несходства структуры ТЕР и этих последних, все же утверждают, например, что ГСС, КС, СС сохранили основные принципы ТЕР (4, с. 40). Заявку на преемственность с ТЕР подали уже сами составители КС в предисловии к нему, хотя этот последний насчитывает в 55 раз меньше статей, чем ТЕР (3, с. II-12). Комментаторы-современники ГСС тоже утверждали, что он целиком укладывается в рамки правопорядка ТЕР (4, с. 38). В самом тексте более поздних кодексов Японии можно обнаружить попытки связать эти последние с ТЕР или с законами японской древности вообще. Вероятно, не случайно в КС, а также в КСХ, ровно столько статей, сколько содержат известные "Законоположения из 17-ти статей", 604 г., приписываемые

мые Сётоку-тайси. Цитату из ст. 5 этих "Законоположений" включил в текст ст. 2-й, а упоминание о Сётоку-тайси - в ст. I-в составитель СС. Еще чаще встречаются ссылки на "древние прецеденты" (КСХ, IБ, IБ), на "древние образцы" (ХД, IO), хотя эти ссылки чисто декларативны (ГСС, 23). Попадают единичные прямые упоминания о Тайхо Ёро рицу, т.е. об "Уголовном кодексе годов тайхо-ёро" (СХ, 5; ДС, 56), однако прямых упоминаний о ТЕР в тексте статей рассматриваемых кодексов нет.

Как же действительно обстояло дело с преемственностью в правовых памятниках средневековой Японии? Чтобы установить это, нужно провести сравнительный анализ ТЕР и других более поздних кодексов. Если мы обратимся к постатейному сравнению, то отсутствие формальной близости бросается в глаза. Однако можно подметить близость в выборе объектов правового рассмотрения, в направлении решения юридических проблем, в некоторых особенностях мышления и терминологии законодателей. Эта неформальная близость характерна для ряда важных положений всех отраслей права, представленных в ТЕР, с одной стороны, и для совокупной правовой ситуации, содержащейся в серии памятников XIII-XVIII вв. Предлагаемая таблица призвана проиллюстрировать эту близость.

Табл. I. Сопоставление объектов правового рассмотрения

Отрасли права	Объект рассмотрения	Памятники права	
		ТЕР	прочие
I	2	3	4
Административное	Важное место Гос.совета	П,2	ОХ,2,9
	Обязательность указов	XXI,7I	ТО,3
	Обязанность носит форму	XIX,6,I2	БСХ,IO
	Регламент придворной одежды	XIX,5,II,I4	КСХ,9
Должностное	Соблюдение придворных рангов	I,I-9	КСХ,7
	Сменяемость чиновников	IX,34,35	ГСС,46
	Набор служебных наказаний	XIV,I,58,62	ТСК,29
	Соответствие чиновника посту	XIV,3-49	ХД,87
	Неуклонение от гос.службы	XVI,46	ТО,20
	Дни отдыха от служб	XXV	ХД,59
Международ.	Выезд за рубеж	VI,16; IX,I8	ТО,23
	Пятидворки и круговая порука	VI,9,IO	ТСК,32; ОХ,28
Личное	Фиксированный статус слуг	X,38; XVI,5I	ТО,37
	Общественное призрение	VI,32	ОХ,93
	Незыблемость сословных границ	VI,I7,35-44	ХД,I2

1	2	3	4
Семейное	Четкий статус жен и наложниц Долг обязательного развода Право на усыновление потомка	УШ, 5, 23-30 УШ, 27, 31 УШ, 12; XXIX, 24	ОХ, 48 ТО, 33 ГСС, 23; КСХ, 2; БСХ, 4, 12; ССХ, 1
Наследственное	Усыновленные как наследники Принятие поста главы дома	УШ, 12, 23 XXX, 18	ТСК, 31 ТО, 82; КСХ, 6
Торговое	Торговосословные запреты Стандартизация мер и весов	XXX, 24 IX, 1; XXX, 1-4	ССХ, 20 ТО, 56
Финансовое	Триада гос. повинностей Поземельный всеобщий налог Неизменность повинностей	IX, 1; X, 1-4, 34 IX, 1, 2; X, 11, 12 IX, 37	ХД, 52 ТО, 47 ТО, 60; ОХ, 98
Вещное	Государственная собственность Принадлежность находок	XXI, 12; XXШ, 9 XXXШ, 15; XXX, 11	ТО, 76 ОХ, 60; ТСК, 21
Договорное	Гос. и частные займы Положение о залогах Максимальные проценты	XXX, 19, 21 XXIX, 60 XXX, 19-21	ТСК, 46, 47 ТСК, 44, 48 ТСК, 50; ОХ, 29
Земельное	Статус заброшенных полей Сохранение земель за храмами Ограничение продажи земель Отказ от надела или лена Земельный кадастр и переписи Гос. контроль над орошением	IX, 11, 29 УП, 18; IX, 21, 26 IX, 12, 19 IX, 19 IX, 23 XXX, 12	ТСК, 8; ТО, 46 ТО, 1, 2; БСХ, 18 ОХ, 30 ТО, 22 ТО, 49, 53 ТО, 51
Сакральное	Почитание заповедей Конфуция Почитание китайской классики Строгое соблюдение этикета Ношение надлежащей одежды	X, 17; XI, 3 XI, 5; 9, 14 XУШ, 3, 9-12 УП, 10; XIX	КС, 14; ГСС, 24 ТО, 8; КСХ, 1 КС, 13 КСХ, 9; БСХ, 10
Церковное	Высокий статус храмов синто Канон буддийских проповедей Буддийский клир и миряне Правила по-, расстрижения Порядок соблюдения праздников	У1, 20 УП, 23 УП, 2, 3, 6, 10, 17 УП, 16, 22, 24 У1, 1; XXX, 5, 40	ГСС, 1, 2; КС, 16 ОХ, 52, 53 ТО, 36; ТСК, 52 ТСК, 41; ТО, 10 ХД, 60
Военное	Частное обладание оружием	ХУП, 4, 44	ОХ, 21, 94
Полицейское	Содержание дорог в порядке Преследование воров и убийц Строгий розыск беглых Хозяин и беглый слуга (раб) Режим застав и их перехода	XX, 12 XXУШ, 2 XXУШ, 1 XXУШ, 8 XXУП, 1-3, 7-10	БСХ, 15 ТО, 31 ОХ, 80 ТСК, 16 ТО, 23; БСХ, 16
Тиремное	Ношение кандалов и колодок	XXIX, 39, 63	ОХ, 85, 99, 103

I	2	3	4
Процес- суальное	Иерархия судебных инстанций	XXIX, 1, 2	TO, I3; OX, I
	Режим судебного следствия	XXIX, 32-38, 49	OX, I7
	Правила применения пыток	XXIX, 35	OX, 83
	Солидарная ответственность	УШ, I0; XXIX, I0	ГСС, I7; ХД, 34
Уголов- ное	Меры наказания по закону	XXIX, 5, I2, I8	OX, 5I, IO3
	Исполнения смертной казни	XXIX, 6-9	BCX, 5; CCX, 8
	Запрещение азартных игр	XXVIII, I3	КС, 2

Общая преемственность по 58-ми объектам рассмотрения изо всех разделов права от кодекса ТЕР, УШ в. и до серии памятников VII-XIII вв. прослеживается с несомненностью. Но те или иные участки этой преемственности, когда речь заходит о конкретной отрасли права или объекте рассмотрения, выпадали из отдельных памятников, нами использованных, хотя они, возможно, могли бы оказаться в других памятниках. Характер близости не всегда четко выявляется таблицей. В одних случаях близость реализуется в формировании целых подразделов в отраслях права, почти несомненно присущих кодексу любой страны и любой эпохе. Это, например, такие объекты рассмотрения, как регламентация придворных рангов, порядок выезда за рубеж, фиксированный статус слуг, стандартизация мер и весов, всеобщий характер поземельного налога, общественная (государственная) собственность, государственные и частные займы, сохранение земель за храмами, режим застав и их перехода, иерархия судебных инстанций и практически все объекты в уголовном праве. В других случаях близости мы сталкиваемся с объектами рассмотрения частного, производного значения, но широко распространенными: обязательность выполнения государственных указов, ограничения на продажу некоторых видов земель, правила применения пыток. Специфический характер разрешения этих задач в Японии может быть замечен, когда речь идет о соответствии чиновников посту, о порядке выезда за рубеж, о фиксированном статусе слуг, о сословных запретах на торговлю, о земельном кадастре и пр. Третья группа объектов рассмотрения уже на таблице вполне обнаруживает свою специфичность - по крайней мере в рамках дальневосточного правового региона. Это целые отрасли права: сакральноэтическое и государственно-церковное, такие объекты рассмотрения как пятидворки и круговая порука, четкий статус жен и наложниц, усыновленные как наследники и принятие поста главы дома, солидарная ответственность и др.

Помня о том, что правовые нормы отражают, прежде всего, ос-



новые особенности государственной системы и общественного строя, а правовые формы, менее зависящие от этой ситуации, более склонны концентрировать в себе идеи рецепции и преемственности, — можно утверждать, что между ТЭР и прочими памятниками права Японии XIII—XVIII вв. различий значительно больше, чем сходства. Гражданский кодекс централизованного бюрократического государства, обращенный ко всему населению — ТЭР, противостоит уложениям военных режимов (КС, ГСС, ОХ, ХД), причем некоторые из ограничительных положений этих режимов предназначены для отдельных категорий населения: аристократов-придворных императорского двора — кутэ (КСС), крупных военных феодалов — даймэ (БСХ), воинов-самураев (ССХ), законы владельцев князей (СС, СХ, ТО, ТСК). И лишь в определенных объектах правового рассмотрения (см. табл.), да в способах решения отдельных юридических вопросов можно подметить элементы значительной традиционности и культивируемой преемственности. Однако и здесь важно помнить, что кроме близости между этими двумя группами памятников есть еще и "неблизость", куда более пространная, не отраженная в таблице.

I. В тексте и в таблице использованы следующие сокращенные названия памятников: БСХ — Букэ сё хатто (Ограничительные положения для князей-букэ), 1635 г.; ГСС — Го сэйбай сикимоку (Высочайшее уложение о наказаниях), 1232 г.; ДС — Дзинкай сю (Всеобъемлющий сборник), 1536 г.; ГС — Кэмму сикимоку (Уложение годов кэмму), 1336 г.; КСХ — Кутэ сё хатто (Ограничительные положения для аристократов-кутэ), 1615 г.; ОХ — Осадамэгаки хяккадзё (Высочайший судебник из ста статей), 1790 г.; СС — Синка сэйсики (Новый дополненный правопорядок), 1560 г.; ССХ — Сёси сё хатто (Ограничительные положения для воинов-самураев), 1636 г.; СХ — Сагара хатто (Ограничительные положения князей Сагара), 1549 г.; ТЭР — Тайхо ёро рё (Гражданский кодекс годов тайхо-ёро), 718 г.; ТО — Тёсокабэ окитэгаки (Судебник князя Тёсскабэ), 1597 г.; ТСК — Такэда Сингэн кахо (Фамильный закон Такэда Сингэна), 1547 г.; ХД — Хякка дзё (Сто статей), 1742 г.

#### Литература

1. С.Согабэ.Ниттё рипурё рон (Уголовные и гражданские законы Китая и-Японии). Токио, 1963.
2. G.Appert. Un code japonais au VIII-è siècle. — Nouvelle revue historique de droit français et étranger. P., 1892, T.16, livr. 2.
3. J.C.Hall. Japanese Feudal Laws: II. The Ashikaga Code

(Кемпу shikimoku), 1336. - Transactions of the Asiatic Society of Japan. Tokyo, 1908, v. XXXVI, pt. 2.

4. Н. Kobayashi. Domain Law (Bunkoku-ho) in the Sengoku Period. - AA. Tokyo, 1978, n. 35.

Н. А. Дулина

#### НОВЕЙШАЯ БОЛГАРСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ О ВАКУФНОМ ЗЕМЛЕВЛАДЕНИИ В ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ (XV-XIX вв.)

В НР хранится богатое собрание турецких архивных документов (несколько сот тысяч), которые касаются социально-экономической истории Османской империи, в том числе земельных отношений. Болгарские историки широко пользуются своими архивами и их исследования отличаются богатой источниковой базой.

В данной статье мы ограничимся рассмотрением наблюдений и выводов, содержащихся главным образом в двух монографиях: В. П. Мутафчиевой и Ф. Милковой, и касающихся вакуфного землевладения.<sup>1</sup> Эта категория земельных владений, как и другие (мольк, тимар, крестьянский чифтлик) недостаточно исследована современной османистикой главным образом из-за малого количества введенных в научный оборот источников. Поэтому в литературе она чрезвычайно разнообразно трактуется,<sup>2</sup> причем порою необходимая источниковая аргументация не приводится.

Прежде чем изложить общую картину вакуфного землевладения, соответствующую выводам использованных здесь болгарских исследований, отметим, что материалы, которые опровергали бы основные выводы болгарских туркологов, нам неизвестны.

Вакфы, как известно, представляли собой различного рода имущество, посвященное частными или государством на религиозно-общественные нужды. Повидимому, на протяжении всей истории османского государства они занимали треть земельного фонда,<sup>3</sup> что соответствовало постановлению шариата.<sup>4</sup> Частные лица могли отдавать в вакф только мольковое имущество, не обусловленное службой. Дарованные государством частным лицам земельные мольки пользовались достаточно широкими правами владения, распоряжения и наследования.<sup>5</sup> Основной причиной, побуждавшей владельцев мольков даровать их в вакф в течение одного, самое большее - трех поколений, являлось отсутствие гарантий безопасности имущества в Османской империи.<sup>6</sup> При вакфировании владельцы мольков могли оставлять за

собой право руководить вакуфным хозяйством и получать за эту деятельность 10% доходов, а также передавать право управлять вакфами по наследству.

Центральная власть имела право и возможность секуляризовать как мюльки, так и вакфы, что и бывало в действительности и даже в массовом порядке,<sup>7</sup> но прибегала к секуляризации вакфов реже, чем мюльков. Как упоминалось, по условиям вакфирования 90% доходов вакфов тратились на нужды религиозно-общественные и только 10% могли присваиваться в качестве жалованья мотевеллиями,<sup>8</sup> поэтому правители вакфов в гораздо большей мере, чем владельцы мюльков, зависели от центральной власти и не могли угрожать ей децентрализацией, чего Порты имела основания порою опасаться со стороны владельцев феодальных мюльков.

Вакфы, как и мюльки, делились мусульманскими законооведами на "истинные", если происходили от "истинных" мюльков, и "неистинные", если даровались в вакф мюльки "неистинные". "Неистинные" феодальные земельные мюльки являлись лишь доходами с мирийских земель, на которых сидели райяты, а не самой землей, и могли отдаваться в вакф только с разрешения султана. Сами же эти земли оставались в собственности казны, а райяты, их обрабатывавшие, продолжали оставаться райятами султана. "Истинные" феодальные мюльки, которые являлись пожалованием земельных владений, исчезли в Османской империи уже в начале ХУП в., так как с прекращением периода завоеваний не осталось земель вне государственного фонда, а "истинные" мюльки ХУ-ХУІ вв. были переданы в вакф в свое время.

Доходы с вакфов предназначались на содержание мечетей, религиозных обитателей, постоянных дворов, медресе, мостов, источников, и проч. или более мелкие - на содержание двух-трех служителей культа, которые непосредственно владели вакуфной землей и пожизненно пользовались ее доходами. После смерти последних земля передавалась другим лицам с тем же положением.

Всеми доходами и порою сложным хозяйством вакфов распоряжались мотевеллии. Государство осуществляло контроль за вакуфным имуществом с помощью трех канцелярий Порты, которые регистрировали все религиозные пожалования, условия их передачи в вакф, а также доходы в специальных дефтерах.<sup>9</sup> Контроль осуществлялся и с помощью центральной и местной администрации и шариатских судов. Последние имели право назначать и увольнять мотевеллиев в случае, если эта должность не была наследственной, и в противном случае, если были замечены нарушения законности.<sup>10</sup>

В ХІХ в. государственный контроль за деятельностью вакфов

усилился. В 1826 г. Махмуд II создал Управление вакфами, среди обязанностей которого был сбор налогов с крестьян, обрабатывавших вакуфные земли. Но из-за злоупотреблений чиновников реформа не принесла успеха.<sup>11</sup> В период Танзимата правомочия государства в распоряжении вакуфными землями были расширены вновь. В 1840 г. сбор налогов с крестьян вакуфов был изъят из ведома мотевеллиев и поручен государственным чиновникам. Таким образом, финансовый иммунитет, которым некогда пользовались вакфы, в XIX в. был ликвидирован.<sup>12</sup>

Вакфы пользовались достаточно широкой автономией в экономической деятельности. Располагая большими денежными средствами, они часто ссужали деньги под процент, играя роль кредитно-ростовщических институтов. Как владельцы дарованного имущества в виде домов, складов, садов и проч., которое вакфы эксплуатировали и за счет которого обогащались, они были тесно связаны с городской экономической жизнью. Урожай (рента-налог), полученные с земельных участков, продавались на базарах. Все эти особенности часто огромных по размеру хозяйств, ориентированных на базар, были расценены болгарским историком В.П.Мутафчиевой, как достаточные, чтобы назвать вакфы "полной и безусловной частной собственностью", "единственной формой частного землевладения на Балканах в XV, XVI и отчасти в XVII вв."<sup>13</sup>

Из-за "революции цен",<sup>14</sup> захватившей Османскую империю в XVII в. многие вакфы разорились и исчезли в XVII-XVIII вв. Встречались случаи распродажи вакуфного имущества и конфискаций, а порою присвоения, продажи, дарения и замены, вопреки законам шариата. "Революция цен" иногда заставляла мотевеллиев нарушать условия вакфа, увеличивать объем эксплуатации, заменять натуральные налоги денежными, отдавать на откуп ренту без воли заведателя. Мольки и вакуфы не могли существовать в неизменном виде, так как являлись частью единой экономики, которая развивалась, существуя в конкретной обстановке. Хотя вакф считался неотчуждаемым и в этом заключался его "вечный" характер, нарушения этого правила не были редкостью. Все сказанное свидетельствует о том, что представления о "вечности" вакфа не отвечают реальной действительности.<sup>15</sup> С XVIII в. вакф стал приходить в упадок и ослабевала его роль в городской экономике. Основной причиной этого явилась замена наследственных мотевеллиев, которые были лично заинтересованы в процветании хозяйств, назначенными государственными чиновниками.<sup>16</sup>

Наблюдения и выводы болгарских исследователей относительно вакуфного имущества в Османской империи подтверждают адекватность османской действительности термина государственный феодализм, ко-

торый употребляют болгарские историки для обозначения социально-экономического строя в Османской империи. Этот термин подразумевает весьма ограниченное наличие частной собственности в османском государстве, подчинение узкого частного сектора государственному, неструктурообразующую роль частной собственности.

Несмотря на достаточно широкую разработку болгарскими специалистами тематики вакуфного землевладения, ряд ее аспектов еще и по сей день не нашел достаточного освещения. Среди них вопрос о сохранении или несохранении на протяжении веков "истинных" вакфов, их численности, а также экономической значимости этой категории хозяйств. Некоторые второстепенные выводы болгарских историков вызывают возражения, как например оценка вакуфных хозяйств как формы частного землевладения в XV-XVII вв.<sup>15</sup> Этому противоречат факты, упомянутые самим автором соответствующей монографии: вакфы подвергались массовой и частной конфискации государством, верховная собственность государства на вакуфные земли выражалась в достаточно жестком контроле за деятельностью вакфов и в присвоении с "неистинных" вакфов части налогов. Кроме того, митевеляли могли быть смещены со своих постов государством, а их официальное "жалованье" составляло только 10% доходов вакфа.

В целом же, исследование болгарскими туркологами сложной и актуальной проблемы османского землевладения, в том числе вакуфного, является новым и важным этапом в его изучении.

- 
1. Основные болгарские работы, на основании которых построена данная статья, названы в примечаниях.
  2. Например, часто утверждается, что вакфы принадлежали, как частная собственность, мусульманскому духовенству, что это были крупные земельные владения феодалов, что вакфы не подлежали никакому налогообложению и никогда не возвращались в фонд государственных земель, а были "вечными" церковными или частными владениями, что они совершенно не контролировались государством, и проч.
  3. См. Н.А.Иванов. О типологических особенностях арабо-османского феодализма: - В кн.: Типы общественных отношений в средние века. М., 1982, с. 140; Ф.Милкова. Поземлената собственост в българските земи през XIX век. София, 1970, с. 49; С.Ф.Орешкова. Османский феодализм: типологические наблюдения. - В кн.: Типы общественных отношений на Востоке в средние века, с. 116.
  4. См. В.П.Мутафчиева. Основни проблеми в изучаването на вакъфа като част от социално-икономическата структура на Балканите

под османска власт (XV-XIX в.) - "Studia balkanica", I4 Sofia, 1979, с. 100. Упомянутое постановление однако не всеми историками признается заслуживающим полного доверия. См. там же.

5. Широкие на первый взгляд права владельцев мюльков на практике были ограничены государственной властью, которая могла в любое время отобрать мюльк, не разрешить его продажу или дарение, передачу в вакф, а также взимала в пользу казны с "неистинных" вакфов целый ряд налогов, которые собирали государственные чиновники. Вопрос о границах прав владения и распоряжения мюльковым имуществом со стороны частных владельцев и государства еще не получил исчерпывающего освещения и является дискуссионным. Из большого числа исследований, имеющих отношение к этому вопросу, назовем лишь два: В.П.Мутафчиева. Аграрные отношения в Османската империя през XV-XVI в. София, 1962, с. 88-176; Ф.Милкова. Поземлената собственост в българските земи.
6. В.П.Мутафчиева, ук.соч., с. 96.
7. См. там же, с. 158.
8. Однако из-за спорадического характера контроля деятельности вакфов со стороны центральной власти митевеллии имели возможность злоупотреблять распределением доходов и незаконно обогащаться.
9. М.Д'Оссон. Полная картина Оттоманския империи. Т. I. СПб., 1795, с. 412.
10. Ф.Милкова. Поземлената собственост, с. 51-52.
11. См. А.Д.Новичев. История Турции. Т.2, ч.1.Л., 1968, с.233-234.
12. Ф.Милкова, ук.соч., с. 54.
13. В.Мутафчиева. Основни проблеми, с. 105, 120 и др.; см. также Б.Цветкова. Характерни черти на османската обществено-икономическа структура в Европейския Югоизток през XV-XVI в. - "Исторически преглед", 1980, № 4, с. 54-55.
14. См. М.С.Мейер. Влияние "революции цен" в Европе на Османскую империю. - НАА, 1975, № I, с. 96-107.
15. См. В.П.Мутафчиева. Основни проблеми, с. 101-118; ее же, Аграрные отношения, с. 158, 164-165.
16. О причинах упадка вакфов см. В.П.Мутафчиева. Основни проблеми, с. 123.
17. Очевидно этот вывод основан на том, что доходы вакуффов от торговли и кредитных операций трудно поддавались учету и могли присваиваться митевеллиями, которые к тому же пользовались в управлении вакуфным хозяйством широкой инициативой.

## О СООТНОШЕНИИ ТЕКСТА, КАРТ АЛ-ИДРИСИ И ИСТИННОГО ПОЛОЖЕНИЯ НАСЕЛЕННЫХ ПУНКТОВ НА БАЛКАНАХ

Проблема достоверности сведений ал-Идриси о Балканах тесно связана с раскрытием соотношения между текстом и картами его сочинения, с одной стороны, и действительным положением географических объектов - с другой. Выяснение этого помогает до известной степени решению трех других вопросов: 1) о первичности текста или карт при составлении "Географии" (или их одновременности), 2) о филиации сохранившихся списков сочинения ал-Идриси, 3) об источниках сведений ал-Идриси о Балканах.

В тексте разделов о Балканах в "Нузхат ал-муштак" описаны или только названы 184 населенных пункта, из них на картах ал-Идриси данного района отражены 163 города (около 88,6%). Уже сам по себе этот факт свидетельствует о высокой степени согласованности между двумя составными элементами сочинения. Следует отметить, однако, что число населенных пунктов на картах разных рукописей заметно различается. Самыми полными оказываются карты старейшего, парижского, списка, которые содержат названия и соответствующие им пунсоны 159 населенных пунктов; на картах ленинградской (второй по времени) рукописи нанесено всего 131 населенный пункт, оксфордской - 130 и один кружок без подписи, стамбульской - 114<sup>1</sup> и один кружок без подписи и на софийской - 119 и девять изображений башен, служащих для обозначения селений.

Примечательно при этом, что пункты, отсутствующие в самом раннем списке, отсутствуют и в более поздних рукописях, но к ним добавляются новые пропуски, число которых все более увеличивается. Небольшая разница в числе отсутствующих на ленинградской, оксфордской, стамбульской (?) и софийской картах селений приводит к выводу, что при их изготовлении использовались первоисточники (или для некоторых из них - первоисточник) одной и той же редакции.

Другой важный момент, важный для выяснения вопроса о соответствии карт и текста "Нузхат ал-муштак", - согласованность между местом описания (секцией) населенного пункта в тексте и отражением его на соответствующей карте. Только 14 из 163 встречающихся на картах городов фигурируют на картах к секциям, в тексте которых они не описаны и даже не названы. Это расхождение не настолько велико, чтобы утверждать, что между текстом и картами нет соответствия. Есть однако случаи, когда в тексте одной секции

встречаются селения, помещенные на картах других секций, а в 70 случаях некоторые города упомянуты в тексте не одной секции.

С одной стороны, такие повторения отчасти объясняются тем, что описания городов привязаны к основным путям,<sup>2</sup> пересекающим полуостров, и последовательное описание их требует выхода за рамки одной секции, например дорога Дураг (Дуррес) – Балагразун (Белград) описана в тексте секции У4,<sup>3</sup> а на картах она проходит через секции IV 3, У 4, VI 4 и VI 3. С другой стороны, некоторые важные пункты пути, описанного только в одной секции, могут находиться на перекрестке с другой дорогой, которая отражена в тексте другой секции.

Хотя, как мы видели, на картах Балкан отсутствует часть населенных пунктов, имеющих в тексте, и в некоторых случаях карты оказываются даже полнее текста. На рассмотренных нами картах парижской рукописи имеется четыре города с пунсонами и подписями и три пунсона (розетки) без подписей, не находящих соответствия в тексте. Это заставляет предположить, что до момента составления самого сочинения существовали карты Балкан и что не все нанесенные на них селения попали в текст "Нузхат ал-муштак".

Для выяснения степени топографической точности карт и соотношения их с текстом большое значение имеют указания на ориентацию одних пунктов относительно других, предшествующих по описанию. В разделе о Балканах в 210 случаях возможно ориентировать одни населенные пункты относительно других по порядку описания, в самом же тексте ориентация по странам света указана только в 52 случаях, что предоставляет информацию о местоположении только 66 городов из всех 184 упомянутых в тексте населенных пунктов Балкан. Чаще всего ориентация указана для селений, находящихся на нынешней территории СР Македонии и восточной части СР Сербии в СФРЮ, Болгарии, особенно восточной, где проходили важные военные дороги, и в европейской части территории Турции. Недостаточные указания в тексте на ориентацию и расположение населенных пунктов указывает на то, что карты невозможно было составить на основании данных текста. Скорее всего, текст и карты независимы друг от друга или текст учитывает карты.

Сопоставление сведений текста с картами ал-Идриси и действительным их положением, отраженным на современных картах, показывает, что в большинстве случаев совпадения между ними не наблюдается. Поэтому мы считаем, что ориентация по странам света одних пунктов относительно других, указанная в сочинении ал-Идриси, не может служить надежной основой при идентификации или локализации



упоминаемых в нем селений.

Второй важный момент в характеристике местоположения населенных пунктов в тексте "Нузхат ал-муштак" - данные о расстояниях между ними. Чаще всего они измеряются в милях - в 140 случаях, в 77 случаях - в днях пути и в 10 - в переходах. Сопоставление этих сведений с реальными расстояниями не позволяет установить размер этих единиц измерения для Балкан, поскольку отсутствует хоть какая-то закономерность, кроме, может быть, данных о Северо-восточной Болгарии. Отсюда следует, что указания текста о расстояниях между населенными пунктами на Балканах не могут быть определяющим фактором при их идентификации и локализации.

В характеристике городов нередко приводятся сведения об их местоположении относительно других географических ориентиров ("недалеко от реки", "на берегу моря", "у подножья горы"). Подобные сведения имеются о 138 городах, что позволяет для большого числа балканских селений сопоставить текст и карты ал-Идриси, с одной стороны, и их действительное положение, с другой. Описания местоположения населенных пунктов обычно совпадают с картами сочинения. Вероятно, при его создании текст и карты составлялись параллельно, но у автора уже имелись наброски карт, с которыми он согласовывал текст. Особенно показательным в этом отношении описание города Камийу (Клубук), которое точно соответствует особенностям изображения на карте.

Отсутствие в тексте подробных данных о местоположении большинства приморских городов и отсутствие сведений об их ориентации по странам света явно свидетельствует о том, что только по тексту автор карт не смог бы передать береговые очертания морей, а значит, при составлении сочинения использовались уже существовавшие карты.

Сведения описательного характера могут явиться одной из основ при идентификации и локализации населенных пунктов на Балканах. Однако автор часто путает название объектов и данные об их местоположении. Это относится в частности к рекам Марице, Эргене, Чорлу, Струме, Вардаре, Мораве и др. Поэтому, если привязка селения к той или иной реке является главным основанием при локализации населенного пункта, то следует иметь в виду возможность такой путаницы.

Исчерпывающее рассмотрение соответствия между текстом, картами ал-Идриси и действительным расположением населенных пунктов и других географических объектов предполагает также обстоятельный анализ палеографических особенностей написания всех названий в

шесть исследуемых нами списках и выявление их первоначальной формы. Завершение этой работы позволит выяснить филиацию сохранившихся копий "Нузхат ал-муштак" на основании содержащихся в ней сведений о Балканах.

1. Мы не имеем фотокопии стамбульской карты к IV 4, поэтому в число II4 не входят города, которые находятся на ней.
2. О дорогах на Балканах по тексту и картам ал-Идриси: W.Tomaschek. Zur Kunde der Hämus-Halbinsel. II. Die Handelswege im 12. Jahrhundert nach den Erkundigungen des Arabers Idrisi. - Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kais. Akademie der Wissenschaften. Wien, Bd. 113, 1887, с. 285-373; K.Müller. *Mappae arabicae. Arabische Welt-und Länderkarten*, Bd. II, Stuttgart, 1927, с. 126-132.
3. Б.Недков. България и съседните ѝ земи през XII в. според "Географията" на Идриси, София, 1960, с. 40-43; Al-Idrisi. *Opus geographicum*, fasc. VII, Neapoli-Romae, 1977, с. 794-795.
4. Информация относится к городам, расположенным на дороге Белград - Ниш - София - Пловдив - Эдирне - Константинополь. О ней см.: К.Иречек. Военният път от Белград за Цариград през средните векове. - Българска исторична библиотека, год IV, 1932, т. IV, с. 54-84; K.Jireček. *Die Heerstrasse von Belgrad nach Konstantinopel und die Balkanpässe*. Prag, 1877 (reprinted, Amsterdam, 1968).
5. В.Топкова-Займова. Към вопроса за военните пътища през Първото българско царство. - Исторически преглед, 1958, № I, с. 73.
6. В данном случае точка зрения Т.Левицкого о первостепенности сведений о расстояниях при идентификации населенных пунктов нам кажется неприемлемой. См.: T.Lewicki. *Polska i kraje sąsiednie w Świetle "Księgi Rogera" geografа arabskiego z XII w. al-Idrisiego*, Część I, Kraków-Warszawa, 1945, с. 121, прим. 2.
7. Б.Недков. Указ. соч., с. 34-35; Al-Idrisi, *Opus*, с. 791.

К.Б.Кешинг

#### ТЕРМИНЫ РОДСТВА ТАНГУТОВ

Тангутская система родства никогда не была предметом специального исследования и на настоящий момент нет даже расшифрованного списка тангутских терминов родства. Пытаясь восполнить этот пробел, мы однако смогли составить лишь неполный их список и определить некоторые структурообразующие принципы системы родства

в целом. Реконструкция всей системы - дело ближайшего будущего. Е.И.Кычановым исследуется тангутский свод законов, в одной из глав которого дается регламентация ношения траура по определенным категориям родственников.<sup>1</sup> Анализ этой главы даст новый дополнительный материал для реконструкции тангутской системы родства.

Изложим результаты нашей работы.

На современном уровне развития тангутоведения система родства может быть реконструирована с помощью письменных памятников двух типов: 1) лексикографических сочинений, 2) текстов на тангутском языке - в основном это переводы китайских светских сочинений.<sup>2</sup>

В качестве отправного пункта исследования нами использован китайско-тангутский список терминов родства из словаря "Жемчужина на ладони".<sup>3</sup> Китайская часть этого списка включает восемнадцать терминов для кровных родственников трех поколений (первого восходящего, нулевого или поколения Эго и первого нисходящего), а также термин "жена". Термины расположены в списке по принципу старшинства в пределах поколения, т.е. по принципу, релевантному для китайской системы родства. Тангутские соответствия китайским терминам проверялись нами на всех контекстах их употребления в различных сочинениях, что позволило определить тангутские термины для трех поколений кровных родственников.

Приводим термины для обозначения кровных родственников первого восходящего поколения: 父 via<sup>1</sup> - отец (Рм<sup>4</sup>), 母 ma<sup>1</sup> - мать (Рж), 兄 вией<sup>2</sup> - брат отца (ДмРРм), 弟 'из<sup>1</sup> - брат матери (ДмРРж), 庶 ний<sup>1</sup> - сестра отца (ДжРРм), 妹 ла<sup>2</sup> - сестра матери (ДжРРж).

В первом восходящем поколении тангуты различали родственников по отцу и по матери, а также родственников по прямой и коллатеральным линиям. Таким образом, в первом восходящем поколении имелись три термина для обозначения мужских кровных родственников: отец, брат отца и брат матери, что совпадает с типом системы родства, названным М.В.Крыковым "арабским".<sup>5</sup>

Что касается относительного возраста родственников первого восходящего поколения, то, по-видимому, этот признак не был релевантен для тангутской системы в отличие от функционирующей в то же время китайской (ср. термины 伯 бо и 叔 шу соответственно для ↑ ДмРРм и ↓ ДмРРм).

Приводим термины для обозначения кровных родственников поколения Эго (нулевого поколения): 兄 лио<sup>2</sup> - брат (ДмРЭм), 妹 因<sup>6</sup> - сестра (ДжРЭм), 弟 му<sup>1</sup> - брат (ДмРЭж), 妹 кай<sup>1</sup> - сестра

(ДжРЭж) и дочь сестры матери (ДжРРж),  $\overline{\text{ж}} \square^6$  - сын брата отца (ДмДмРРмЭм),  $\overline{\text{ж}} \overline{\text{ж}}^2$  жвей<sup>2</sup> - сын сестры отца (ДмДжРРм) и сын брата матери (ДмДмРРж). Для поколения Эго не встретились в текстах термины для обозначения ДмДжРРж, ДжДмРРм, ДжДжРРм и ДжДмРРж.

Отличительным признаком терминов родства поколения Эго является релевантность пола говорящего и альтера (т.е. того, кого называют). Нами определены четыре термина для мужских кровных родственников поколения Эго: брат (Эм), брат (Эж), параллельный кузен и кросскузен. Таким образом, у тангутов для кросскузенов существовал один термин. Пока можно сказать, что это не английский, гавайский или ирокезский типы поколения Эго, так как в этих типах систем родства количество терминов для мужских кровных родственников не превышает двух.<sup>7</sup> Следует также отметить, что для ДжРЭж и ДжДжРРж используется один термин.

Приводим термины для обозначения кровных родственников первого нисходящего поколения:  $\overline{\text{ж}} \overline{\text{ж}}^2$  жи<sup>2</sup> - сын (Дм),  $\overline{\text{ж}} \overline{\text{ж}}^1$  мбие<sup>1</sup> - дочь (Дж),  $\overline{\text{ж}} \square^6$  - сын брата (ДмДмРЭм),  $\overline{\text{ж}} \overline{\text{ж}}^2$  жвей<sup>2</sup> - сыновья и дочери брата (Дм/ДжДжРЭж) и сыновья и дочери сестры (Дм/ДжДжРЭм).

Кроссплемянники имеют один термин, причем он совпадает с термином для кросскузенов. В текстах не встретились термины для обозначения ДжДмР и Дм/ДжДжР.

По-видимому, тангутской системе родства типологически близка система родства лоло.<sup>8</sup> Это и понятно: в тангутоведении принята точка зрения Б.Лауфера,<sup>9</sup> согласно которой тангутский язык принадлежит к лоло-бирманским языкам и, соответственно, народы, говорящие на этих языках, имеют общее происхождение. Для системы родства лоло характерно следующее: 1) различие между терминами, называющими представителей разных поколений, 2) различие прямых и коллатеральных родственников, 3) релевантность относительного старшинства в пределах поколения, 4) релевантность пола родственника, 5) релевантность пола говорящего, 6) релевантность пола родственника, являющегося связующим звеном, 7) различие родственников по крови и по браку.

Как и у тангутов, у лоло пол говорящего релевантен только для поколения Эго. Но в отличие от тангутов у лоло мужчина употребляет два термина - один для старшего брата, другой - для младшего брата, тогда как для сестер мужчина использует только один термин независимо от их возраста. То же самое, если Эго - женщина: разными терминами она называет старших и младших сестер и одним термином - всех своих братьев.

Возможно, что в частично реконструированной нами системе род-

ства тангутов зафиксирован переходный период, когда фактор относительного старшинства становился релевантным и слова 姊<sup>2</sup> и 弟<sup>2</sup> приобретали значение соответственно "старший брат" и "младший брат". Для сестер же еще не было двух терминов, указывающих на их возраст в пределах поколения.

В настоящее время общепризнанна зависимость структурообразующих принципов системы родства от жизни общества, поскольку "терминология родства является отражением определенных социальных институтов и поэтому может служить источником для изучения социальной структуры общества".<sup>10</sup> Введение в научный оборот системы родства тангутов должно дать новые ценные материалы для реконструкции социальной жизни тангутского государства.<sup>11</sup>

1. Китайскую систему степеней родства называют степенями траура, так как для родственников определенной категории устанавливался один и тот же срок ношения траура.
2. Имеются в виду тангутские тексты, лежащие в основе нашего исследования "Тангутский язык. Морфология". М., 1985.
3. Словарь "Жемчужина на ладони" хранится в ЛО ИВ АН СССР, инв. № 214, 215, 216, 217, 218, 685, 4777.
4. Здесь и далее значения терминов родства записываются с помощью кода Ю.И.Левина, принятого в советской этнографической науке (см. Д.И.Левин. Об описании системы родства. - СЭ, 1970, № 4). Условные обозначения кода: Р - родитель, Д - дитя, С - супруг, ↑ - старший, ↓ - младший, Э - Эго, м, ж - детерминативы пола.
5. М.В.Крюков. Система родства китайцев. М., 1972, с. 40. Следует отметить, что в своем исследовании мы исходили из типологической классификации систем родства, предложенной М.В.Крюковым.
6. Нами используются следующие условные обозначения для двух иероглифов, чтение которых не установлено: □ для 系 - ДмДмРРм Эм и ДмДмР и ☒ для 姪 - ДжРЭм.
7. М.В.Крюков. Система родства китайцев, с. 40.
8. J.H.Lin. Kinship System of Lolo. - Harvard Journal of Asiatic Studies, vol. IX, Number 2, pp. 81-100. Fu Mao-chi. The Lolo Kinship Terms as affected by the Sex of the Speaker. - Asia Major, New Series, vol. 2, part 1, p. 68.
9. B.Laufer. The Si-hia Language. A Study in Indo-Chinese Philology. - T'oung Pao, 1916, vol. 17, pp. 1-126.
10. М.В.Крюков. Система родства китайцев, с. 3.
11. Автор выражает искреннюю благодарность научному сотруднику ЛО ИВ АН СССР к.и.н. В.И.Гохману за консультации по типологии систем родства.

## ИЗ ИСТОРИИ ЕГИПТОЛОГИИ В РОССИИ

Публикуемое впервые письмо имеет историко-культурное значение. Перед нами документ, свидетельствующий о прямых контактах известного собирателя эстонских, западно-европейских и восточных памятников культуры Иоханна Бурхарда с Иваном Петровичем Бутеневым и Владимиром Павловичем Титовым, каждый из которых также был примечательным человеком. Это письмо имеет также отношение к египтологии. Оно поможет нам по-новому объяснить некоторые факты из истории египтологии в России. Письмо хранится в Государственном Историческом музее в Таллине.<sup>1</sup> Оно представляет собой двойной лист бумаги, первые две страницы которой написаны капитаном-лейтенантом И. П. Бутеневым (1801-1836 гг.), а две другие - секретарем русского посольства в Константинополе В. П. Титовым (1805-1891 гг.).

Бутенев, один из героев Наваринского морского сражения (1827 г.), командовал группой орудий на флагманском корабле "Азов" и в этом бою потерял правую руку. Тем не менее после выздоровления он успешно продолжал морскую службу.<sup>2</sup> При рассмотрении этого письма Бутенева, написанного уже левой рукой, мы заметим некоторые особенности почерка, отчего и чтение его несколько затруднено.

Текст документа дается нами с сохранением всех особенностей орфографии письма:

Als ein Zeichen der Dankbarkeit und des Vergnügens, welches mir Ihr liebenswürdiges Schreiben eingeflößt hat, überschicke ich Ihnen Werther Иван Иванович einen kleinen Onix, der von den hiesigen Kennern wenigstens für einen antike anerkannt ist. Nach der allgemeinen Meinung, stellt die Gravür einen Priester des Bacchus vor, mit der Tirbus<sup>3</sup> in der einen Hand, in der anderen mit einer Vialle aus welcher er eine Flüssigkeit (Wein) in den geöffneten Schlund des neben ihm stehenden Panthers gießt (dem par parenthèse am schlechtesten gelungen ist); zu der andren Seite steht auf den Zehen ein kleiner Priapus<sup>4</sup> oder Pan.

Die Arbeit scheint mir recht sauber sein besonders, die Brust, der Unterleib und die Draperie der Hauptfigur, auch die Pose recht klassisch.

Ich hoffe, daß Sie Werther Иван Иванович diese Kleinigkeit mit Gute und Vergnügens in Ihre Sammlung aufnehmen werden, obwohl Sie um eine Seemännisches gleichnis zu gebrauchen wie ein Tropfen in der See, weder vergrößern noch verschoenen kann. Ich bitte

auch mein Schlechtes Deutsch zu verzeihen, denn es ist wohl nach 15-Jahren der erst Brief den ich in dieser Sprache schreibe, daher ungeachtet wünsche ich sehr in Ihren Augen ein guter Revalenser und ihr ergebene Verehrer zu verbleiben.

Bouukderé<sup>5</sup>

I. Bouteneff

Den 8/30 Julie

1832

Перевод:

В знак благодарности и удовольствия, которое доставило мне Ваше любезное письмо, посылаю Вам, уважаемый Иван Иванович, маленький оникс, который здешними знатоками признается по меньшей мере древним. По всеобщему мнению, гравюра изображает жреца Вакха с тирсом в одной руке, в другой - фьал, из которого он льет жидкость (вино) в открытую пасть рядом с ним стоящей пантеры (которая, между прочим, очень плохо удалась); на другой стороне стоит на пальцах маленький Приап или Пан. Работа кажется мне довольно чистой, особенно, грудь, нижняя часть живота и одежда главной фигуры, поза также довольно классическая.

Я надеюсь, что Вы, уважаемый Иван Иванович, примете с добротой и удовлетворением эту безделицу в Ваше собрание, хотя она, если воспользоваться одним морским сравнением, как капля в море, которая не может ни увеличить ни украсить. Я прошу также извинить мой плохой немецкий язык, поскольку после 15 лет это, пожалуй, первое письмо, которое я пишу на этом языке, несмотря на это я хочу оставаться в ваших глазах добрым ревальцем и преданным Вам почитателем.

Бук-дере.

И. Бутенев

8/30 июля

1832

Получатель письма И. Бурхард, в архиве которого находилось оно до передачи в Ревельский Провинциальный музей в 1870 г., был врач и аптекарь. Бурхард один из первых в Прибалтике, начиная с 1802 г. начал собирать древности: монеты, рыцарские доспехи и печати. В середине 1820-х гг. его собрание было уже столь солидным, что по существу сделалось музеем и часто посещалось, особенно приезжими.<sup>6</sup> Многие этнографические раритеты (из Китая, Японии и с островов, прилегающих к Аляске и других мест) поступали в музей Бурхарда, или, как его называли, Кабинет доктора Бурхарда, от участников первых русских кругосветных путешествий. Контакты с ними облегчались тем, что некоторые из них постоянно проживали в Ревеле, как О. Коцебу, руководивший двумя путешествиями (1815-1818

Die, an Johann den Markgrafen von Baden  
Hochzuverordnen, ertheilt mir Jhr. Liebden Gnade, dass  
Ihnen, als ob ich nicht mehr lebte, die hiesige  
Adressenliste übergeben, auch die  
Briefe, die von dem hiesigen Postamt  
hierher sind, wie auch die, die  
auf das obgenannte Ministerium, durch  
Jhr. Gnade, dem hiesigen Postamt, mit  
der Bitte, in dem hiesigen, in dem  
verordnen, mit einer Anzahl, wie ich  
nicht schreibe. (Wahrlich, ich bin, wie ich  
beständig das andere, dem hiesigen Postamt  
gehe, das per postum, aus, das hiesige, wie ich  
gehe, in dem hiesigen, die, die, die,  
das, das, das, das, das, das, das,  
das, das, das, das, das, das, das,  
beständig, dem hiesigen, die, die, die, die,  
das, das, das, das, das, das, das,  
wie ich, das, das, das, das, das, das, das.



21  
 Ich habe die Ehre, Sie zu begrüßen und  
 hoffe, dass Sie sich bei dieser Gelegenheit  
 in der besten Gesundheit befinden werden.  
 Ich bin sehr erfreut, dass Sie sich  
 für die Sache der Wissenschaften  
 interessieren und hoffe, dass Sie  
 auch in Zukunft die besten Früchte  
 der Wissenschaft zu ernten werden.  
 Ich bin sehr dankbar für die  
 Unterstützung, die Sie mir  
 in der letzten Zeit bewiesen haben.  
 Ich hoffe, dass Sie sich  
 in Zukunft noch mehr  
 für die Sache der Wissenschaften  
 interessieren werden.  
 Ich bin sehr dankbar für  
 die Unterstützung, die Sie  
 mir bewiesen haben.  
 Ich hoffe, dass Sie sich  
 in Zukunft noch mehr  
 für die Sache der Wissenschaften  
 interessieren werden.  
 Ich bin sehr dankbar für  
 die Unterstützung, die Sie  
 mir bewiesen haben.

J. B. B. B.

Bismarck  
 1871

и 1823-1826 гг.) и Ф.Врангель, участник Ш-го кругосветного путешествия под руководством В.М.Головнина (1817-1819 гг.). Однако, в Кабинете Бурхарда не было древнеегипетских памятников. Поэтому вполне логичным будет считать, что Бурхард, узнав о пребывании своего давнишнего знакомого Бутенева, который плавал в 1823-25-х годах на Балтике и бывал в Ревеле (в письме Бутенев называет себя "добрым ревелцем") в Средиземном море, обратился к нему с письмом, содержащим просьбу приобрести для него и эти раритеты. Письмо Бутенева и начинается с упоминания об этом "любезном письме". В ответ Бутенев посылает ему в июле 1832 г. античную гемму (оникс). Ее описанию и посвящено письмо. Очевидно, в письме Бурхарда упоминалось и о денежном вознаграждении за раритеты, которые ему будут доставлены. Именно поэтому Бутенев, как впрочем и В.Титов, письмо которого мы не имеем возможности здесь привести, исключают такую возможность, сводя этот вопрос к сравнению присылаемых памятников с "морской каплей", а под морем, очевидно, подразумевали все собрание памятников Бурхарда. Через шесть месяцев в январе 1833 г. бриг "Парис", которым командовал Бутенев, пришел в Александрию, Бутенев посетил коллекционера и торговца древностями Дж.Анастаси, который часть предметов продал Бутеневу, а часть принес в дар.

В работе Н.С.Петровского допущена ошибка.<sup>7</sup> В интересах истины надо сказать, что у самого Бутенева не было интереса к египетским древностям, и он не коллекционировал их, как писал Петровский. Он всего лишь выполнял просьбу Бурхарда, который и был инициатором приобретения коллекции египетских памятников. Далее Бутенев послал всю коллекцию в Ревель Бурхарду. Об этом писал в 1875 г. и Г.Хансен,<sup>8</sup> но Петровский почему-то не учел этого в своей работе и писал, что "Бутенев, приехав в Россию, подарил папирус и ряд других предметов своему другу д-ру Бурхарду". Итак, письмо И.П.Бутенева помогло нам уточнить весь ход событий, связанных с собиранием древнеегипетских памятников в первой трети XIX в. в Ревеле.

Письмо В.П.Титова наилучшим образом подтверждает сказанное нами о значении "Кабинета" Бурхарда. Титов начинает с приятных воспоминаний о Ревеле и о личном знакомстве с Бурхардом при посещении его домашнего музея. Он посылает Бурхарду две афинские монеты и несколько кусков мозаики, упавших с потолка Софийского собора в Константинополе. Им он и посвящает большую часть своего письма. Титов - весьма образованный человек. После окончания Университетского пансиона в Москве служил в Морском архиве министер-

ства иностранных дел, где сблизился с поэтом А.Веневитиновым. Позднее участвовал в издании "Мнемозины" Одоевского и "Московского вестника", где напечатал несколько статей, главным образом, переводов. Вскоре он перешел на дипломатическую службу, которая продолжалась до 1865 года, когда он был назначен членом Государственного совета. Последние 18 лет своей жизни с 1873 по 1891 г. был председателем Археографической Комиссии. Благодаря деятельности Комиссии было выявлено и введено в научный оборот много новых источников по русской истории.

---

1. AM "D", F - 54 nlm I vñ 35 1 1-2, В.Т. Документ публикуется с разрешения директора Государственного Исторического Музея в Таллине П.Силлаотса и при содействии сотрудниц Музея С.Аннист и У.Ряпп. Фотокопия выполнена Э.Кульь.
2. Н.С.Петровский. Из истории египтологии в России. "Папирус Бутенева". ПС. Вып. 4/67. М.-Л., 1959, с. 176-179.
3. Тирс - жезл, палка с расширением на конце.
4. Приап - бог огородов, виноградников и древесных плодов, бог плодородия.
5. Место написания письма - Буюкдере. Название происходит от того же названия залива Босфора, к которому примыкает территория, где располагалась летняя резиденция русского посольства в Константинополе. См. Очерк истории министерства иностранных дел 1802-1902. СПб., 1902, и рис. на с. 69 и 106.
6. Н.Ретлинггер. Путеводитель по Ревелю и его окрестностям. СПб., 1839, с. 77-80.
7. Петровский, Из истории, с. 180.
8. G.Hansen. Die Sammlungen inländischer Alterthümer und anderer auf die baltischen Provinzen bezüglichen Gegenstände des Estländischen Provinzial-Museums. Reval, 1875, S. II.

В.Ю.Климов

#### МАНСАЙ ДЭЮГО О КРЕСТЬЯНСКИХ ВОЛНЕНИЯХ 1428-29 г.г. В ЯПОНИИ

Мансай<sup>I</sup> (1378-1435) был выходцем из аристократического рода Фудзивара. Его отец - Имакодзи Нидзэ (Фудзивара Морофую) - имел высокий придворный ранг главного советника (дайнагон) при императорском дворе. Мансай с раннего возраста был отдан в монахи монастыря Дайгодзи близ Киото. В 1395 г. он становится его настоя-

телем и начинает играть все более заметную роль при дворе сёгуна. Мансай пользовался исключительным доверием и авторитетом у Асикага Ёсимицу, который даже усыновил его, правда без права наследования,<sup>2</sup> принимал непосредственное участие в государственных делах Ёсимоти и Ёсинори. За огромное влияние при дворе сёгуна современники называли его "канцлером в черной рясе" (кокуи-но сайсё). В 1428 г. в знак глубокого уважения и признания заслуг ему был жалован почетный титул (дзюго). Под именем Мансай дзюго он и вошел в историю Японии. После себя он оставил дневник ("Мансай дзюго никки"), который хронологически охватывает период с 1411 по 1435 гг., содержит немало интересных фактов из истории военно-феодалных домов, дает исследователям возможность проследить борьбу за власть в военном правительстве, приход к власти Асикага Ёсинори, народные движения того времени.

Крестьянские волнения вспыхнули в момент наибольшей социально-экономической и политической дестабилизации в стране. Политическая нестабильность была вызвана борьбой за власть. В 1428 г. скончался четвертый сёгун Асикага Ёсимоти. Новым правителем по жребию стал брат скончавшегося Ёсимоти, глава секты Тэндай, Гиэн. При возвращении в мир пятый сёгун первоначально принял имя Ёсинобу, но позже сменил его на Ёсинори, под которым и наиболее известен исследователям средневековой Японии. Приемный сын скончавшегося сёгуна Асикага Мотиудзи (1398-1439), занимавший пост правителя важнейшего со стратегической точки зрения района Канто (Канто кубо) со своей резиденцией в Камакура, бывшей столице первого сёгуната, плел интриги и заговоры против Ёсинори, стремясь занять его место. В это же время (1428 г.) скончался император Сёко, не имевший прямых наследников. В нарушение соглашения 1392 г. о порядке престолонаследия<sup>3</sup> на трон снова возвели представителя бывшего северного двора Гоханадзона. Когда он взшел на трон, Огура-но мия (?-1443) - претендент на трон от бывшего южного двора - бежал из столицы во владение Китабатакэ Мицумаса (?- 1428), рассчитывая на помощь и поддержку своего влиятельнейшего сторонника. Китабатакэ поднял оружие в защиту отпрыска Годайго, но вскоре потерпев поражение, был убит, а незадачливый беглец водворен в столицу, где и провел остаток своих дней. Несмотря на безуспешность попытки Огура-но мия заполучить трон, мятеж Китабатакэ в его защиту нес реальную угрозу еще неокрепшему новому правителю страны. Асикага Мотиудзи готов был оказать всяческую помощь мятежникам ради достижения своих собственных целей.

Мансай дзюго скупо повествует о суровых испытаниях, выпавших

на долю простого народа. В I-ый день I-ой луны 2-ого года Сётё (4 февраля 1429 г.) он сделал запись в своем дневнике, что невозможно сосчитать число умерших от эпидемии и голода в 1428 г. (I, т. 2, с. 2). Естественно, в этих условиях крестьянам было трудно сдать все налоги и подати. Тяжелое положение крестьян усугублялось деятельностью ростовщиков.

26 октября 1428 г. "канцлер в черной рясе" сообщает о восстании крестьян во владениях монастыря Дайгодзи. "Сётё I-ый год, 9-ая луна, 18-ый день ... Сегодня на рассвете податные крестьяне и им подобные, потребовав отмены задолженности во владениях храма Дайгодзи, взбунтовались. Все долговые расписки изъяли и сожгли. В итоге [нынешнее] восстание с требованием отмены задолженности распространилось из Осю (провинции Оми - В.К.). Нетерпимое положение сложилось после восьмой луны (сентябрь месяц - В.К.). По этой причине сразу же известил Укёдау (Хосокава Укёдау Мотиюки, 1400-1442 - В.К.) о сложившейся обстановке. Незамедлительно под началом монаха в миру Ёкоо прибыли к монастырю [Дайгодзи] несколько сот всадников [и стали] охранять Канцзёдо и другие павильоны. Поэтому местные жители, испугавшись, рассеялись не выдвигая требований. Податные крестьяне полностью освободили дороги. Затем известил [о сложившейся обстановке] первого министра военного правительства [Хатакэяма Мицуэ]. Испросив высокое повеление [сёгуна, он] приказал главе военного приказа Акамацу силами около 200 всадников занять позиции в Ямасина. В случае необходимости прийти [на помощь] монастырю [Дайгодзи]" (I, т. I, с. 532).

Монастырю принадлежало крупное поместье. Духовенство пускало деньги в рост под проценты: 5-6% в месяц (2, с. 69). Податные крестьяне поместья (дзигэнин) выступали с требованием отмены задолженности. Не дожидаясь официального распоряжения властей, они силой уничтожили долговые расписки.

В это время крестьянские волнения происходили и в других провинциях страны. 10 марта 1429 г. Мансай дзюго сделал следующую запись в своем дневнике: "Сётё 2-ой год, 2-ая луна, 5-ый день. Ясная погода ... [На подавление] внезапно вспыхнувшего восстания отрядов сельских жителей в провинции Тамба протектор должен завтра послать людей. Ввиду этого [он] строжайше распорядился навести порядок во владениях, [принадлежащих] буддийским храмам и синтоистским святилищам, где в основном находятся силы этих отрядов. Когда от них (буддийских храмов и синтоистских святилищ - В.К.) поступают жалобы, не следует [их] отклонять необоснованно. По этой причине внес на высокое рассмотрение [сёгуна] предложение: [предварительно]

следует получить [его] высокую санкцию, после этого, подобно тому, [как было] в провинции Харима, во всех прихрамовых владениях следует навести порядок; [во исполнение] следует получить высокий письменный приказ. [На предложение] получила высокий ответ, что не должно быть нарушений по [указанным] пунктам. Ввиду этого настоящие обстоятельства сообщили Укёдаю (Хосокава Укёдай Мотиюки - В.К.) в письме" (I, т. 2, с. 17).

Любопытно отметить, что Мансай дэю ставит в пример действия протектора провинции Харима, подавившего в это время выступление крестьян в своей провинции. Акамацу Мицусукэ, протектору Харима, пришлось мобилизовать все свои силы, чтобы "призвать к порядку возмутителей спокойствия". Во время этой карательной экспедиции возникли разногласия между Акамацу и духовенством буддийского храма Тодзи, которое добивалось скорейшего возвращения бежавших крестьян в поместье. Мансай дэю отмечает, что отряды повстанцев находятся в буддийских храмах и синтоистских святилищах. Этой тактики придерживались крестьяне во многих провинциях страны, где произошли вооруженные выступления.

В августе 1429 г. земледельцы, обрабатывающие земли синтоистского святилища в Ямада (селение в уезде Миэ, провинции Исэ), совершили нападение на синтоистских священнослужителей, требуя аннуляции задолженности. Священники занимались ростовщическими операциями, отдавая в рост под высокие проценты деньги, пожертвованные прихожанами для поминальных служб. 20 августа 1429 г. Мансай дэю сообщает: "Сэтё 2-ой год, 7-ая луна, 20-ый день. Ясная погода. В прошедшем 13 дне (13 августа - В.К.) в священных вратах (Тории) Внешнего святилища Исэ, в помещениях, где располагаются девушки, подносящие дары богам и исполняющие сакральную музыку и танцы, в местах, [где совершается] жертвоприношение богам, находятся покойники. Поэтому святилище ... осквернено. И в окрестностях Внешнего святилища много [людей] убито стрелами. Неслыханно. Со дня сотворения [Японии] не было ничего подобного. [Об этом] докладывает слугители богов. Эти подробности ранее сообщили синтоистские священнослужители из Ямада. Податные крестьяне потребовали аннуляции задолженности. Податные крестьяне из Ямада отправились к синтоистским священникам. Почти одни податные крестьяне. Синтоистских священников мало, чуть больше 300 человек. Кроме того, из-за поджогов несколько сот домов жителей Ямада сгорело. Когда синтоистские священники подверглись [вооруженному] нападению, [они] скрылись на территории святилища. [Но] податные крестьяне и святилища не боятся. Преследуя [священнослужителей], расширили [территорию] военных

действий; уже святилище стало полем брани. Этому позору нет названия. В то время как [крестьяне] осквернили святилище, ни один из священнослужителей не мог ни войти, ни выйти из [него] ...” (I, т. 2, с. 64-65).

Мансай дэюго достаточно подробно описывает крестьянские волнения в своих владениях близ Киото, в провинциях Тамба, Исэ, упоминает восстание в Оми, Харима. Его дневник является ценным первоисточником по данной теме. На материале дневника можно сделать следующие выводы. Крестьянские волнения были вызваны голодом, эпидемиями. Они происходили в центральном районе страны под лозунгом ликвидации задолженности. В качестве укреплений повстанцы использовали буддийские храмы, синтоистские святилища. Выступления крестьян отличались территориальной раздробленностью, не совпадением по времени, отсутствием руководящего центра.

-----

1. Другое чтение биннома иероглифов, составляющих его имя, - Мандзэй.
2. Отношения между Мансай и Асикага Ёсимичу определялись термином 猶子 (ю:си, ю:дзи). Первое его значение - племянник, племянница, ребенок брата, сестры, что явно не объясняет настоящее положение. Второе - фиктивное усыновление ребенка брата, сестры, родственников, а также посторонних людей не с целью наследования. Как отмечается в толковом словаре следует отличать 猶子 (ю:си) от 養子 (ё:си, ясиаиго) - приемный ребенок, взятый на воспитание в семью (см. Нихон кокуго дайджитэн. Токио, 1976, т. 19, с. 641). В случае фиктивного усыновления, как это было с Мансаем, устанавливались доверительные отношения отца-сына. После того как Мансай стал приемным сыном Асикага Ёсимичу, первый занял пост настоятеля крупного монастыря Дайгодзи в непосредственной близости от столицы.
3. Раскол императорского дома на две ветви - старшую (Дзимёин) и младшую (Дайкакудзи) - произошел в середине XIII века. Старшая ветвь восходит к императору Гофукакуса (1243-1304, время правления 1246-1260), младшая - к императору Камэяма (1249-1305, правил с 1260 по 1274), который взошел на престол после отречения старшего брата под давлением их отца Госага (1220-1272, правил с 1242 по 1246). С этого времени началась практика попеременного правления представителей двух ветвей. Император Годайго (1228-1339, правил с 1318 по 1339) стремился закрепить наследование престола за своей младшей ветвью. Крупные феодалы стремились воспользоваться этим, пытаясь достичь своих целей

силой оружия. Междоусобная война 1336–1392 гг. получила название в японской историографии междоусобицы южного (младшая ветвь) и северного (старшая ветвь) дворов – намбокутё найран. Асикага Такаудзи (1305–1358), основав второй сёгунат, поддерживал притязания старшей ветви. В 1392 г. было достигнуто соглашение о восстановлении попеременного правления представителей двух ветвей, но сёгуны из дома Асикага нарушили данное обещание. Влияние младшей ветви ко второй половине XV в. сошло на нет.

#### Использованная литература

1. "Мансай дзюго никки". – в "Дзоку гунсёруйдзю", Токио, 1934, дополнительные тт. I, 2.
2. Нагахара Кэйдзи. "Гэокудзё-но дзидай" ("Период свержения верхов низами"). Токио, 1973.

С.Г.Кляшторный

#### "ГОСУДАРЬ КИТАЯ" В БУГУТСКОЙ НАДПИСИ

Датировка согдоязычной Бугутской надписи, уникального памятника первого Тюркского каганата (551–630), определяется по именам упомянутых там тюркских каганов.<sup>1</sup> Последним назван Нивар-каган, соправитель при Таспаре (572–581) и единовластный правитель в 581–587 гг. (Нивар Ышвара-каган). Время правления Нивара совпадает с началом Суйской династии в Китае (581–618) и воцарением ее основателя Ян Цзяна (храмовое имя – Вэнь-ди, 581–604).

Бугутская надпись открывается словами: "Эту стелу установили турки, когда в Китае государем был Кутсат". Ни императорская титулатура, ни девизы правления Вэнь-ди (Кай-хуан, 581–600, Жэнь-шоу, 601–604) не позволяют интерпретировать слово, которым суйский император обозначен в Бугутской надписи. Обращение к более поздней тюркской традиции, отраженной в рунических памятниках VIII–X вв. также не проясняет исследуемого случая. Там китайский император обычно именуется *tabuac qaγan* "китайский каган" (ср. КТм, стк. II, I2), лишь в двух случаях использовано альтернативное *tānsi ~ tinsi* китайск. тяньцзы "сын Неба" (Тон. стк. 44; ИБ, стк. I).

Сохранилась, однако, включенная в династийную историю (Суй шу, цз. 84) переписка между императорами Вэнь-ди и Ян-ди и тюркским государем, которого китайский источник именует Циминь-кэхань (599–608).<sup>2</sup> Циминь был племянником Нивар-кагана и поддерживал



тесные отношения с суйским двором. Известен лишь китайский текст писем Циминя, но первоначально, как это убедительно показал М.Мори, его письма были написаны по-тюркски.<sup>3</sup>

Циминь именует суйского императора "святой Мо-вань (Моянь)-каган". Имя Моянь, по замечанию Ли Мао-цзая<sup>4</sup> является фонетической передачей древнетюркского слова".<sup>4</sup> Китайская транскрипция точно соответствует древнетюркскому буддийскому термину *mujaṇ* ~ *~ bujaṇ* (из санскр. *puṇya*) "благо", "благодетание", "воздаяние"; в парном сочетании *mujaṇ eḍgü* "благодать", "благополучие".<sup>5</sup> Поэтому полный перевод поименования Вэнь-ди в письме Циминя - "святой и благой каган".

Что соответствовало в исходном тюркском тексте послания Циминя эпитету "святой", имеющемуся в китайском переводе? В древнетюркских памятниках это понятие передается либо словом *uḍuq* "священный", "святой", либо парными сочетаниями *uḍuq qut*, *uḍuq qutluq* "священный, святой", а также "святость", "божество". Еще более обычно для передачи понятий "благой", "благодатный", "человек, осененный святостью и благодатью" парное сочетание *qut mujaṇ* ~ *~ qut bujaṇ*. Судя по контексту перевода на китайский язык письма Циминя, там было использовано именно это устойчивое и стандартное для древнетюркской буддийской литературы словосочетание. Титул суйского императора в тюркском оригинале письма Циминя - *qut mujaṇ qaḡan* "каган, осененный святостью и благодатью".

Таким образом, "канцелярия" тюркских каганов использовала при обращении к суйским императорам не китайскую, а тюркскую титулатуру, включающую как тюркские лексемы, так и адаптированный санскритский термин. Оба использованных слова составляют характерное для тюркской фразеологии устойчивое парное сочетание синонимов, или слов, близких по семантике. Включение в состав такого парного сочетания санскритского слова придает императорской титулатуре особый смысловой оттенок, объяснимый только в свете зарегистрированного в Бугутской надписи принятия буддизма высшими кругами тюркской знати. Следует также учитывать, что разрушенная вторая версия Бугутской надписи содержала санскритский текст.<sup>6</sup>

Вышесказанное позволяет предполагать, что, во-первых, словосочетание, обозначающее в Бугутской надписи "государя Китая", входило и в тюркскую титулатуру суйского императора; это словосочетание было близко тому, что через полтора-два десятилетия использовалось в посланиях Циминя. Во-вторых, употребленные в Бугутской надписи термины также составляли устойчивое парное сочетание тюркского и санскритского слов, характерных для специфичес-

кой буддийской лексики. В-третьих, предполагаемое значение этого парного сочетания должно выразить понятие: "обладающий святостью и благодатью".

Действительно, содержащееся в первой строке Бугутской надписи обозначение "государя Китая" – kwts'tt состоит из двух компонентов: а) тюркского qut имеющего в древнетюркской письменности широкий диапазон значений, включая понятия "благо", "благодать", "состояние истинного бытия, блаженства" (по преимуществу, в буддийской лексике); б) санскритского sat "благодать", "благой", "истинный", "праведный", "благой и мудрый человек" (в буддийских текстах).<sup>7</sup> Парное сочетание qut sat впервые отмечаемое в тексте Бугутской надписи, весьма близко или адекватно по значению сочетанию qut шuǰan. Оно использовано в том же контексте (поименование первого суйского императора), в той же среде (высшая тюркская знать, принявшая буддизм) теми же исполнителями (каганская "канцелярия"), что и поименование qut шuǰan в письмах Циминя. Однако в более поздней древнетюркской буддийской литературе X-XIII вв. с ее уже готовыми, ранее сформировавшимися и утвердившимися лексическими штампами и стандартами, сохранилась только формула qut шuǰan, а близкое или адекватное по смыслу qut sat вышло из обращения.

- 
1. Издание и интерпретацию памятника см.: С.Г.Кляшторный, В.А. Дивиц. Согдийская надпись из Бугута. – Страны и народы Востока, т. X, М., 1971, с. 121-146; S.G.Kljaštornyj, V.A.Idivič. The Sogdian inscription of Bugut revised. – АОН. Т. XXVI, fasc. 1, 1972, с. 69-102.
  2. Liu Mau-tsai. Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe). Wiesbaden, 1958, с. 51-60.
  3. M.Mori. On some passages in a memorial presented to Yang-ti of the Sui dynasty by Ch'i-min qajän. – "The Toyo Gakuho". t. 48, № 1, 1965, с. 01-02.
  4. Liu Mau-tsai. Die chinesischen Nachrichten, с. 535.
  5. О слове шuǰan ~ buǰan см.: Древнетюркский словарь, Л., 1969, с. 347; G.Clauson. An etymological dictionary of pre-thirteenth century Turkish, Oxford, 1972, с. 386. Автор признателен С.Е. Яхонтову за синологическую консультацию.
  6. S.G.Kljaštornyj, V.A.Idivič. The Sogdian inscription of Bugut revised, с. 70.
  7. F.E.Edgerton. Buddhist hybrid Sanskrit dictionary. New Haven, 1953, с. 554, 1134.

## О ПЕРСИДСКИХ ФИРМАНАХ НА ИМЯ ДАГЕСТАНСКИХ ПРАВИТЕЛЕЙ

Большую роль в изучении истории средневекового Дагестана играют источники на персидском языке. До недавнего времени изучались главным образом источники на арабском языке, так как таких исторических документов и писем, составленных на этом языке, гораздо больше. На персидском языке составлялись послания к иранским шахам и их наместникам, очень редко правители Дагестана вели на нем частную и деловую переписку.

Большая коллекция писем правителей Дагестана хранится в рукописном фонде Института истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР (ф. I, опись I, дело № 50I). Она содержит 160 писем из частной переписки правителей, многие из которых являются образчиками эпистолярного стиля XVIII-XIX вв.

Несколько указов персидских шахов было обнаружено нами в Дагестанском государственном объединенном историческом и архитектурном музее. Фирманы интересны тем, что касаются таких социально-экономических вопросов, как разделение земли по наследству и права на земельную собственность. Документов такого рода пока немного и делать какие-либо серьезные обобщения пока рано. Однако уже сейчас можно определенно установить, с какого времени тот или иной налоговый термин употреблялся персидскими правителями по отношению к Дагестану.

Например, земельные термины, как *معاف حقوق دیوانی مالوجہات* мы впервые встретили в документе, датированном 1559 г. Неизвестно, какие термины на различных дагестанских языках соответствовали персидским, но несомненно одно: указы, исходящие от персидских шахов и шахского дивана, употребляли персидские налоговые термины с теми же значениями, которые были приняты в Иране.

Изучаемые документы, в основном, находятся в хорошем состоянии. Фирманы написаны черными восточными чернилами, красиво оформлены. Текст некоторых фирманов обрамлен черными, красными и золотистыми линиями. Иногда фирман наклеен на рамку из цветной бумаги, а потом еще на большую рамку из бумаги другого цвета, например, на голубую, белую и еще раз на голубую. Если документ не поврежден, в начале идет тугра, обычно заключенная в растительный орнамент. Поля некоторых документов также украшены растительным орнаментом. Документы написаны разными почерками: та<sup>е</sup>лик, нах, наста<sup>е</sup>лик, шекесте.

Большое количество указов персидских шахов на имя дагестанских правителей находится в различных книгохранилищах Грузии. Часть этих указов в свое время была опубликована В.С.Путуридзе и переведена на грузинский язык. Книга I, выпуски I—II—III и IV. К сожалению, большая часть дагестановедов, не знающих персидский и грузинский языки, были лишены возможности пользоваться этими источниками. Поэтому возникла необходимость в первую очередь перевести эти документы на русский язык и издать их. Самый ранний указ из этой коллекции указ Аббаса I на имя Амир Хамза-хана, уцмия\* от 1607 г., и самый поздний — указ шаха Ибрахима на имя Ахмад-хана, уцмия от 1749 г. В коллекции 25 фирманов. Все фирманы на имя дагестанских правителей опубликованы В.С.Путуридзе в копиях. Персидские копии переписаны в большинстве случаев четким насталиком и читаются легко.<sup>1</sup> Переписчики, вероятно, не всегда четко прочитывали текст, поэтому иногда допускали орфографические ошибки или искажали содержание текста, которое очень трудно понять.

Все эти фирманы касаются взаимоотношений персидских шахов с дагестанскими владетелями. Из ранних документов видно, что шах Аббас I (1587—1629) и шах Сафи I (1629—1642) старались установить хорошие отношения с кайтакским уцмием. Как известно, в первые годы ХVII в. шах Аббас I воевал с Османской Турцией за земли Закавказья, и ему было необходимо привлечь на свою сторону кайтакского уцмия.

Данные исторические документы помогают нам в некоторых случаях исправить и дополнить хронологию истории Дагестана, изданную Р.М.Магомедовым.<sup>2</sup> Из первого указа шаха Аббаса I на имя Амира Хамза-хана, уцмия, мы можем сделать два важных вывода:

I) В 1607 г. Амир Хамза-хан был уцмием Кайтага и одновременно правителем (حاکم) Дербенда. Об этом упоминается также в "Истории Дагестана": "после разгрома турецких войск в Дербенде (1606 г.) шах Аббас в воздаяние за эту добрую службу одарил уцмия Кайтага подарками и пожаловал ему сургал, т.е. предоставил право взимать в свою пользу налоги, которые поступали с подвластной территории в шахскую казну. Кроме этого, уцмий получил грамоту на управление Дербендом".<sup>3</sup> Таким образом, мы узнаем имя правителя Дербенда, хотя годы его правления пока не известны.

\* Уцмий — термин, употреблявшийся лишь в отношении к кайтакскому правителю. Этот термин был специфическим для средневекового Дагестана. Титул "уцмия" кайтакского был упразднен в 1819 году.

2) Уточняются годы правления Рустам-хана, узмиа Кайтага, который по данным Р.М.Магомедова, правил в 1601-1645 гг.<sup>4</sup> Согласно нашему документу, в 1607 г. узмием Кайтага был еще Амир Хамза-хан

Почти все фирманы сефевидских шахов начинаются одинаково: **هو** Он [богу] и **الملك لله** ("царство принадлежит богу"). Далее следует формула **بندۀ شاه ولايت** ("раб шаха святости").<sup>5</sup> Указы начинаются или словами **فرمان همايون** "Августейший указ последовал" или **كسم جهانصاع** "Указ того, кому подчиняется мир". Далее следуют титулы, которые дают возможность установить к какому рангу относится тот или иной феодал. В "Дастур ал-мудук" Мирза-Рафи'а, изданном Данеш Пахуком, четко указаны иерархические ступени тех, кто причислялся к **مالجه**.

Большая часть фирманов написана на основании прошений или докладных (**مرينه**). Обычно содержание этих прошений пересказывалось в фирманах, и мы узнаем, о чем просил тот или другой правитель и как решался его вопрос и исполнялись ли его просьбы.

Пятнадцать фирманов из этой коллекции принадлежат Надир-шаху Афшару. Надо отметить, что во время правления Надир-шаха эпистолярный стиль и формуляр государственных актов Ирана оставались такими же, как и при Сефевидах. Однако, в указах Надир-шаха не встречается печать с формулой **بندۀ شاه ولايت**. Это объясняется тем, что Надир не был ярым шиитом и, как мы знаем, вел особую религиозную политику. На фирманах Надира появляется новая формула

**نگین دولت ودين رفته چون ازجا x بنام نادر ايران قرار داد خدا**  
Когда драгоценный камень державы и веры пошатнулся (т.е. шах ушел с престола), Надир был поставлен богом над Ираном.

Указы Надир-шаха начинаются словами **فرمان همايون خدا** "Последовал августейший указ" и далее **له تعالى شانه عنوان** "С именем всевышнего в заглавии". Многочисленные указы Надир-шаха дают возможность проследить его взаимоотношения с правителями Дагестана, легко понять, почему в одном из них он гневается на жителей Джара и Теле: указ 1739 г. издан через два месяца после гибели его брата Ибрахим-хана в Джаре.

Эта коллекция представляет интерес и в том отношении, что многие фирманы Надир-шаха помогают глубже понять события, описанные в хронике Мухаммад-Казима "Наме-йи Адмара-йи Надири".

1. В.С.Путуридзе. Персидские исторические документы в книгохранилищах Грузии. Кн. I, вып. I. Тбилиси, 1961, с. 017.
2. Р.М.Магомедов. Хронология истории Дагестана. Махачкала, 1953, с. 43.
3. История Дагестана. Т. I. М., 1967, с. 272.

4. Р.М.Магомедов. Ук.соч.

5. Смысл этого выражения заключается в том, что шахом Ирана признавался Али - зять основоположника ислама Мухаммада, четвертый халиф (656-661 гг. н.э.) и первый шиитский имам: Сефевиды, приписав себе происхождение от Али, тем самым признавали себя лишь его заместителями (следовательно и рабами). См.: И.П. Петрушевский. Персидские официальные документы XVI нач. XIX вв. как источник для истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении. - В кн.: Проблемы источниковедения III из-во АН СССР. М.-Л., 1940, с. 17.

6. М.Данеш-Пахух. Дастур ал-мулук Мирзы Рафиа. - Маджалла-и данишқада-и адабийат, 16, 1970, № 5.

Р.Н.Крапивина

### МАТЕРИАЛЫ ПО ИСТОРИИ ШКОЛЫ САКЪЯ, КТО БЫЛ УЧИТЕЛЕМ ОСНОВАТЕЛЯ ШКОЛЫ?

Традиция передачи основного текста школы в тибетском буддизме является одним из главных отличительных признаков для любой школы, поэтому каждая личность в этой непрерывной цепи культурных взаимосвязей требует внимания и, по возможности, изучения ее роли в этом процессе.

Линия преемственности в изучении и толковании основной доктрины школы Сакьяпа "Путь-результат" началась в Тибете с учителя Брогми (993-1074).<sup>1</sup> Одним из его прямых учеников был Кон Гончог-Чжалбо (1043-1103)<sup>2</sup> - основатель монастыря Сакья (1073 г.)<sup>3</sup>. Вероятно, при нем начала складываться и школа Сакьяпа, но центральную роль в формировании школы сыграл его сын Гунга-Ньинбо (1092-1158),<sup>4</sup> который за свою полезную деятельность получил почетное прозвище - Сачэн - "Великий сакьяец". Он первым оставил нам письменные комментарии на основной текст доктрины "Путь-результат"<sup>5</sup> и, тем самым, создал и закрепил определенное направление в толковательной традиции, что мы и понимаем как школу.

Кто передал Сачэну знание доктрины "Путь-результат"? Отец Сачэна скончался, когда сыну было одиннадцать лет. От него Сачэн получил только посвящение в цикл Хеваджра.<sup>6</sup> Указание на то, что основной текст доктрины был передан Сачэну неким Сэдон-Гунригом, мы находим в замечательном историко-философском обзоре буддийских и других школ - "Дубмга-шэлчи-мэлон", в главе, посвященной школе Сакьяпа.<sup>7</sup> Сэдон-Гунриг также был одним из прямых учеников учителя Брогми, но в источнике по этому поводу описывается следующая си-

туация: "Когда (Сэдону) было восемьдесят семь лет, (он) встретился с Сачэн Гунга-Ньинбо и сказал (ему) с радостью: "Приходи! Я дарю (тебе) наставления (к доктрине)". Какие-то препятствия помешали (Сачэну прийти). ... На следующий год великий Сэдон скончался".<sup>8</sup> Едва ли за время короткой встречи Сэдон-Гунриг смог одарить Сачэна полноценным знанием доктрины, тем более, что он сам пригласил Сачэна продолжить (или даже начать!) учение.

Кроме этого пассажа, мало проявляющего вопрос об учителе Сачэна, в том же источнике упоминаются еще два лица, учивших Сачэна доктрине "Путь-результат". В кратком жизнеописании Сачэна при перечислении многочисленных учителей, учивших первого иерарха Сакья различным буддийским доктринам, в связи с главным предметом - доктриной "Путь-результат" - упомянут некий Шангдон ("Учитель из Шанг"?): "...и, главное, в течение четырех лет (слушал у Шангдона наставления в "(Драгоценных) речениях".<sup>9</sup>

Далее, в том же тексте, в разделе по истории традиции школы учителем Сачэна в области доктрины "Путь-результат" назван некто Гонбаба ("Отшельник"): "... Впоследствии Сачэна стала мучить мысль о наставлениях, (которые он не успел получить у Сэдон-Гунрига). Когда (он стал расспрашивать имеет ли кто-нибудь) наставления Сэдона, (ему) сказали, что (они) есть у братьев Гонбаба. Младший (к тому времени) скончался. Когда он пришел к старшему, Шанг Гонбаба, обрадовавшись, даровал (ему), несмотря на противоречивые признаки, полный (курс) наставлений вместе с (основным текстом) доктрины "Путь-результат". Вплоть до настоящего времени<sup>10</sup> прославленные Сакьяпа остаются владыками как основного текста, так и наставлений".<sup>11</sup>

Вопрос заключается в том могли ли излагать доктрину "Путь-результат" Сачэну два учителя. Такая ситуация представляется для тибетской традиции маловероятной, ибо при возможности учиться у любого учителя - специалиста в какой-либо области буддийского учения, "коренной" учитель, то есть, тот, который передавал основной текст основной доктрины школы, должен был быть, как правило, один.

Также в тибетской традиции существует правило выражать почтение и благодарность такому "коренному" учителю хвалой, которую составляет ученик.

Действительно, в Сакья-Гамбуме, среди сочинений Сачэна оказалось небольшое произведение такого рода - "Шангдон-ла-бстод-па".<sup>12</sup> Оно и подтвердило нам, что и в данном случае мы имеем не исключение, а правило о существовании одного "коренного" учителя. Приводим его перевод.

## Хвала Шангдону

Низкий поклон святым учителям!

Владеющему наивысшими качествами, наделенному милосердием, чтобы приносить пользу другим, дошедшему до предела сущности того, что обретает в наивысшем состоянии созерцания, познавшему оба смысла высшего святого Учения, владеющему запредельным знанием, мудрецу тайного метода с ореолом из высших сверхъестественных способностей - поклоняюсь!

Наставлениями (своими, о) Владыка наивысших магических сил, высший (среди) учителей, ставших святыми владыками осуществления (целей Учения), доктриной глубокого Пути счастливых совершенно удовлетворивший, тебе, нимбоносцу, очищающему умы от заблуждений, - поклоняюсь!

Достигшему предела очищения, интуиции и мира Тела блаженства, сочинителю, написавшему подробный комментарий к "Алмазным словам", высшему учителю, существующему истинно, но принявшему облик человеческий, проповедовавшему четыре устные тантры, тебе, спасителю умов - пою хвалу!

(Меня), пораженного болезнью колебания, происходящей от кармы самим содеянной, милосердие твое спасло.

(Меня) в неведении пребывавшего, вкус великого высшего знания (твоего) преисполнил.

(Меня) о, Владыка йогинов, магической силой своей защиты!

С чистой природой и чистой магической силой, ради обретения полного освобождения, не рассудочно, а с великой верой, всей силой веры, к учителю обращаюсь (я) с молитвой: "О, Великомилосердный! Прошу, держи (меня) крепком милосердия (твоего)!"

Достопочтенному святому учителю слова молитвы закончены.

Когда почтенный Гонбаба даровал благословение глубокого смысла (эзотерической доктрины), учителем Сачэном была составлена (эта) хвала".

Таким образом текст убедительно показывает, что Шангдон и Гонбаба - одно лицо. У основателя школы тибетского буддизма Сакьяпа был один учитель в передаче основной доктрины школы.

- 
1. G.H.Roerich. The Blue Annals. Transl. from the Tibetan. Calcutta, 1949, v.1, p. 205-210.
  2. Там же, p. 210.
  3. Там же, p. 211.
  4. Там же.
  5. Основной текст доктрины "Путь-результат" первоначально имел



название "Доржэ-цигканг" (Алмазные строфы). Он был составлен на базе канонического текста Хеваджратантры (A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons. Tohoku Imperial University. Sendai. 1934. № 417). В первой четверти XII века, в период знакомства тибетцев с этой доктриной текст (возможно, уже с какими-то дополнениями) приобрел название "Сун-аг ринбочэ" ("Драгоценные речения"). В Сакья-Гамбуме - собрании сочинений сакьяских учителей - комментариях Сачэна на основной текст доктрины "Путь-результат" нет. Они имеются в одной из частных библиотек, в Японии - см.: M. Tachikawa. The Tantric Doctrine of the Sa skya pa according to the *śelgyi me long*. - Acta Asiatica. № 29. Tokyo, 1975, p. 98-99.

6. G. Ruth. Geschichte des Buddhismus in der Mongolei. Strassburg, 1892. Т. 1, с. 68.
7. Grub-mtha'-shel-gyi-me-long (сокр. назв.). ("Дубмта-шелчки-мэ-лон"). Даргэское изд. Лл. 75-91.
8. Там же, л. 8465.
9. Там же, л. 7662.
10. Т.е. до 1802 года.
11. Там же, л. 8465-6.
12. Тибетский фонд ЛО ИВ АН СССР. Сакья-Гамбум. т.КА (I), лл. 364-4а3.

А. М. Куликова

#### ПЕРВЫЕ КАЛМЫЦКИЕ (МОНГОЛЬСКИЕ) РУКОПИСИ В РОССИИ

Зарождение монголоведения в России относится к первой четверти XVIII века, и связано оно с именами Илариона Лезайского, который в 1707 г. ездил в Калку и брал с собой двух учеников для изучения монгольского языка, <sup>1</sup> Никодима Линкевича (род. в 1673 г.), обучившего этому языку у крещенных калмыков, <sup>2</sup> и Антония Платковского, основавшего в 1724-1726 гг. в Иркутске первую монгольскую школу для детей священников. <sup>3</sup>

Названные лица были проводниками политики Петра I, осознававшего потребность в России в знатоках монгольского языка. В специальном "именном указе" по этому вопросу говорилось о необходимости обучения двух-трех "добрых и ученых не престарелых иноков" "китайскому и монгольскому языкам и грамоте" - для общения с народами, живущими "близь Тобольска и иных сибирских городов". <sup>4</sup> Но-

вый источник, о котором далее идет речь, по времени совпадает с приведенным петровским указом и, вероятно, был одним из поводов для его составления.

В Центральном государственном архиве древних актов /ЦГАДА/, в так называемых "Портфелях Миллера", хранится документ, состоящий из трех челобитных ("отписок"), направленных "к ближним боярам и воеводам князю Михаилу Яковлевичу /и/ стольнику князю Петру Михайловичу". Первая "отписка" была составлена Давыдом /!/  
Меином и Степаном Текутьевым в августе 1699 г. Вторая и третья "отписки" были отправлены от лица Ивана Аршинского. На основании этих "отписок" была подготовлена "справка", датируемая 25 августа 1699 г. - 16 /10/ сентября 1700 г. Место составления этого документа - "слобода Царево-городище". В документе сообщалось, что в августе 1699 г. капитан роты, располагавшейся в Гумляцкой слободе, Иван /Симах/ прислал в слободу Царево-городище драгуна Пронку Горланова (Гарланова), который затем был отправлен "с башкирцами в степь за воинскими людьми в /погоню/. И он Пронка в слободе на Цареве-городище допрашиван". Во время официальной беседы он рассказал, что "они с башкирцами взяли на бое у калмыков" "калмыцкого босхана, чему они калмыки по своей вере молятца и 14 листов калмыцкого письма". Далее составители документа заверяли, что и "бусхана" /!/  
и "письма" они "запечатав в лист послали в Тобольск с ним же Пронкою Горлановым" тогда же, в августе 1699г.<sup>5</sup>

Этот небольшой по объему источник содержит ценную для истории монголоведения информацию. Прежде всего он интересен для нас тем, что в нем описан случай, в результате которого в руки русских попали калмыцкие рукописи. Из текста мы узнаем точную дату и место этого события, а также круг лиц, причастных к нему. В то же время это новый факт истории русско-калмыцких отношений XVII века. В рассматриваемый период некоторые племена с территории Монголии переселились в пределы России, принимая или не принимая христианство. За ними закрепилось название калмыков. Столкновение, упоминаемое в "отписках", было вызвано причинами политического, а отнюдь не религиозного характера. Следовательно, бурхан ("бусхан", "босхан") и "письма" попали к русским случайно. Однако с этого момента к ним было проявлено повышенное внимание со стороны должностных лиц, знавших о постоянном интересе Петра I к подобным материалам и постаравшихся без задержки отправить их по инстанциям.

Это самое раннее свидетельство о наличии у русских калмыцких рукописей.<sup>6</sup> Фонд "Портфели Миллера", в котором хранится публикуе-

мый документ, – это известная коллекция исторических источников, содержащая, в частности, разнообразные материалы по востоковедению. Академик Герард Фридрих (Федор Иванович) Миллер (1705–1783) в период своего 10-летнего пребывания в Сибири (1733–1743 гг.) первым из ученых обратился к местным архивам. Работая в них, он с помощью других членов академической экспедиции собирал наиболее интересные рукописи или их копии, которые и составили его собрание. Можно с уверенностью сказать, что и приведенный документ был обнаружен Г.Ф.Миллером в сибирских хранилищах, привезен им в Петербург и тем самым сохранен для современных исследователей.

-----

1. П.А.Словцов. Историческое обозрение Сибири. Кн. I (1585–1742 гг.). М., 1838, с. 358.
2. П.Шестаков. Некоторые сведения о распространении христианства у калмыков. – ЖМНП. СПб., 1869, ч. 145, с. 123–143.
3. А.Лиховицкий. Просвещение в Сибири в первой половине XVIII столетия. – ЖМНП. СПб., 1905, ч. 360, с. 27–29.
4. Полное собрание законов Российской империи. Собрание I, т. 4, с. 59–61, № 1800.
5. ЦГАДА, ф. 199 /"Портфели Миллера"/, оп. I, ед.хр. 478, ч. 3, дело 60, л. I–I об.
6. До настоящего времени в литературе первое упоминание о наличии в России монгольских рукописей датировалось 1720 годом. – Б. Дорн. Азиатский музей. – ЗИАН. СПб., 1864, т. 5, вып. 2, с. 163–164.
7. Библиотека и архив Г.Ф.Миллера в 1782 г. были выкуплены и перешли в собственность государства. – См. Н.В.Голицын. Портфели Г.Ф.Миллера. М., 1899.

А.М.Куликова

#### ПЕРВОЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО О ПРЕПОДАВАНИИ ВОСТОЧНЫХ ЯЗЫКОВ В НОВГОРОДСКОЙ ГИМНАЗИИ В СЕРЕДИНЕ XIX ВЕКА

Гимназии в России возникли в XVIII веке, и вначале их было всего три: при Московском университете, при Императорской академии наук в Петербурге и в Казани. В XIX столетии этот тип учебного заведения стал ведущим в системе среднего народного образования. В гимназиях, расположенных на окраинах России (Тбилиси, Казань, Иркутск, Тобольск, Астрахань и т.д.) традиционно препо-

давались восточные дисциплины, что объяснялось стремлением иметь здесь кадры специалистов и чиновников, знающих одновременно русский и местные языки, а также знакомых с особенностями этих районов. В городах преимущественно с русским населением естественно такой необходимости не было. Поэтому у исследователя, знакомого с историей отечественного востоковедения, несомненно вызовет удивление и интерес приводимый далее документ.

В Центральном государственном историческом архиве в Ленинграде /ЦГИА/, в фонде министерства народного просвещения, хранится распоряжение министра П.А.Ширинского-Шихматова<sup>1</sup> от 15 мая 1852 г. на имя попечителя Петербургского учебного округа. В нем отмечается, что при рассмотрении отчета за 1851 г., представленного в Министерство названным округом, было принято следующее решение: поскольку преподавание в Новгородской гимназии арабского и персидского языков "не представляет полноты и надобности", его следует прекратить с введением в программу этого учебного заведения "естественных наук".<sup>2</sup>

Получив этот приказ, попечитель Петербургского округа М.Н. Мусин-Пушкин<sup>3</sup> предписал, в свою очередь, директору училищ Новгородской губернии "с началом будущего 1852-1853 учебного года и с введением в гимназии курса естественной истории прекратить в Новгородской гимназии преподавание языков арабского и персидского".<sup>4</sup>

Два названных документа, вводимые в научный оборот, свидетельствуют о том, что в середине XIX века в Новгороде велось обучение гимназистов двум восточным языкам и что оно, вероятно, прекратилось с 1852-1853 учебного года. Из истории народного образования известно, что в 1849 г. началось проведение специализации гимназических программ по двум направлениям: классическое (с преобладанием языковых дисциплин) и естественное (с преобладанием технических наук). Как мы видели, в Новгородской гимназии первое направление было заменено вторым.

Новый факт истории востоковедения вызывает ряд вопросов: когда началось преподавание восточных языков в Новгороде и по каким причинам, какие преподаватели вели эти курсы, каким было содержание процесса обучения и какие цели оно преследовало? Ответы на них могут дать лишь дальнейшие поиски архивных материалов, поскольку в литературе до настоящего времени Новгород не связывался с историей изучения Востока в России.

-----  
1. Платон Александрович Ширинский-Шихматов (1790-1853) - министр народного просвещения в 1850-1853 гг.

2. ЦГА, ф. 733, оп. 26, ед.хр. 40, л. I, № 5045.
3. Михаил Николаевич Мусин-Пушкин (1795-1862) - попечитель Петербургского учебного округа в 1845-1856 гг.
4. ЦГА, ф. 733, оп. 26, ед.хр. 40, л. 2. Отношение попечителя Петербургского учебного округа М.Н.Мусина-Пушкина от 17 мая 1852 г. № 3003 на имя министра народного просвещения.

И.К.Павлова

ИРАНО-ТУРЕЦКИЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ В 30-х гг.ХУП в. НА ОСНОВАНИИ  
СВЕДЕНИЙ СОЧИНЕНИЯ МУХАММАД-МА'СУМА б. ХОДЖАГИ ИСФАХАНИ  
"ХУЛАСАТ АС-СИЯР"

Исследователи часто обращались к истории ирано-турецких взаимоотношений в 30-х годах ХУП века. Однако известную односторонность их выводов можно объяснить тем, что они опирались в основном на данные турецких источников.<sup>1</sup> В то же время ими не были использованы материалы малоизвестного и пока единственного сочинения на персидском языке "Хуласат ас-сийар", в котором подробно освещаются вопросы внешней политики Ирана указанного периода.<sup>2</sup>

Наш автор, Мухаммад-Ма'сум б. Ходжаги Исфакхани, - непосредственный свидетель ирано-турецкой войны (1629-39 гг.) - приводит новые подробности и детали событий, характеризует и дает оценку состояния обеих армий. Сведения Мухаммад-Ма'сума являются оригинальным сравнительным материалом для турецких источников (напр., с данными турецкого историка Кятиба Челеби).

На основании материалов "Хуласат ас-сийар", весь десятилетний период этой войны можно разделить на три этапа.

Первый период (1629-31 гг.). Уже при описании событий 1629 г., т.е. первого года правления Сафи I, наш автор сообщает об осаде турками Багдада. Шахские войска, оставленные там еще Аббасом I (1587-1629 гг.) в 1627 г. во главе с селхасаларом Зайналханом, на этот раз смогли отбить атаки неприятеля.

Через некоторое время султан Мурад IV (1623-40 гг.) посылает к Еревану отряд во главе с одним из своих военачальников Зурпашой. Последний, не встретив сопротивления, дошел до Еревана и 28 рамазана 1040/30 апреля 1630 г. занял крепость без боя. Одновременно с этим турецкие отряды появились под Тебризом и Хамаданом.<sup>3</sup>

Подтверждая сведения Мухаммад-Ма'сума, европейские путешест-

венники сообщают даже о том, что если бы в этот момент турки осадили Исфахан, то они легко смогли бы овладеть этим городом.<sup>4</sup>

Только после захвата турками Еревана правительство шаха посылает туда во главе с Рустам-беком Диванбеги четырех тыс. войско и для повышения его боеготовности выделяет из казны 12 тыс. туманов.<sup>5</sup> Выступление шахского войска заставило Мурада IV приостановить наступление. Но исход дела в пользу иранцев решил все-таки, как сообщает Мухаммад-Ма'сум, внезапный отход турок: 11 зу-л-ка'да 1040/11 июня 1631 г. они отступили.<sup>6</sup>

После этого шах Сафи I начал преследовать отступающие войска, кроме частей сепаксалара в этом участвовали воины Рустам-бека и 2-3 тыс. отряд Халаф-бека суфрачи-баши. Беглербеку Дуристана Хусайн-хану было приказано не пропускать беглецов через свои владения.

Важным фактом, не обнаруженным в других источниках, является сообщение нашего автора о мирных предложениях турецкого сардара Хосров-паши. Однако они не были приняты шахом Сафи I.<sup>7</sup>

Спустя несколько месяцев Мурад IV начинает осаду Багдада. Сведения Мухаммад-Ма'сума позволяют оценить действия и состояние турецкой армии в этот момент. Расположившись в окрестностях города, через 20 дней турки начинают осаду крепости. Несмотря на то, что один из турецких отрядов (400-500 чел.) смог прорваться в крепость, он был выбит правителем города Сафи-кули-ханом.

По сведениям Мухаммад-Ма'сума, в этом бою турки потеряли 6-7 тыс. воинов.<sup>8</sup> Данная цифра, на наш взгляд, достаточно достоверна, если учесть, что Искандар Мунши приводит число убитых 10 тыс. чел.<sup>9</sup>

Неудачи заставили турок отступить. Сняв осаду, они повернули свои войска назад.

Второй период (1635-37 гг.). Военные действия на ирано-турецком фронте были возобновлены по инициативе Мурада IV в 1635 г., когда он начал наступление на Ереван.

В начале своего продвижения турецкие войска не встречали сопротивления иранцев. 11 сафара 1045/27 июля 1635 г., подойдя к крепости Даран, находившейся в окрестностях Еревана, турки без боя заняли ее. Как отмечает наш автор, эта была одна из главных побед неприятеля, которая открыла им путь к Еревану.<sup>10</sup>

Только спустя пять месяцев 15 раджаба 1045/25 декабря 1635 г. шахская армия, возглавляемая беглербеком Азербайджана Рустам-ханом, подошла к Еревану. Впервые за все время военных действий с Турцией в сражении под Ереваном принимал участие сам шах Сафи. Наш автор, находясь в свите, сообщал, что шахский кортеж находил-

ся в пути сорок три дня и проехал расстояние около 1300 км (выше 209 фарсангов).<sup>11</sup> Штурм крепости был предпринят через четыре месяца (25 рамазана 1046/5 марта 1636 г.), и часть города была захвачена иранцами. На исход сражения повлияла смерть коменданта крепости Муртаза-паши, тяжело раненного в бою. Сведения нашего автора опровергают данные Кятиба Челеби, который, стремясь оправдать действия турецкого султана, обвиняет Муртаза-пашу в измене и сдаче им крепости.<sup>12</sup> После смерти последнего шахский уполномоченный Таки-бек Ясаул-баша предложил жителям сдаться. Таким образом, 25 шаввала 1046/2 апреля 1636 г. иранцы заняли весь город. Среди воинов, взятых в плен, находились именитые военачальники турецкой армии: Зу-л-фикар Кийа первый помощник умершего коменданта, Шайх-Джан-паша правитель Карса, Сафандак-паша беглербек Тогата.

Согласно данным Мухаммад-Ма'сума, занимавшегося подсчетом орудий, после взятия крепости в руки персов попало 14 пушек. Всего же шахский лагерь обстреливало 70 орудий неприятеля.<sup>13</sup>

Третий период (1637-1639 гг.). Год спустя, в марте 1637 г., лазутчики шаха перехватили письма турецкого султана к арабским шейхам и правителю Басры с уведомлением о предстоящем походе на Багдад.<sup>14</sup> Сложная обстановка при дворе Сафи I (сокращение финансов страны, восстания на окраинах государства), а также начало военных действий с Индией сковывали силы шаха. Он смог лишь отправить в Багдад Халаф-бека, поручив ему подготовить к сражению находящееся там войско. Поддержку шахским частям оказывал только арделанский эмир Сулайман-хан.

Длительная осада и начавшийся голод среди осажденных заставили правителя крепости Бикташ-хана сдать ее. (25 шавана 1047/ 12 января 1638 г.).<sup>15</sup> Так, шахом Сафи I был потерян Багдад. Поражение иранцев под Багдадом явилось прямым следствием начавшегося кризиса внутри страны, ослабления мощи армии, гибели многих талантливых военачальников. После захвата города турками Сафи I не сумел использовать удобную ситуацию (отъезд Мурада IV) и не решился атаковать крепость. Вероятно, это можно объяснить как большими потерями иранцев, так и пассивностью самого Сафи I.

Вскоре к шаху Сафи с мирными предложениями прибыл новый правитель Багдада Мухаммад-Ака. Данное сообщение нашего автора очень важно, т.к. оно показывает, что впервые в истории ирано-турецких взаимоотношений мирную инициативу проявил султан. Материалы "Хула-сат ас-сийар" также объясняют причины подобной поспешности Мурада IV. В это время стало известно о намерении европейцев начать войну против Турции, и в самой стране произошли выступления братьев сул-

тана Ибрахим-хана и Увар-хана, каждый из которых объявил себя независимым правителем".<sup>16</sup> Шах Сафи I с готовностью принял эти предложения, и 10-14 мухаррама 1049/14-18 мая 1639 г. в Каср-и Ширин был подписан мирный договор. "Хуласат ас-сийар" - это пока единственное известное сочинение на персидском языке, содержащее полный текст договора 1639 г.<sup>17</sup>

Подводя итоги ирано-турецкой войны 1629-39 гг. на основании материалов "Хуласат ас-сийар", можно сделать следующие выводы:

1. Военные действия в 30-х годах XVII века, инициатива которых принадлежала турецкому султану, велись за обладание Багдадом и Ереваном.

2. Со стороны иранского правительства война носила пассивный, оборонительный характер. Период до 1639 г. - характеризуется пусть незначительными, но все же победами шахской армии. Главная причина успеха обуславливалась наличием у шаха Сафи хорошо организованной армии, доставшейся ему в наследство от Аббаса I, во главе которой стояли талантливые полководцы его деда.

После 1639 г. наступает вторая половина ирано-турецкой войны. Начало военных действий под Кандагаром (1637 г.), ослабление мощи шахской армии, истребление шахом Сафи I опытных военачальников - все это повлияло на расстановку сил на ирано-турецком фронте и способствовало продвижению турецких войск в глубь страны. Около года Ереван находился в руках турок, и только их внезапный отход помог иранцам сохранить за собой этот город. В конце войны шах Сафи I уже не обладал достаточными силами и был вынужден уступить турецкому султану Багдад.

- 
1. Ш.К.Зулалян. Турецко-персидские войны на территории Армении и их последствия (1590-1639). - "Вестник Общественных наук Арм. ССР". № 2 (273), 1966, с. 80-91; С.А.Мамедов. Азербайджан и ирано-турецкие войны в 1063-1636 гг. - "Известия Ан. Азерб. ССР", № 3, 1979, с. 38-48; В.Г.Чочиев. Международные отношения Ближнего Востока в XVI-XVIII вв. в свете ирано-турецких мирных договоров. Тбилиси, 1972, автореф. на соискание ст.доктора истор. наук.
  2. В настоящее время известно четыре списка этого сочинения: Мешхед, Мюнхен, Тегеран, Ленинград (неполный в ГПБ им.М.Е.Салтыкова-Щедрина). Мы пользовались списками мюнхенской 6-ки (микрофильм) и Публичной 6-ки в Ленинграде.
  3. Ркп. 6-ки Мюнхена, л. 36а.
  4. A chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission



in the XVII centuries. London, 1939, p. 310.

5. Ркп. б-ки Мюнхена, л. 396.
6. Там же, л. 416.
7. Там же, л. 46а.
8. Там же, л. 496.
9. Искандар Мунни. Зайли Та'рих-и Аламара-йи Аббаси. Ркп. ГПБ (Ленинград). Б.А.Дорн. Каталог персидских рукописей, № 303, лл. 726.
10. Ркп. б-ки Мюнхена, л. 110а; ркп. ГПБ л. 80а.
11. Там же, л. 118а; там же, л. 846.
12. Кятиб Челеби. Фезлеке. Пер. с тур. Папазян А.А. Ереван, 1973, с. 151-152.
13. Ркп. б-ки Мюнхена, л. 1216-122а; ркп. ГПБ, л. 88а.
14. Там же, л. 147а; там же, л. 1016.
15. Там же, л. 1476; там же, л. 1026.
16. Там же, л. 148а-1486, 149а; там же, л. 1036, 1046.
17. Там же, л. 149а-1516; там же, л. 1046-1076.

Вл.В.Полосин

#### К ИСТОРИИ "КНИГИ ОБ ИДОЛАХ" ИБН АЛ-КАЛБИ

Информация об идолах и идолопоклонничестве в Аравии, содержащаяся в "Книге об идолах" (Китаб ал-аснам) Ибн ал-Калби, широко использовалась и используется во всех исследованиях, посвященных арабскому язычеству, и к настоящему времени изучена достаточно хорошо. Гораздо менее изучено сочинение как таковое, его судьба да и личность автора. Настоящее сообщение посвящено некоторым связанным с этим вопросам.

1. Хинам ибн ал-Калби (род. ок. 120/736 г., ум. в 204/819-20 или в 206/821-22 г.) - один из крупнейших ученых своего времени в области истории и генеалогии. Из его сочинений черпали сведения Ибн Са д, Ибн Хабиб, ат-Табари, ал-Исфахани и десятки других авторов. Однако известно много отрицательных отзывов и о нем, и о его трудах. Его обвиняли в крайнем шиизме, в ненадежности или недостоверности передаваемых им хадисов, в передаче ложной информации. Нужно отметить, что такие отзывы исходят в основном от мухаддисов, и недовольство их вызывали именно хадисы. С точки зрения хадисоведения основания для этого были. В "Китаб ал-аснам" и в цитатах из других сочинений Ибн ал-Калби нередко встречаются такие иснады:

"рассказал мне отец и другие", "мне рассказывали со слов моего отца, но сам я его не слышал", "рассказал мне один курайшит" и т.д. Не говоря уж о достоверности хадисов, одно такое несоблюдение точности иснада вызывало, конечно, недоверие мухаддисов.

В области же истории и генеалогии Ибн ал-Калби был авторитетом непревзойденным, о чем свидетельствуют отзывы Ибн Са'да, Ибн Кутайби, Йакута и других. Правда, ал-Исфাহани приводит рассказ Ибн ал-Калби о том, как он в первый раз солгал в генеалогии.<sup>1</sup> К нему обратился некий Халид б. 'Абдаллах, спрашивая о происхождении своей прабабки. Ибн ал-Калби знал, что она была рабыней с плохой репутацией и заменил ее вполне порядочной женщиной, чем Халид остался доволен и вознаградил Ибн ал-Калби. Неизвестно, как возник этот рассказ, и если это слова самого Ибн ал-Калби, почему он это сказал. Дело в том, что человек, обратившийся к нему, - Халид б. 'Абдаллах ал-Касри, - наместник Ирака, был убит в 126 г. х.<sup>2</sup>, когда Ибн ал-Калби было что-то около 6 лет. Возможно, и некоторые другие обвинения в адрес Ибн ал-Калби столь же мало обоснованы.

В целом, рассматривая то, что сохранилось от сочинений Ибн ал-Калби, можно прийти к выводу, что для своего времени это был серьезный и даже передовой ученый. В своей работе он использовал документы, хранившиеся в церквях и монастырях Хиры.<sup>3</sup> Если он не уверен в достоверности одной версии какого-либо события, он приводит и другую.<sup>4</sup> Кажется, Ибн ал-Калби первым додумался до составления указателей. Среди его сочинений есть "Книга имен мужчин и женщин, их родословных, названий местностей, гор и источников в стихах Имру'-л-Кайса".<sup>5</sup> При возможности Ибн ал-Калби старался проверить полученные сведения. Известен случай, когда для этого он даже прибег к "эксперименту". Ал-Марзубани приводит следующую историю: "Мухаммад ал-Калби (отец Хишама - В.П.) сказал: "Если написать на четырех углах голубятни имена невесток Ноя, птенцы вырастут здоровыми и их не постигнет беда". Хишам ибн ал-Калби сказал: "Я проверил это, подтвердилось".<sup>6</sup> Смешная история, тем не менее она характеризует добросовестность Ибн ал-Калби.

2. По своей форме "Китаб ал-аснам" весьма напоминает лексикографический трактат. Именно в период деятельности Ибн ал-Калби (вторая пол. П в.х.) появились многочисленные сочинения небольшого объема, в которых объединялись термины, связанные с какой-либо одной темой, а для подтверждения их значения привлекались стихи. В качестве примера можно назвать трактаты Абу Зайда ал-Ансари (ум. в 214/830 г.) "Книга о дожде", "Книга о верблюдах"; ад-Асма'и

(ум. в 216/831 г.) – "Книга о диких зверях", "Книга о лошадях", "Книга об овцах" и т.д. Именно так построена и "Книга об идолах". После введения (с историей установления идолопоклонничества) перечисляются отдельные идолы, приводятся краткие сведения о них и поэтические цитаты с упоминаниями об этих идолах. Правда, чувствуются и личные интересы Ибн ал-Калби: он широко использует генеалогии для доказательства существования тех или иных теофорных имен и даже для определения того, какой из двух идолов появился раньше. Это говорит о том, что ко времени Ибн ал-Калби история еще не отделилась от филологии, и историки в своих сочинениях использовали приемы, разработанные филологами.

3. В "Китаб ал-аснам" приводятся две версии введения идолопоклонничества, причем вторая вводится укороченным иснадом, прерывающимся на 3-м передатчике – ал-Джаухари. Исходя из этого Х.С. Ниберг считает, что мы имеем дело не с первоначальной авторской редакцией, а с редакцией ал-Джаухари, который добавил к тексту Ибн ал-Калби вторую версию, дошедшую до него от этого же автора и по той же цепи передатчиков, но не входившую в первоначальный текст.<sup>7</sup> Такое предположение представляется маловероятным. Изложение двух или более версий одного события или рассказа – явление далеко не редкое в сочинениях арабских авторов, и отмечено у того же Ибн ал-Калби, как уже упоминалось. К тому же Ибн ал-Джаузи (510-597/III6-1200), приведший в "Талбис Иблис" значительную часть "Китаб ал-аснам",<sup>8</sup> начинает изложение ее именно со второй версии и с полным иснадом.

4. Уже неоднократно отмечалось, что сведения Ибн ал-Калби об идолах и вообще аравийском язычестве не ограничивались тем, что он привел в "Китаб ал-аснам". Так, со ссылкой на Ибн ал-Калби Йакут упоминает идола Джалсад,<sup>9</sup> в "Тадж ал-'арус" называется идол Шамс.<sup>10</sup> Современные исследователи, сталкиваясь с этим, просто высказывают мнение, что эти сведения заимствованы из других сочинений Ибн ал-Калби. Это, конечно, возможно. Но трудно представить, что задумав написать книгу, посвященную именно идолам, Ибн ал-Калби отобрал для нее только тех из них, которых еще нигде не упоминал. Тот факт, что какие-то сведения использованы в одном сочинении, не мешал авторам того времени использовать их и в других. Для Ибн ал-Калби мы знаем такой случай: и в "Китаб ал-аснам" и в "Джамхарат ан-насаб" он приводит один и тот же рассказ Малика ал-Адждари о том, что в детстве отец посылал его к идолу Вадду с молотом, но он выписал его сам.<sup>11</sup>

Мало вероятно и то, что сведения, не зафиксированные в "Ки-

таб ал-аснам", стали известны Ибн ал-Калби уже после написания этого сочинения и потому не включены в него. Ривайа дошедшей до нас рукописи свидетельствует о том, что Абу-л-Хасан 'Али б. ас-Саббах б. ал-Фурат слушал ее чтение в присутствии автора в 201 г.х.,<sup>12</sup> т.е. за 3 или 5 лет до его смерти, когда ему было уже около 80 лет.

Представляется, что дело обстоит иначе. Ибн ал-Калби упоминает в "Китаб ал-аснам" 23 идола. Двадцать из них (кроме Манафа, 'А'има и Су'айра) имеют одно общее: сообщения о них сопровождаются рассказом об их уничтожении или о прекращении поклонения им. Часть идолов была уничтожена Мухаммадом в Каабе, к другим он послал отряды с заданием уничтожить их. Некоторые были разрушены бывшими почитателями после возникновения ислама. Представляется вероятным, что "Китаб ал-аснам" является своего рода комментарием к Корану и житию пророка, посвящена не вообще идолам, а их уничтожению и для своей книги Ибн ал-Калби отобрал тех идолов, об уничтожении которых у него были сведения. Этому есть косвенное подтверждение. Ибн Каййим ал-Джаузи (691-751/1291-1350) в своем сочинении "Игасат ал-лахфан мин маса'ид аш-шайтан" приводит несколько отрывков из "Китаб ал-аснам", называя ее, однако, "Китаб танкис ал-аснам", т.е. "Книга ниспровержения идолов".<sup>13</sup> Так же называет ее один раз и 'Абд ал-Кадир ал-Багдади (1621-1682 н.э.) в "Хизнат ал-адаб".<sup>14</sup> Наконец, рукопись этого сочинения (очевидно XVIII в.), хранящаяся в Медине, также носит название "Танкис ал-аснам".<sup>15</sup> В.Аталлах считает, что Ибн Каййим ал-Джаузи изменил название из благочестивых побуждений, и под его влиянием так назвал книгу и ал-Багдади. С другой стороны, Аталлах видит здесь возможное отражение легенды, приведенной ас-Са'лаби в "Кисас ал-анбийа'" о том, что при рождении пророка Исы (Иисуса) были опрокинуты идолы.<sup>16</sup> Гораздо вероятнее, что именно содержание сочинения подсказало такой вариант названия, если, впрочем, оно не носило его с самого начала.

5. Текст "Китаб ал-аснам" известен нам по рукописи, опубликованной Ахмадом Заки в 1924 г. В ривайе этой рукописи приведена непрерывная цепь передатчиков от Абу-л-Хасана Али б. ас-Саббаха б. ал-Фурата (ум. в 262/875-76 г.) до ал-Джавалики, который прослушал это сочинение под руководством ас-Сайрафи (ум. в 1106 г.) в 494/1100 г. Где-то около этого времени ал-Джавалики переписал "Китаб ал-аснам" со списка, сделанного рукой Мухаммада б. ал-'Аббаса б. ал-Фурата (ум. в 384/994 г.), а в 529/1135 г. он изготовил с этого списка второй. С него и была переписана рукопись Ахмада Заки.<sup>17</sup>

Возможно, список Мухаммада б. ал-'Аббаса б. ал-Фурата был собственностью ал-Джавалики. На эту мысль наталкивает сама 'ат, имеющаяся в рукописном сборнике, содержащем еще одно сохранившееся сочинение Ибн ал-Калби — "Китаб насаб ал-хайл".<sup>18</sup> В них указано, что под руководством ас-Сайрафи ал-Джавалики прослушал в том же 494/1100 г. грамматическое сочинение "Ма йузаккар ва йу'аннас", а несколько раньше — в 491/1097 г., "Китаб насаб 'Аднан ва Кхатан" ал-Мубаррада. Оба последних сочинения были переписаны рукой Ибн ал-Фурата и принадлежали ал-Джавалики. Складывается впечатление, что где-то в начале 90-х гг. У в.х. ал-Джавалики стал обладателем сразу нескольких рукописей, переписанных Ибн ал-Фуратом, в числе которых могла быть и "Китаб ал-аснам".

Мы имеем и некоторые другие сведения о судьбе "Китаб ал-аснам". Известно, что какой-то рукописью, о которой, правда, ничего не известно, пользовался Ибн Дурайд (ум. в 933 г.н.э.) при работе над словарем "Джамхарат ал-луга".<sup>19</sup>

Йакут обильно цитирует "Китаб ал-аснам" в своем географическом словаре (завершен ок. 1224 г.н.э.), разбив текст в соответствии с принципом построения словаря по отдельным рубрикам. Текст очень близок к опубликованной рукописи.

Значительная часть "Китаб ал-аснам" включена в состав "Хизанат ал-адаб" ал-Багдади. Судя по всему, ал-Багдади пользовался если не известной нам рукописью, то идентичной ей.

Особый интерес представляют отрывки из "Китаб ал-аснам", включенные в "Талбис Иблис" Ибн ал-Джаузи.<sup>20</sup> Здесь изложение начинается с довольно точной передачи второй версии введения идолопоклонничества, она прерывается, не дойдя до конца, после чего следует остальной текст, начиная с первой версии. Он приведен очень сжато, опущены стихи и глоссы. Изложению текста предшествует полный иснад от Ибн ал-Калби до ас-Сайрафи — такой же, как в опубликованной рукописи, но за ас-Сайрафи вместо ал-Джавалики следует 'Абд ал-Ваххаб б. ал-Мубарак. Наличие этого последнего имени и другой состав текста привели В.Аталлаха к выводу, что мы имеем дело с новой редакцией, отличной от редакции ал-Джавалики.<sup>21</sup> Это представляется необоснованным. Ибн ал-Джаузи не ставил перед собой цель добросовестно воспроизвести весь текст сочинения Ибн ал-Калби, а использовал его в таком объеме и в такой форме, которые отвечали структуре и целям его сочинения. Интереснее другое. Появившийся в иснаде 'Абд ал-Ваххаб б. Мубарак ал-Анмат (ум. в 538/1143 г.) был учеником ас-Сайрафи, как и ал-Джавалики.<sup>22</sup> Но в колофоне опубликованного списка "Китаб ал-аснам" ал-Джавалики говорит, что он слу-

шал чтение Абу-л-Фадла Мухаммада б. Насира б. Мухаммада б. 'Али вместе с Мухаммадом б. ал-Хусайном ал-Искафи, не упоминая 'Абд ал-Ваххаба.<sup>23</sup> Очевидно, мы имеем дело не с новой редакцией, а с другим сеансом чтения "Китаб ал-аснам" под руководством ас-Сайрафи и с другим составом учеников, и, следовательно, с новой ривайей, новой линией передачи текста от ас-Сайрафи к 'Абд ал-Ваххабу б. Мубараку и далее к Ибн ал-Джаузи.

- 
1. ал-Исфакхани. Китаб ал-агани. Булак, 1285, г.х., т. 19, с. 58.
  2. EI, Leiden-Leipzig, 1927, Bd. 2, с. 941-942.
  3. Annales quos scripsit Abu Djarir Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis ed. M.J. de Goeje. Lugduni Batavorum, ser. I, s. 770.
  4. Maçoudi. Les Prairies d'or. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. P., 1864, t. 3, p. 389.
  5. Ахмад Заки. Китаб ал-аснам. ал-Кахира, 1924, с. 77.
  6. Die Gelehrtenbiographien des Abu Ubaidallah al-Marzubani in der Rezension des Hafiz al-Yagmuri. Hrsg. R. Sellheim. Wiesbaden, 1964, teil I, s. 259.
  7. H.S. Nyberg. Bemerkungen zum "Buch der Götzenbilder" von Ibn al-Kalbi. - Acta Instituti Romani Regni Sueciae series altera I. Stockholm, 1939, с. 353-354.
  8. Ибн ал-Джаузи. Талбис Иблис. Байрут, 1368 г.х., с. 52.
  9. Jakut's geographisches Wörterbuch. Hrsg. von F. Wüstenfeld, Bd. 2. Lpz, 1867, s. 100.
  10. Аз-Забиди. Тадж ал-'арус. т. IV, Каир, 1307 г.х., с. 172.
  11. Ахмад Заки, с. 55; Caskel W. Ġamharat an-nasab. Das Genealogische Werk des Hisam ibn Muhammad al-Kalbi. Leiden, 1966, Bd. I, s. 72.
  12. Ахмад Заки, с. 5.
  13. Les Idoles de Hicham ibn al-Kalbi. Texte établi et traduit par Wahib Atallah. P., 1969, p. XLI.
  14. Ал-Багдади. Хизанат ал-адаб ва лубб лубаб лисан ал-'араб. Булак, /1299 г.х./, т. I, с. II.
  15. Wahib Atallah, p. XXXI.
  16. Там же, p. XLI.
  17. Ахмад Заки, с. 63.
  18. G. Levi della Vida. Les Livres des chevaux de Hisam ibn al-Kalbi et Muhammad ibn al-A'rabi. Leyde, 1928, p. XV-XVI.
  19. Wahib Atallah, p. XLIII.
  20. Ибн ал-Джаузи; Талбис Иблис, с. 52-59.
  21. Wahib Atallah, p. XLI, L.

22. Аз-Захаби. Тазкират ал-хуффаз. Хайдарабад, /б.г./, т. IV, с. 78-79; Каскала. Му'джам ал-му'аллифин. Дамаск, 1958, т. IV, с. 227.
23. Ахмад Заки, с. 63.

А.Г.Сазыкин

### МОНГОЛЬСКИЕ ВЕРСИИ РАССКАЗОВ О ПОЛЬЗЕ "ВАДЖРАЧХЕДИКИ"

Просматривая существующие каталоги и описания зарубежных коллекций монгольских рукописей и ксилографов, а также разбирая монгольские фонды Института востоковедения и Тувинского республиканского краеведческого музея, мы неизменно находили многочисленные ксилографированные издания и еще более значительное число рукописей сравнительно небольшой канонической сутры,<sup>1</sup> известной востоковедам под кратким названием "Ваджрачхедика" или "Алмазная сутра".

Что же способствовало столь поразительной популярности этой сутры, совершенно лишенной какого-либо сюжетного элемента и целиком посвященной изложению буддийского учения о праджняпарамите в форме беседы Будды Шакьямуни с одним из своих учеников по имени Субхути?<sup>2</sup>

Мы видим в этом заслугу прежде всего тибетских и монгольских литераторов, много сделавших для пропаганды и широкого распространения именно этой сутры.

Действительно, найдется ли во всей совокупности тибето-монгольской литературы другое такое сочинение, ради утверждения о пользе прочтения и переписки которого создавался бы специальный сборник рассказов, иллюстрирующих всепоспешительную силу такого произведения в самых различных критических жизненных (и посмертных) ситуациях, как это было сделано по отношению к "Алмазной сутре".

Создан этот сборник, под заглавием "Разъяснение пользы "Алмазной сутры", был в Тибете не позднее XVII в., ибо уже в этом столетии появился монгольский перевод его, выполненный Джин-цорджи.<sup>3</sup>

Тибетская версия, перевод Джин-цорджи и большинство известных нам монгольских рукописей сборника "Разъяснение пользы "Алмазной сутры" включают 15 рассказов (глав):<sup>4</sup>

- 1) Первая глава о том, как в отдаленном монастыре нашли [книгу], повествующую о пользе "Алмазной сутры".
- 2) Вторая глава о том, как благодаря пользе "Алмазной сутры" молодой монах усмирил в этом мире свирепое божество.

- 3) Третья глава о том, как благодаря пользе "Алмазной сутры" монах Дхарма-гарба избавился от тяжелой болезни и благодаря переписыванию "Алмазной сутры" обрел новое перерождение в стране всеобщей радости.
- 4) Четвертая глава о том, как благодаря пользе "Алмазной сутры" [некоему мужчине] удалось избежать страданий в океане кипящей меди.
- 5) Пятая глава о том, как благодаря пользе "Алмазной сутры" некий святой избавился от сомнений и избежал ада.
- 6) Шестая глава о том, как благодаря пользе "Алмазной сутры" [некий чиновник] избежал царской кары.
- 7) Седьмая глава о том, как благодаря чтению "Алмазной сутры" [некая старуха] переродилась в стране Сукавади.<sup>5</sup>
- 8) Восьмая глава о том, как благодаря пользе "Алмазной сутры" некий охотник избежал ада и переродился в стране Сукавади.
- 9) Девятая глава о том, как благодаря пользе "Алмазной сутры" некий мирянин избавился от тяжелой болезни, а также о том, как царь со своими подданными обратился в святую веру.
- 10) Десятая глава о том, как благодаря пользе "Алмазной сутры" гений-хранитель спас одного человека, когда вражеские воины собирались лишить его жизни.
- 11) Одиннадцатая глава о том, как благодаря пользе "Алмазной сутры" порочный юноша избежал ада и переродился в стране Сукавади.
- 12) Двенадцатая глава о том, как благодаря пользе "Алмазной сутры" некая девушка избежала ада и переродилась в облике мужчины.
- 13) Тринадцатая глава о том, как благодаря добродетели переписывания на небесах "Алмазной сутры" [многие] переродились в стране Сукавади.
- 14) Четырнадцатая глава о том, как дочь одного мирянина прошла семь шагов [неся на голове "Алмазную сутру"]<sup>6</sup> и обрела семь перерождений в стране небожителей, а затем возродилась бодисатвой в землях Сукавади.
- 15) Пятнадцатая глава из "Разъяснения пользы "Алмазной сутры" о том, как монах Чилуба в час смерти проявил великие чудеса.

Монгольская версия рассказов о пользе "Алмазной сутры" в самой Монголии никогда не издавалась ксилографическим способом. Да и в Пекине, важнейшем центре книгопечатания на монгольском языке, каковым он являлся с середины XVII в. до начала нашего столетия, указанное сочинение было ксилографировано только в 1908 г.<sup>7</sup>



Более расторопными в данном случае оказались ламы бурятского Эгитувеского дацана,<sup>8</sup> уже в 1871 г. издавшие ксилограф с такими рассказами. В этом издании, озаглавленном: "Qutu-tu bilig-ün činadu ki Jayar-a kūgūsen včir-iyar oγtaluγči kemegekū-yin ači tusa nomlayvan sudur oγosiba",<sup>9</sup> заключен довольно точный монгольский перевод первоначальной тибетской версии сочинения.

Во второй пол. XIX в. появилось и другое ксилографированное издание сочинения, выполненное на этот раз в бурятском Агинском дацане.<sup>10</sup> Агинский ксилограф, озаглавленный: "Včir-iyar oγtaluγči Rđōrji-gjōdba-yin ači tusa-yin nomlal oγōiba",<sup>11</sup> также содержит 15 рассказов, но уже в гораздо более сокращенном изложении.

Было осуществлено также и третье бурятское издание сборника "Разъяснение пользы "Алмазной сутры" . Такой ксилограф под заглавием: "Bilig-ün činadu ki Jayar-a kūgūsen včir-iyar oγtaluγči-yin ači tusa ūjegūlūgven sudur oγōiba",<sup>12</sup> был напечатан в Цугольском дацане Бурятии,<sup>13</sup> скорее всего в конце прошлого столетия.

В цугольском ксилографе мы обнаруживаем результаты работы прямо противоположной той, что показывает нам упомянутое выше агинское издание. Здесь не только содержание рассказов изложено более обстоятельно и пространно, чем даже в исходных тибетской и монгольской версиях, но добавлены еще и новые главы.

Всего в цугольском издании значатся 22 главы. Одна из дополнительных глав образована, правда, за счет разделения на две части (главы) пятой главы исходной версии сочинения. Зато остальные шесть – совершенно новые главы, следующие после уже известных нам пятнадцати (в цугольском издании – шестнадцати) рассказов:

- 17) Семнадцатая глава о том, как благодаря прочтению в виде клятвы двух стихов из "Алмазной сутры", [некая девица] переродилась в небожителя и обрела святость.
- 18) Восемнадцатая глава о том, как благодаря пользе "Алмазной сутры" грешный охотник спасся, не изведав адских мук.
- 19) Девятнадцатая глава о том, как благодаря спасительной силе "Алмазной сутры" исцелился некий вноша, искусанный бешеной собакой.
- 20) Двадцатая глава о том, как благодаря пользе "Алмазной сутры" отец и два его сына, не поддавшись злему волшебству, проклятьям и шаманским заклинаниям, обрели, в конце концов, высшую святость.
- 21) Двадцать первая глава о том, как благодаря пользе "Алмазной сутры" уничтожили свирепого злого духа и пресекли прежнюю гибель новорожденных.

22) Двадцать вторая глава о том, как благодаря пользе "Алмазной сутры" читавшие ее монахи, царь и нойон обрели высшую святость.

Пространная редакция "Разъяснения пользы "Алмазной сутры", состоящая из 22 глав, является, вероятнее всего, уже довольно поздней монгольской обработкой.<sup>14</sup> На ее монгольское происхождение указывает хотя бы тот факт, что тибетских версий с таким количеством глав пока обнаружить не удалось. Поздняя же датировка указанной редакции сборника объясняется тем обстоятельством, что и ксилографированное бурятское издание и все без исключения рукописи ее выполнены во второй пол. XIX в.

В заключение остается сказать несколько слов об ойратской версии рассказов о пользе "Алмазной сутры". Перевод означенного сочинения не значится ни в списке переводов Зая-пандиты, ни в числе переводов его учеников. Нет никаких сведений об ойратах-переводчиках и в известных нам рукописях сочинения на заяпандитовском "ясном письме". Поэтому можно предположить, что в данном случае мы имеем дело не с особым переводом, а попросту с переложением текста рассказов с монгольского письма на ойратскую графику, самые ранние письменные образцы которого датируются не ранее XVIII в.<sup>15</sup>

- 
1. L. Ligeti. Catalogue du Kanjur Mongol imprime. Vol. I. Budapest, 1942, № 771.
  2. H. Poppe. The Diamond Sutra: Three Mongolian Versions of the Vajracchedikā Prajñāpāramitā Texts. Wiesbaden, 1971.
  3. Д. Ёндон. Нэгэн зохиолын төгсгөлийн үг. - "Хэл зохиол судлал". Т. XI. Улаанбаатар, 1975, с. 245-250.
  4. Названия глав приведены по бурятскому ксилографированному изданию РО ЛО ИВ АН СССР: Н 215.
  5. Страна Сукавади, земли Сукавади - буддийский рай.
  6. Дополнено по бурятскому ксилографированному изданию РО ЛО ИВ АН СССР: q 529.
  7. Ulus-un nom-un sang-un Azi-yin anggi-dur būkūi Mongyol anggi-yin bičimel ba darumal nom bičig-ūd-ūn būridkel. Ulayanbayatur, 1937, с. 171, № 173-1363; H. Poppe, L. Hurvitz, H. Okada. Catalogue of the Manchu-Mongol Section of the Toyo Bunko. The Toyo Bunko, 1964, № 87.
  8. Rinchen. Four Mongolian Historical Records. - Indo-Asian Literatures. Vol. 11/2. New-Delhi, 1959, № 720 (59).
  9. РО ЛО ИВ АН СССР: Н 215, 41 л., 44,5x8,5 см. (28x7), 22-23 строки на странице.

10. РО ЛО ИВ АН СССР: Н 386, экз. I (л. 2I б): *Egün-ü keb Ayuyin keyid-tü bul.*
11. РО ЛО ИВ АН СССР: Н 386, экз. I; 2I л., 44,5x9 см. (37,5x 6,5), 29-30 строк на странице.
12. РО ЛО ИВ АН СССР: Q 529, I34 л., 20,5x7 см (19,7x6,5), I6-I7 строк на странице, маргинальное заглавие: "Tusa erdem".
13. РО ЛО ИВ АН СССР: Q 529 (л. I34 а): *Onong Cügel-ün Öljei qutuq-un nom-i arbidqayçi keyid-tür keblen seyilgebei.*
14. Ендон, с. 245.
15. W.Heissig. Zur Bestandsaufnahme und Katalogisierung mongolischer Handschriften und Blockdrucke in Japan. - Ural-Altische Jahrbücher. Vol. 38. Aquis Mattiacis, 1966, с. 69.

В.С.Спирин

#### СТРОЙ, СЕМАНТИКА, КОНТЕКСТ I4-го ПАРАГРАФА "ДАО ДЭ ЦЗИНА"

Данный параграф интересен постановкой гносеологических вопросов. Но кроме этого мы можем с пользой для герменевтики древнекитайских текстов отметить его системность, четкость и идейную связь с некоторыми предшествующими и последующими текстами.

В синтаксическом плане наш отрывок построен как строго выдержанный "канон" (цзин) простой конструкции: за тремя одинаковыми фразами следуют две тройки элементов. Каждый такой элемент состоит из двух формально одинаковых фраз (См. далее схематизированный текст). Рифмы подчеркивают компоновку элементов. "Пустые" иероглифы стоят на одинаковых местах. Строгость параллелизмов нарушают лишь отрывки "в" и "е", но отрывок "е" отсутствует в некоторых списках, а отрывок "в" по форме похож на пояснения к некоторому первичному тексту.

Семантический анализ убедительно выявляет тождество формально выделенных рядов. Тема первого столбца - видимое, тема второго столбца - слышимое. Сопоставление этих тем и подключение к ним третьей темы характерны не только для § I4, но имеются и в довольно многих текстах, часть из которых приведена нами в схематизированном виде. Этот факт показывает, что рассматриваемый параграф является частной демонстрацией некоторой общей парадигмы. При этом это и формальная (структуралистская) и содержательная (научоведческая) парадигма. Единство тем столбцов выражается прежде всего в повторении иероглифов, обозначающих зрительное и слуховое восприя-

тия (視, 見 и 聽, 聞). Кроме того, в первом столбце (и как правило только в нем) встречаются иероглифы, обозначающие предметы или действия связанные со зрением: 形, 色, 象. Во втором столбце находятся иероглифы, связанные со слуховым восприятием: 名, 語, 言, 聲, 音. Из аналогии "канонов" с системой уравнений /см. 5.218/ следует, что темы столбцов можно понимать как параметры  $x, y, z$ . Эти параметры представим в виде осей прямоугольной системы координат. Такой перевод в плоскость планиметрии позволяет обнаружить несомненное совпадение основных идей нашего текста и положений о "пяти действиях" (уши), содержащихся в "Хунфань". Видимое, слышимое и разумно постигаемое рассматриваются в "Хунфань" как разновидность "пятеричного перекрестка" (五行). Они составляют оси  $x, y, z$  /см. 5/. Результатом семантического сопоставления нашего отрывка с "Хунфань" является приводимая ниже пространственная схема. Практическая польза этой схемы заключается прежде всего в том, что она позволяет довести до очевидности смысл фраз "Дао дэ цзина". Так сопоставление "темного" (昧) и "освещенного" (數) не представляется чем-то случайным. Это вполне закономерные характеристики оси  $x$ , которая проходит в направлении север-юг и, с другой стороны, представляет "видимое" (в частности потому, что на ней находится наблюдатель). Как это видно на чертеже, ось  $z$ , проходя через центр оси  $x$ , делит ее на "верхнюю" и "нижнюю" части. Но для автора текста важно не указание на определенное физическое явление (север-юг), а на абстракцию от этого явления. Важен переход на понятийный уровень, при котором данная ось понимается как часть абстрактного моделируемого пространства. На уровне, на котором объекты находятся за порогом чувственного восприятия, данная ось как таковая представляет "не освещенное", "не темное", то, у чего не видно "головы" или "хвоста". Указанные характеристики, видимо, также подразумевают взгляд вдоль данной оси. При этом сама ось превращается в точку (幾 которое ставится вместо 夷). Линия, понимаемая как место точек, это, конечно, объект постигаемый только абстрактным понятийным мышлением. Более того, абстрагирование здесь доходит до того, что ось  $x$  понимается как представляющая пространство вообще, противопоставляемое времени, символизированному другой осью -  $y$ . Связь параметра времени со слуховым восприятием, заложенная во втором столбце нашего текста, подмечает весьма интересное психологическое явление. Понимание пространства и времени как двух параметров - осей бытия еще незаметна в "Хунфань". Но она определенно вырисовывается в "канонах" из "Мо-цзы". Там "длительность" (цзю),

как характеристика по параметру "раньше-позже" (сянь хоу), ставится в отношении "перекрестка" (хан) с "продольностью" (сий), выражающейся в характеристиках линии "близкое-далекое". /см. 7.230/. В § 7 "Дао дэ цзиня" есть сопоставление пространственной и временной характеристик (чжан, цзю), привязанных соответственно к "небу" и "земле" /I.18/. Аналог этого сопоставления мы видим в сопоставлении "круга" и "квадрата", наблюдающемся в первой строке схематизированного текста из "Хуайнань цзы". Заслуживает серьезного внимания тот факт, что наличие или отсутствие "(объемных) вещей" (у) связывается с движением по параметру времени.

Если два первых столбца представляют "небо" и "землю", то можно полагать, что третий столбец представляет "человека". Это ось z. На низшем уровне познания третий параметр выступает как тактильное чувство (грубая "вещность"?). В некоторых текстах здесь фигурирует "вкус" (тоже осознание). В "Хунфань" и в других текстах (например, в привлеченном отрывке из "Хань Фэй цзы") третьим параметром познания является "мудрость" (чи, сы). Трудным и важным в понимании этого параметра является то, что он, будучи самостоятельным "третьим", в то же время является итогом двух предыдущих. Это результат совмещения зрительного, слухового, рассудочного восприятий (?) мира. Только здесь может идти речь о познанном "Графике (дао)". При этом "Графиком (дао)" выступает сама ось z. Получается, что "дао" это "сам (человек)" (道 己). Здесь моменты времени "отсутствия вещей" (уу), выразимы в пространственном зрительном образе (сян), и наоборот, неразличимая точка или линия пространства понимается как мгновение времени (у чуан чи чуан).

Еще в отрывке 5.13 "Лунь яя" отмечена бесперспективность попыток понять мысли древних только с помощью звучащей речи: "Того, что говорил учитель о природе (человека), а также о Графике (дао) неба, нельзя уловить на слух (дословно: постигая услышать)" /8.98/. Рассмотренный пример показывает важность воссоздания структуры текста и пространственных образов, являющихся средствами объективации и, следовательно, передачи мысли.

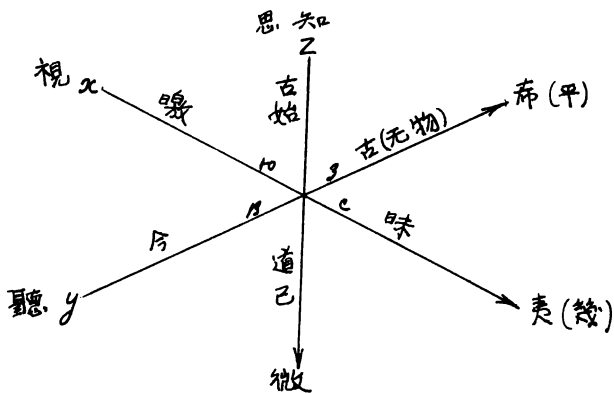
#### Литература

1. Чу Цяньчи. "Лао-цзы цзяоши". Пекин. 1958.
2. Чу цзы цзи чэн. Т. 7. "Хуайнань-цзы".
3. Чу цзы цзи чэн. Т. 5. "Хань Фэй-цзы цзи цзе".
4. Сыбу бэйяо. Т. I5I. "Вэнь-цзы цзуань и".
5. В.С.Спирин. Построение древнекитайских текстов. М. 1976.
6. В.С.Спирин "Об основном тексте письма [реки] Ло". - III и ПИАНЬ, XIX. М., 1986.

7. Чжу цзы цзи чэн. Т. 4. "Мо-цзы сянг".

8. Чжу цзы цзи чэн. Т. I. "Дунь ой чжэнь и".

Схема пространства



Схематизированные тексты

"Дао дэ цзин" § I4 /I.33-35/

- |                   |                   |                               |
|-------------------|-------------------|-------------------------------|
| a) 視之不見名曰夷        | б) 聽之不聞名曰希        | в) 搏之不得名曰微                    |
| г) 其上不嗽<br>其下不味   | д) 繩繩不可名<br>復歸於无物 | е) 是謂无狀之狀<br>无物之象<br><e 是謂忽恍> |
| ж) 迎不見其首<br>隨不見其後 | з) 執古之道<br>以誦今之有  | и) 以知古始<br>是謂道己               |

"Дао дэ цзин" § 35 /I.18/

- |          |          |           |
|----------|----------|-----------|
| a) 執大象   | в) 往而不害  | д) 樂與餌    |
| б) 天下往   | г) 安平太   | е) 過客止    |
| ж) 視之不足見 | з) 聽之不足聞 | е' 道出言淡无味 |
|          |          | и) 用不可既   |

"Хуайнань-цзы" гл. I. /2.II/

- |             |            |            |
|-------------|------------|------------|
| а) 莫不中規     | б) 方不中矩    | в) 大渾而为一   |
| г) 葉累而無根    | д) 懷囊天地    | е) 为道關門    |
| ж) 穆志隱聞     | з) 純德獨存    | и) 布施而不既   |
|             |            | и' 用之而不勤   |
| к) 是故視之不見其形 | л) 聽之不聞其聲  | м) 循之不得其身  |
| н) 無形而有形生焉  | о) 無聲而五音鳴焉 | п) 無味而五味形焉 |
| р) 無色而五色成焉  | с) 是故有生於無  | т) 實出於虛    |

- а) 道在不可見
- г) 以聞見疵
- д) 見而不見

"Хань Фэй-цзы" /3.19/

- б) 用在不可知
- з) 知其言以往
- е) 聞而不聞

- в) 虛靜無事
- и) 勿變勿更
- ж) 知而不知
- к) 以參合聞焉

"Вэнь-цзы цзуань" /4.55/

- г) 反本無為
- е) 忽悅無際
- з) 視之無形

- д) 虛靜無有
- ж) 遠無所止
- и) 聽之無聲
- к) 是謂大道之經

- |    |          |
|----|----------|
| а  | 老子曰所為天子者 |
| а) | 有天道以立天下  |
| б) | 立天下之道    |
| в) | 執一以物保    |

Е.А.Торчинов

ДАОСИЗМ И НАУКА В ТРАДИЦИОННОМ КИТАЕ  
В СОВРЕМЕННОЙ ЗАРУБЕЖНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

1. Из всего спектра проблем, связанных с взаимоотношением даосизма и науки в традиционном Китае для настоящего сообщения представляется возможным выбрать одну тему – соотношение даосизма и такой важной для средневекового Китая традиционной формой науки как алхимия, тем более, что именно она на протяжении ряда столетий была наиболее тесно связана с даосизмом. Из зарубежных ученых наибольший вклад в решение данной проблемы внесли Н.Сивин (США) и Дж.Нидэм (Великобритания).

2. В центре их научных исследований находятся такие темы как 1) определение алхимии, 2) происхождение алхимии и периодизация ее истории, 3) соотношение алхимии с другими научными дисциплинами и ее связь с даосизмом, 4) китайская алхимия и другие региональные формы алхимии. Следует отметить, что зарубежным ученым удалось добиться значительного прогресса в изучении истории традиционной китайской науки и ее взаимодействия с другими формами общественного сознания, хотя большинство их выводов имеет предварительный характер.

3. Дефиниции алхимии. Н.Сивин определяет китайскую алхимию как "континуум с теоретически обоснованным стремлением создать химическую модель космического процесса с единой стороны и преимущественно прагматической ориентацией на поиски эликсиров бессмертия и т.п." /4, ХУ/. С точки зрения Н.Сивина, китайская алхимия

представляет собой не протонауку, а традиционную форму науки, т.к. она склонна к систематизации эмпирического материала и химических операций, а также разработала конкретные способы лабораторного эксперимента и соответствующее оборудование. Вместе с тем, он подчеркивает, что речь идет именно о традиционном, т.е. редшествующем европейской научной методологии Нового времени, типе науки, т.к. китайская алхимия не ограничивает себя поисками эмпирического или теоретического знания, а напротив, направлена на обретение практической пользы, причем частично выходящей за пределы прагматики современной науки: это достижение здоровья, лечение специфических болезней, продление жизни, бессмертие и совершенство. Н.Сивин, настаивает также на том, что китайская алхимия является ветвью китайской медицины /4, 50, 142/, а также с другой стороны тесно связана с нравственной философией и социальной мыслью /4, 19/. Для китайской алхимии характерна также вера в возможность ускоренной по сравнению с "естественной" трансмутации металлов для изготовления обессмерчивающих алхимических золота и серебра (4, 19).

Н.Сивин утверждал также на международной даологической конференции в Белладжио (тема его доклада - "Размышления по поводу теории и практики китайской алхимии"), что все алхимические сочинения, включенные в даосский канон (Дао цзан), - их около 100, - могут быть расположены в порядке убывания значимости в них теоретического момента. На одном конце этого спектра будет трактат "О единении триады" (Цань тун ци) Вэй Бо-яна (II в.?) с ее абстрактным языком и представляющим собой методологию как алхимии, так и "даосской йоги" или сексуальной гигиены - в зависимости от угла зрения читателя /6, 115; см. также 2, 80, 81/, а на другом - "Баопу-цзы" Гэ Хуна, содержащий не теорию, а прагматические рецепты для достижения определенных результатов (прежде всего, бессмертия).

Для алхимика - теоретика эксперимент имеет исключительно духовную значимость и поэтому он может быть плодотворным лишь при совершении обрядов, ритуалов и поста. Для практического алхимика цель эксперимента - химический результат, который будет действовать автоматически на любого человека, в том числе и на не прибегавшего ни к посту, ни к обрядам. Эта установка превратила практическую алхимию в часть медицины. Большинство алхимиков было также медиками, внесшими большой вклад в развитие фармакологии. Таким образом, практическая алхимия становится исключительно прагматической, а теоретическая все более интересуется созерцанием и созданием теоретической модели универсума. Однако, теоретичес-



кая алхимия достаточно много сделала для классификации химических процессов и создания категориального аппарата алхимии, что могло бы при дальнейшем развитии привести к появлению научной химии. Однако алхимия в Китае оказалась бесплодной (6, II4-II6).

4. Алхимия и даосизм. Н.Сивин резко выступает против точки зрения Дж.Нидэма, согласно которому даосизм был идеологией, наиболее близкой к научности и благотворно влиявшей на развитие науки /например, 3, т. 2, 35/. Н.Сивин категорически отказывается видеть связь, якобы существующую между мистическими обрядами "Небесных наставников" или философией Лао-цзы с одной стороны и формированием научного метода в традиционном Китае - с другой. Он утверждает, что фактами, в том числе и основанными на статистике не возможно подтвердить преобладание даосских ученых над учеными других направлений. Алхимия все же является исключением, т.к. на протяжении всей своей истории она действительно была тесно связана с даосизмом и его учением об обретении бессмертия /5, 310/. Однако, иногда о даосской принадлежности того или иного алхимика (например, Сунь Сы-мо) можно судить только по использованию в их сочинениях тайных литургических формул даосских школ, которые не могли быть известны этим алхимикам без предварительного посвящения /5, 312/.

5. Генезис и история алхимии. Определенное внимание Н.Сивин уделяет проблеме происхождения алхимии /4, 19-30/. В целом он склоняется к признанию автохтонности китайской алхимии, особенно если учесть радикальное отличие даосской веры в бессмертие тела от стоических и гностических концепций, легших в основу александрийской алхимии. По этой же причине вряд ли возможно было и влияние китайской алхимии на эллинистическое Средиземноморье /4, 26/. Однако приоритет китайской алхимии по отношению к алхимии эллинистического Египта более чем возможен, ибо вера в возможность физического бессмертия в Китае восходит, видимо, приблизительно к III в. до н.э. и к IV в. до н.э. широко распространяется вера (о чем свидетельствуют не-даосские тексты, например, "Хань Фэй-цзы") в возможность обретения бессмертия посредством употребления различных снадобий и т.п. Однако идея предпочтительности искусственных снадобий естественным возникает позднее и первые попытки трансмутации киновари в золото датируются текстами около 133 г. до н.э. /4, 25/. Ко II в. н.э. оформляется методология алхимии ("Цань тун ци" Вэй Бо-яна) и с IV в. начинается расцвет "внешней" алхимии, продолжавшийся до XI-XII вв., когда она приходит в упадок и уступает место "внутренней" алхимии. Несколько позднее (с XIV в.)

и сам даосизм теряет прежнее влияние в идейной жизни, уступая место безраздельному господству неоконфуцианства /6, II8/. Н.Сивин, Дж.Нидэм и другие ученые (например, М.Элиаде) подробно разбирают также проблему типологической общности китайской алхимии и алхимических традиций других культур. Однако, она заслуживает отдельного рассмотрения.

6. Подводя итоги, можно констатировать достаточно высокий уровень западных работ по истории алхимии в Китае. Однако, не все в них представляется бесспорным. Не всегда четко проводится разграничение между "протонаукой" и "традиционными формами науки" (поскольку последние и оказываются протонаукой относительно науки Нового времени, т.е. науки в собственном смысле этого слова). Вызывает также сомнение и жесткое разграничение "теоретической" и "практической" алхимии, которые в действительности не встречались в чистом виде. Также сомнительна сравнительная оценка роли теоретической и практической алхимии для истории науки, поскольку первая в большей степени была связана с традиционными идеологемами и религией, тогда как вторая, занимаясь экспериментированием, собирала богатый эмпирический материал. Тем не менее исследования зарубежных синологов представляют значительный интерес и для советских ученых.

- 
1. M.Eliade. *Alchemy and Science in China*. - *History of Religions*, vol. 10, 1970, № 2.
  2. R.H. Gulik, van. *Sexual Life in Ancient China*. Leiden, 1961.
  3. J.Needham. *Science and Civilization in China*, vol. 2. Cambridge, 1956.
  4. N.Sivin. *Chinese Alchemy: Preliminary Studies*. - *Harvard Monographs in the History of Science*, № 1. Cambridge, Mass., 1968.
  5. M.Sivin. On the word "Taoist" as a Source of Perplexity. With Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China. - *History of Religions*, vol. 17, 1978, № 3-4.
  6. H.H.Welch. *The Bellagio Conference on Taoist Studies*. - *History of Religions*, vol. 9, 1969-1970, № 2-3.

О ПРИРОДЕ "ПОДЛИННОГО УЧЕНИЯ" (НАГ ХАММАДИ, У1,3)

С того момента, когда появились первые сообщения о находке религиозной библиотеки на коптском языке в районе Наг Хаммади, прошло без малого сорок лет, и за это время представления ученых как о характере всего этого собрания, так и о природе и происхождении каждого памятника в отдельности прошли определенный путь развития. Но если об одних сочинениях в науке уже есть тщательно документированные и устоявшиеся точки зрения (напр., о евангелии Фомы (II,2) или "Поучениях Сильвана" (УП,4)), то о других до сих пор продолжают дискуссии, в которых отстаиваются подчас диаметрально противоположные взгляды. К последним как нельзя более относится и трактат "Подлинное учение" (αυθεντικός λόγος, далее - ПУ).

Все сочинения этого собрания были переведены с греческого, и вопрос о времени и среде возникновения греческого оригинала (как правило, до нас не дошедшего) является первостепенной важности. В ряде случаев проблема разрешима как при помощи внутренних данных переводного текста, так и при наличии большого вспомогательного материала. Например, "Поучения Сильвана" содержат хорошо развитую этическое-богословскую систему мысли, весьма близкую той, которую мы находим у таких представителей александрийского христианства как Климент и Ориген: поэтому можно атрибутировать этот документ александрийскому богословию второй половины 2 в. Сложнее обстоит дело, когда внутренние данные текста не позволяют говорить об определенной системе мысли (точнее, позволяют с одинаковым правом говорить о разных системах мысли), поскольку содержание сочинения не несет в себе ничего, что прямо указывало бы на какую-то конкретную идеологию. Среди подобных текстов особо выделяется интересующий нас трактат.

Первый исследователь и систематизатор текстов из Наг Хаммади Ж.Доресс считал, что в ПУ мы имеем дело с учением "средним между гностицизмом и герметизмом".<sup>1</sup> Первый издатель памятника М.Краузе отмечал, что по содержанию трактат можно причислить как к гностическим, так и к герметическим сочинениям.<sup>2</sup> Ж.Менар настаивал на гностической природе ПУ,<sup>3</sup> и с его точкой зрения был согласен К.Рудольф.<sup>4</sup> Д.Мак Рейотверг гностическое происхождение трактата и

указал на его родство с такими негностическими сочинениями из Наг Хаммади как "Поучения Сильвана" (УП,4), "Толкование о душе" (II, 6) и "Книга Фомы Атлета" (VI,7), считая, что текст принадлежит "(нехристианской) литературе о душе раннехристианского периода, возможно, ... к вульгарной форме герметической традиции".<sup>5</sup> В.К. ван Унник также выразил сомнение в гностической принадлежности произведения.<sup>6</sup> Р. ван ден Брук рассматривал ПУ как документ христианского платонизма.<sup>7</sup> Для Г.М.Шенке это гностическое сочинение с легким христианским уклоном.<sup>8</sup> Ф.Виссе определил ПУ как "гоманию о судьбе души в этом мире", отметив, что трактат во многих отношениях является уникальным в раннехристианской литературе.<sup>9</sup> По мнению Я.Зандеэ ПУ, как и "Поучения Сильвана", является документом эллинистического христианства.<sup>10</sup>

Эти разноречивые точки зрения обусловлены тем обстоятельством, что трактат является памятником позднеантичной синкретической религиозно-философской культуры, выработавшей свой особый язык (который можно назвать философским койнэ эпохи) и обращающейся в своих построениях (независимо от принадлежности к той или иной школе) к одним и тем же темам. Тема ПУ — судьба души: ее происхождение, падение и конечная победа над материальным миром — была одной из основных для этой культуры: мы встречаем ее у гностиков и христианских мыслителей, у авторов герметических текстов и платонизирующих философов. Принимая во внимание сказанное, можем ли мы атрибутировать ПУ какой-либо из названных идеологий? Есть ли у нас для этого достаточные основания? Для ответа на вопрос рассмотрим трактат не только в сопоставлении с "Поучениями Сильвана" (далее — ПС), но и с различными религиозно-философскими течениями поздней античности.

Автор ПУ утверждает, что неразумный (*ἀνόητος*) человек оканчивается в скотстве (24.21–24), "лишенные знания ... ходят в скотстве" (30.4–9). Также и в ПС мудрый человек это тот, кто руководствуется умом (*νοῦς*) и разумом (*λόγος*), иначе "ты принял мысль и подобие скотины, ... ты принял скотскую природу" (93.18–21), поэтому "зверь себя разуму и удали от себя скотство" (107.18–19). Заметив, что коптское *твнн* "скотина" (*мнттвнн*, "скотство") соответствует греч. *κῆνος, ἄλογα ζῶα*, мы видим, что подобное уподобление встречается и в христианских текстах (у Климента, *Paed.I, XII, 103,3, p.151.6–7: ἄλογος... εἰκάξῃται κῆνεσιν*), и в эллинистическом иудаизме (у Филона, *De post. Cain. 98, p. 21. 10: κῆνη... εἶσεν ἄλογος κισθήσεως*), и в герметизме, где души, лишенные ума, сравниваются со скотиной (*Corp. Herm. XII, 1, Scott,*

I, p. 224,9; X, 24a, p. 204.3-4).

Как в ПС (86.20-22) разум (*λόγος*) – это факел ума, так и в ПУ разум – это пища (*τροφή*) и лекарство для ума (22.28). Свет, который дает *λόγος* разгоняет врагов (ПС. 86.23-29; ПУ 28.10-20) Но аналогичную функцию выполняет *λόγος* у Филона (Leg.All. III, 174-178, p. 152, 13 sq.).

Душе, находясь в теле, подвержена страстям, которые определяются как "пьянство и распутство", и как следствие она "оставляет знание" (ПУ 24.15-16,19). С этим согласен и автор ПС: "о душа, ... отрезвей и сбрось с себя опьянение, которое является работой незнания. Если ты будешь упорствовать и жить в теле, ты будешь жить в грубости" (94.19-25). Но "пьянство" как состояние души, которая лишена знания, можно встретить и у гностиков и у Филона, и в герметических сочинениях (VII, 1a, Scott, I, p. 170.20-21: *ποῦ ῥέρε σφε... μεθύνοντες τὸν τῆς ἀγνωσίας ἄκρατον ἐκπίοντες* . Точно также обозначение "незнания" как "слепоты, сна, тьмы, смерти" (ср. ПУ 28.5,13: незнание-слепота) мы находим не только в христианских текстах ("Что есть дурная смерть как не незнание? Что есть дурная тьма, как не забвение знания?" (ПС 89.14-15), ср. "незнание-тьма" Clem. Strom. V. 17,3, p. 337.5; Protr. XI, 114, 1, p.80, 13-14; "незнание-слепота" Orig. Cels. V, 63, p. 66, 14; "незнание-смерть" Clem. Q.d.v., p. 164,21), но и у Филона (De agr. 162, p. 128.7: *τὸ ἀγνοίας ... σκοτός* ), и у гностиков (Евангелие истины, 22:16), и в герметических трактатах ("незнание-тьма" Corp. Herm. VII,2, Scott, I, p. 172,6, ср. I,28)"незнание-слепота" Corp. Herm. X, 8, Scott, I, p. 192,10); и у неоплатоников (Porph. Marc. 13, p. 283,4 sq. Nauck).

Незнание лишает человека свободы и ввергает в рабство. Так в ПУ противник (*ἀντικείμενος* , I30.6, он же дьявол (*διάβολος*), 30.27)<sup>11</sup> тянет душу в незнание, соблазняя ее страстями, чтобы "вырвать нас из свободы (*ἐλευθερία*) и забрать нас в рабство" (30.19-20). И в ПС, призывая освободиться от страстей, автор говорит: "мой сын, разве желает кто-нибудь быть рабом?" (88.6-7). Но эта метафора хорошо известна и Клименту (Strom. II,23, p. 192.20-22: *τὸ ὑποπεσεῖν ... τοῖς πάντεσιν ἐσχάτη δουλεία ... τὸ κρατεῖν τούτων ἐλευθερία μόνη* ) и герметическим текстам (незнающая душа подвержена страстям и находится в рабстве у тела, Corp. Herm. X,8, p.192,12), и гностикам (Евангелие Филиппа 84.10: "незнание – это рабство, знание делает свободным").

Тело, в котором находится душа, это зло. "Тело (*σῶμα*) вышло из страстного желания (*ἐπιθυμία*), духовная (*πνευματικὴ*)

душа, попав в тело, становится материальной (*ψαλική*) (ПУ 23.13-19), она несчастна в теле (35.3-4) и больна (27.25-27). В ПС читаем: "обратись к умной природе и отбрось от себя рожденную землей природу ... Если ты (т.е. душа - А.Х.) будешь жить в теле, ты будешь жить в грубости" (94.16-25). Подобное отношение к телу общее место в различных идеологиях того времени: мы встречаем его и в герметизме (тело - это оковы, смерть, могила, которую мы несем с собой, Согр.Негм. VII,2b, Scott, I, p. 172, 9 sq.), и в различных гностических построениях, где тело является препятствием на пути спасения, и таком документе эллинистического христианства конца 2 в. как "Изречения" Секста, и в евангелии Фомы ("увы душе, которая зависит от плоти" log. II2). Здесь же следует назвать и Филона (Leg All. III, 69, p. 127.29-32) и неоплатоников (ср. Vita Plot.1 где Порфирий говорит о Плотине, что тот стыдился жить в теле) и т.д. Тем не менее существовал и противоположный взгляд на тело, как на "храм Святого Духа" (I Кор. 6:19-20), нашедший свое отражение у Климента (Paed.II, 101,1, p. 217, 25) и Оригена (Cels. IV, 26, p.292-296). Т.о., эта мысль ПУ может свидетельствовать лишь об аскетической направленности трактата, но не может указать на его идеологическую принадлежность.

В ПУ нет никакого богословия (а именно оно позволило установить принадлежность ПС александрийскому христианству). Единственный богословский постулат трактата - Бог, это Отец всего (33.30), который был до того, как все возникло (25.28-30) по его воле (26.6). Однако это положение также общее место для самых различных идеологий первых веков н.э. Его можно найти и в эллинистическом иудаизме (у Филона, Бог - это *πατήρ τῶν ὅλων*, De ebr. 81, p.185, 5; *ἀίώνιος*, De plant.89, p.150,27), и в герметических текстах (Согр.Негм. I,31, Scott,I, p. 130, 12: *ὁ θεός καὶ πατήρ τῶν ὅλων ὁ πρὸ ἀρχῆς ὢν*), и в христианстве, и в гностицизме.

Падение души в тело (то, о чем повествует ПУ) - древний сюжет, хорошо известный греческой философской культуре. Мы находим его в орфизме и у пифагорейцев, у Эмпедокла и Платона. Эта традиция живет в герметизме, гностицизме, неоплатонизме и у Оригена,<sup>12</sup> засвидетельствована она и в эллинистическом христианском трактате "Толкование о душе".<sup>13</sup>

Приведенный материал, в основной массе, происходит из Александрии, где в первые века н.э. сложился особый духовный климат, где перекрещивались и сливались в причудливые системы различные философские учения и религиозные движения. В эту обстановку хорошо вписывается ПУ, и сходство с названными документами позволяет пос-

тулировать его александрийское происхождение.

Но все это не проливает света на идеологическую принадлежность трактата, если пытаться объяснить его в таких терминах как "гностицизм", "христианство" или "герметизм". Становление этих учений было долгим и сложным процессом, и каждое из них развивалось не в вакууме, а при интенсивном взаимодействии друг с другом. Это время идейных и религиозных исканий, "когда идея красоты небес и мира вышла из моды и ее заменила идея Бесконечного", <sup>14</sup> когда религия становится все более личным делом. Разумеется, не все тогда принадлежали к какой-то определенной конфессии. И если выдающиеся умы, прекрасно понимая, к какому идейному течению они принадлежат, прокладывали магистральные пути, определяя дальнейшее развитие философской и богословской мысли, то рядовые носители религиозного чувства, для которых не было единого авторитета и которые не были ограничены в выборе чтения и, конечно, устного общения, протаптывали свои тропы. Религиозно-философские представления такого человека - это мозаика, он не стремился (да и не мог) создать какой-то строгой системы и вряд ли причислял себя к определенной конфессии. Думаем, что ПУ вышло из-под пера такого автора.

-----

1. J.Doresse. *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*. N.Y., 1960, p. 241.
2. M.Krause. *Der Stand der Veröffentlichung der Nag Hammadi - Texte. - Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina*. Ed. U.Bianchi. Leiden, Brill, 1967, s. 81 (Supplements to Numen, XII).
3. J.E.Ménard. *L'Authentikos Logos*. Paris, 1977 (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. "Textes". T.2), см. обстоятельную рецензию: J.Zandee, *BiOr* XXXV, 1978, s. 3-21.
4. K.Rudolph. *Die Gnosis*. Leipzig, 1977, s. 132, 157.
5. G.Mac Rae. *A Nag Hammadi Tractate on the Soul. - Ex Orbe religionum*. Leiden, Brill, 1972, p. 471 (Supplements to Numen, XXI).
6. W.C.van Unnik. *Gnosis und Judentum. - Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*. Hrsg. B.Aland. Göttingen, 1977, s. 72.
7. Статья (*Vigiliae Christianae*, 33, 1979, p. 260 sq.) нам не доступна; J.Zandee. "Die Lehren des Silvanus" und drei andere Schriften von Nag Hammadi. - *MDAIK*, Bd. 37, 1981, s. 517.
8. H.-M. Schenke. *Zur Faksimile-Ausgabe der Nag-Hammadi-Schriften. Nag-Hammadi-Codex VI. - OLZ*, LXIX, 1974, 5/6, s. 232.

9. F. Wisse. On Exegeting "The Exegesis on the Soul". - Les Textes de Nag Hammadi. Ed. J.-E. Ménard. Leiden, Brill, 1975, p. 69 (Nag Hammadi Studies VII).
10. J. Zandee. "Die Lehren ...", s. 516-517.
11. Евр.  $\gamma\lambda\psi$  могло передаваться и как  $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ , и как  $\delta\iota\acute{\alpha}\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$ . Образ особенно тщательно был разработан в позднем иудаизме, откуда и перешел в различные идеологии.
12. Подробно см.: C. Tresmontant. La Métaphysique du Christinisme et la Naissance de la Philosophie Chrétienne. Paris, 1961, p. 577-612.
13. А.Л. Хосроев: Рецензия на книгу М.К. Трофимовой "Историко-философские вопросы гностицизма" М., 1979.- ПС 28, 1986, с. 203-209.
14. J. Bidez. Cambridge Ancient History, v. XII. p. 629.

О.В. Шаталов

#### К ВОПРОСУ О ХАРАКТЕРЕ "ПРОПОВЕДНИЧЕСКОЙ" ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЕВРОПЕЙСКИХ МИССИОНЕРОВ В КИТАЕ В XVIII ВЕКЕ

Этапам политического проникновения европейцев в Китай в период нового времени соответствуют этапы распространения "проповеднической" деятельности религиозных иностранных миссий при цинском дворе. При этом очень четко можно проследить своего рода трансформацию форм и методов так называемой "христианизации" "Срединной империи" в зависимости от успехов, нередко просчетов, еще чаще неудач в средствах политико-дипломатического, торгового или даже военного внедрения в Китай, которые на первых порах, а затем на протяжении, по крайней мере, ближайшего полтора столетия с момента утверждения в стране цинской династии отнюдь не являлись самодостаточными, будучи нередко преддворяемы попытками "евангельского обращения" китайцев. И лишь с момента подписания 1 июня 1858 г. Тяньцзинского трактата и целой серии последующих за ним договоров была создана международная правовая основа для прямого и непосредственного давления европейских держав на внутри- и внешнеполитическую жизнь Китая, порождавшая у них уверенность в политической эффективности достигнутых соглашений и оптимистическую надежду на то, что Китай станет "христианской страной".<sup>1</sup>

Однако, как свидетельствовал опыт, осуществление, по крайней мере, второй из поставленных задач, т.е. задачи своего рода "идеологического примирения" с военно-политическими последствиями интервенционистской политики европейских держав, было сопряжено с



огромными трудностями. А эти трудности, далеко не в последнюю очередь, проистекали из того удивительного, еще до конца не развешенного в глазах европейской общественности XIX века, феномена, каким даже в тот период времени представлялся Китай и порожденная им цивилизация,<sup>2</sup> слишком грандиозных для того, как это мы видим на примере XVIII века, чтобы быть вмещенными в рамки существующих в Европе религиозно-философских систем или, создаваемых определенно с этой целью, спекулятивных построений. Именно поэтому, "китайская проблематика" во всем широчайшем спектре ее проявления – начиная с определения характера государственно-административного аппарата страны, кончая вопросами мировоззренческих основ религиозных систем Китая – в своем чисто "прикладном" значении, для успехов на политическом поприще, не могла быть истолкована ни с точки зрения "динамических народов" Гегеля, ни тем более "преодолена" в ходе "культурного экспансионизма" В.С.Соловьева. Так же как мало убедительными и не соответствующими действительности оказывались призывы, основанные на убеждении в религиозном индифферентизме китайцев ("религии Востока не религии сердца, а пустого резонанства", – писал В.П.Васильев),<sup>3</sup> нести "свет веры" в обширнейшие пределы Китайской империи. Несостоятельность такого рода попыток очень хорошо осознавалась самими "проповедниками веры", безусловно, осведомленных в том, как сами китайцы "преодолевали" свыше навязываемую им веру. "Туземный язык, религия, философия, просвещение, нравы и обычаи, унаследованные с глубокой древности, остаются в своей национально-государственной силе. Следы древнего христианства, хранящиеся в письменных или вещественных памятниках, прошли для настоящей жизни почти незаметно, среди общего мирового оборота текущих политических и культурных событий",<sup>4</sup> – писал один из членов русской православной миссии в Пекине А.Н.Виноградов.

Признание этого обстоятельства приводило европейских миссионеров к попыткам излагать основные догматы христианского вероучения с точки зрения "коренных для азиатского ума понятий". Особенно отчетливо это проявилось в работах Д.Чалмерса, А.Сиюнэ, Д.Дулиттла и др., создавших своего рода антологии из текстов и изречений различных классических писателей и книг, где, как им казалось, излагалось учение "о Боге, природе, человеке, рае, дьяволе, грехопадении, с нравственными идеями о святом, сказания о его пришествии в мир для спасения людей, нравственных его качествах и служении человечеству и прочее".<sup>5</sup> Одновременно с этим осуществлялся перевод и издание на китайском языке отдельных сочинений догматически-христианского канона, как скажем, перевод Нового Завета

И. Лассаром и ряд других.<sup>6</sup>

Значительно большую изобретательность в деле проповеди христианской доктрины, обусловленную в известной мере неразвитым характером торгово-экономических и политических взаимоотношений Европы с Китаем, приходилось проявлять в XIII веке одному из самых воинствующих орденов римско-католической церкви – ордену иезуитов. При этом, как нам кажется, в наибольшей степени достижение того идеологического маневра, который предпринимался иезуитами с целью доказательства непротиворечивости основных положений конфуцианского канона христианской доктрине, осуществлялось за счет известного допущения в католической литургии отдельных обрядовых сторон конфуцианства, за которыми противники иезуитских методов пропаганды христианства – доминиканцы и францисканцы – закрепили название "языческих".<sup>7</sup> Понимая, что без известной религиозной терпимости, которую иезуиты приписывали маньчжурским императорам, им самим не удержаться в Китае, они не запрещали новообращенным держаться прежних обрядов и верований, небуддийских и недаосистских по характеру, связанных с поклонением культу предков, Конфуцию и ряд других.<sup>8</sup> При этом последнему воздавались нередко те же самые почести, принятые у китайцев, объясняя, что "этот великий философ и основатель религии был предшественник Христа, как доказывает проповеданная им мораль, и потому ему принадлежит первое место в христианских святцах".<sup>9</sup> Другим важным моментом выступало обращение к памятникам китайской истории, достоверность которых всячески подчеркивалась иезуитами, так как тем самым, полагали они, обретают реальную плоть и свое подтверждение библейские сказания о всемирном потопе, смещении языков, расселении народов и целый ряд других.<sup>10</sup> Неудивительно поэтому, что привлекательность такого предположения сумела склонить на свою сторону целую группу западноевропейских ученых, как скажем Н. Фрере, Ж. Дегинь и других, по крайней мере, в той своей части, которая могла быть использована, по их мнению, с точки зрения решения сложнейших проблем этногенеза.

Далее, обратившись непосредственно и вплотную к изучению и изданию<sup>II</sup> китайских классических книг, иезуиты нашли, как им казалось, целый ряд свидетельств, говорящих за то, что в ранние времена китайской истории китайцы находились под влиянием монотеизма, имевшим целый ряд схожего с древним иудаизмом. Группа иезуитских авторов, не успокоившись на этом, пошла дальше, утверждая, что во времена последовавшие за Ноем, в эпоху расселения народов, потомки Яфета, старшего из сыновей Ноя, расселились в северо-восточных

районах Азии, принеся с собой и древний "закон" прародителей. В течении веков этот "закон" был подвергнут многочисленным изменениям и потерял свою первоначальную сущность, но некоторые отголоски его можно обнаружить в древних китайских преданиях, как скажем приход "мессии", рожденного от "святой деви", отдельные заповеди морально-нравственного содержания и другие. За группой иезуитов, придерживавшихся этих взглядов (сюда входили Ж.Премар, И.Буве и Ж.-Ф.Фуке), было закреплено название "фигуристов", так как они основывали свои идеи на той части "И цзина", где шла речь о легендарном создателе мистических символов, заключающихся в "ба гуа", - императоре Фу Си. "Фигуристы" полагали, что Фу Си не был китайцем, а является тем "законоучителем", о котором повествуют традиционные предания всех древнейших народов мира, будь это Гермес Тригемет греков, Зороастр персов или Енох евреев. Несмотря на последующие интерполяции, исказившие истинный смысл преподаваемого Фу Си "закона", отдельные отголоски его как раз и можно обнаружить в "ба гуа", утерявшими в настоящее время свое первоначальное значение и имеющими смысл на уровне мистических символов утраченного безнадежно "закона". В известном смысле соответствия этому "закону" можно отыскать в еврейской письменной традиции.<sup>12</sup>

Хотя большинство членов иезуитского ордена отказалось всерьез воспринять эти фантастические построения, все же они сошлись на том, что "первоначальная" китайская религия являлась монотеистической по своей сути. Однако, с течением времени она была подвергнута изменениям, которые имели место задолго до Конфуция. Во времена Конфуция ощутительные удары по этой системе были нанесены со стороны даосизма, а в начале нашей эры сюда добавилось влияние, оказываемое буддизмом, то есть, по сути дела, со стороны двух религиозно-философских систем, чьи соответственно деистический характер и склонность к агностицизму очень хорошо осознавались европейскими вероучителями. Отсюда проистекает и та крайняя настороженность, типичная нелестность в суждениях по поводу двух упомянутых религиозных систем, которые в трудах иезуитов чаще всего изображались в крайне поверхностном и гипертрофированном виде. В таких условиях основным объектом их внимания становилось конфуцианство, как несомненный хранитель этой древнейшей традиции, и личность самого Конфуция, морально-этическая сторона учения которого обнаруживала так много схожего с христианской доктриной. Не останавливаясь на этом, иезуиты шли дальше. Большое место в "исследованиях" иезуитов отводилось попыткам отыскания тех реальных соответствий, которые указывали бы если не на общность, то, во всяком случае, на непротиворечивость основных понятий "перво-

начального закона", закрепившихся в конфуцианстве, и христианстве. Причем, делалось это за счет явных натяжек, как в случае с иероглифом 王 (ван), демонстрировавшем, по мнению одного иезуитского автора, несомненное знакомство с христианской "троицей".<sup>13</sup> Причем желание создать систему на этом явно фальсифицированном факте было так сильно, что автор обращался за аргументацией к отнюдь не "ортодоксальному" Лаоцзы.

Своеобразная позиция была занята иезуитами по вопросу о том, как китайцы обозначают Бога. Иезуиты придерживались той точки зрения, что китайцы для обозначения "верховного божества" используют два слова - Тянь и Шан Ди. При этом они пытались доказать, что Шан Ди относится к "верховному управителю" и может быть использовано как синоним слову Иегова. Относительно Тянь иезуиты заключали, что хотя этим словом китайцы обозначают материальное небо, но оно также может быть использовано для обозначения Бога, аналогично тому, когда европейцы, говоря "небо", подразумевают "бога на небе".<sup>14</sup>

Совершенно иная позиция в этом вопросе была занята большинством доминиканцев и их сторонников, которые почитали китайцев едва не атеистами. Конфуций, заявляли они, в своих трудах ничего не говорит о будущей жизни и о "верховном существе", для него нет иной жизни помимо материальной. Первопричину всех вещей китайцы также видят в сфере материальной, как результат взаимодействия инь и ян. Что касается Шан Ди, то эквивалентность этого понятия Богу начисто отрицалось, так как в отличие от несотворенной и всепроникающей первосущности, каковой почитается христианский Бог, Шан Ди является второстепенным порождением универсальной субстанции, наделенной всевозможными качествами и атрибутами. Возникнув как частный спор представителей двух враждующих направлений в деле "христианского просвещения окраинных народов Востока", он приобрел значительно большие рамки за счет вовлечения в число его участников крупнейших европейских писателей, философов, ученых, известных политических деятелей, которые преодолев однобоко схоластическую часть этого спора, сумели поднять его на уровень общеевропейской полемики о генеральных путях развития мировой общественной мысли и цивилизации. Вполне естественно, что в ходе этой полемики все безнадежно доктринерское, все безвозвратно устаревшее было основательно подвергнуто беспощадному суду разума, настолько основательному, что вызвало робкие протесты со стороны тех, которые считали, что потакая взыскующей Европе в ее синофильских увлечениях, они не заслужили столь резкого обращения по отношению к себе.<sup>15</sup>

Таково, очевидно, сегодня и мнение тех авторов, которые смятив или полностью убрав "резкость формулировок", стремятся доказать, что развитие христианской доктрины на всех этапах ее исторического существования обнаруживает известную, если не полную тождественность с основными направлениями развития человеческой мысли на самых передовых ее рубежах.<sup>16</sup> Настоящим сообщением как раз и хотелось показать всю иллюзорность и необоснованность такого рода претензий.

-----

1. E.A.Pratt. The christianizing of China. L., 1915, p. 18.
2. См., напр., /Э.Гюк/. Китайская империя по описанию миссионера Гюка. - Современник, 1857, т. 61, № 2; т. 62, № 3-4; т. 63, № 6.
3. В.П.Васильев. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. СПб., 1873, с. 14.
4. А.Н.Виноградов. История Библии на Востоке: с обзором метода и условий благоприятных и неблагоприятных ее переводам и распространению ... СПб., 1889, с. 1.
5. J.Chalmers. Chinese natural Theologie. - "The Chinese Review", vol. V, 1876-1877, p. 271-281; A.Sionnet.Vestiges de Dogmes chrétiens retrouvés dans les anciens livres chinois ou analyse d'un ouvrage inédit du P.Premare. P., 1839; J.Doolittle. Vocabulary and Hand-book of the Chinese Language. Vol. II. Foochow, 1872, p. 389-398.
6. См.: Бьюкенен К. Христианские изыскания в Азии, с известиями о переводе Священного Писания на восточные языки. СПб., 1815.
7. Основные моменты полемики по вопросу о так называемых "китайских обрядах" можно найти в : Ad virum nobilem. De cultu Confucii philosophi, et progenitorum apud Sinas. Leodii, MDCC.
8. K.S.Latourette. History of Christianity. N.Y., 1953, p. 941.
9. Т.Гризингер. Иезуиты. Полная история их явных и тайных деяний от основания ордена до настоящего времени. СПб.-М., 1868, т. I, с. 3.
10. Именно в этом нужно искать объяснение того факта, почему иезуиты столь тщательно и детально изучали китайскую хронологию, возводя ее вслед за китайскими хрониками к самой "седой" древности - к 2697 году до н.э., т.е. к временам легендарного императора Хуанди, а нередко и к еще более раннему времени.
11. Имеются в виду следующие основные издания: Le Chou-king, un des livres sacrés des Chinois, qui renferme les fondements de leur ancienne histoire, les principes de leur gouvernement et de leur morale; ouvrage recueille par Confucius. P., MDCCCLXX;

*Sinensis imperii libri classici sex ... Pragae, 1711; Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis latine exposita. Parisiis, MDCLXXXVII etc.*

12. Более подробно о взглядах этой группы иезуитов можно прочитать у Ж.-Ф. Фуке в его: *J.-F. Fouquet. Dissertation pour prouver la conformité de la chronologie des Chinois avec celle des Chrétiens. P., 1728.*
13. Записки, надлежащие до истории, наук, художеств, нравов, обычаев и прочее китайцев, сочиненные проповедниками веры христианской в Пекине. Т. 2. М., 1786, с. 58-59.
14. Записки, надлежащие до ... китайцев... Т.3, СПб., 1786, с.20-21.
15. Там же. Т. 2, с. 69-70.
16. Применительно к рассматриваемой нами проблематике сюда можно отнести работы В.Пино, А.Роботхема, Ж.Сансулье и ряд других: *V.Pinot. La Chine et la formation de l'esprit Philosophique en France (1640-1740). P., 1932; A.Rowbotham. Missionary and Mandarin. The jesuits at the court of China. Berkeley, 1942; J.Sainsaulieu. Le Confucianism des Jésuites. - La Mission française de Pékin aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. P., 1976, p. 41-57.*

О.П.Щеглова

#### ЛИТОГРАФСКОЕ КНИГОИЗДАНИЕ НА ПЕРСИДСКОМ ЯЗЫКЕ В БОМБЕЕ (XIX в.)

В течение всего XIX в. Бомбей был одним из важнейших центров литографского книгопечатания на персидском языке в Индии. Здесь в разные годы действовало чуть меньше сорока печатных заведений, в которых могла быть литографирована персоязычная литература. Пик литографирования на персидском языке в Бомбее приходится на 90-е годы XIX в., с началом XX в. объем персоязычной литопечатной книжной продукции резко снижается.

Литографское книгопечатание в Бомбее было организовано в период губернаторства Маунтсварта Элфинстона (1819-1827 гг.) Элфинстон был одним из английских администраторов, которые считали необходимым дать индийцам минимум европейских знаний с тем, чтобы использовать их на низших административных должностях. В 1822 г. было создано Бомбейское национальное общество образования, а в 1828 г. открыт "Элфинстон колледж", учебное заведение европейского типа для индийцев, первое в Западной Индии. Средства на его содержание, кстати сказать, дали индийские купцы.

Создание литографии также относится к числу инициатив Элфин-

стона. Сообщение об этом мы находим в колофонах выпущенных книг. Здесь говорится, что литография была создана благодаря "светлому помыслу" губернатора Бомбея сэра Элфинстона, а наблюдение за практическим исполнением его идеи было поручено им капитану Дж. Джервису.

Иначе говоря, первая литография была организована английской администрацией и находилась в ведении английских властей. Точная дата начала работы литопечатни неизвестна, но в 1827 г. она уже действует. Иранский исследователь Гарави (возможно вслед за Сто-ри)<sup>1</sup> называет "Анвар-и сухайли", вышедшее в январе 1828 г., девятой по счету книгой здесь напечатанной. Подготовку текста к печати и переписку его осуществляли индийцы-мусульмане. Некоторые издания прямо предназначались для учебных целей.

Каталоги сохранили очень небольшое число книг, выпущенных в Бомбее в 20-30-е гг. Еще реже упоминаются названия литопечатен. Как можно судить, в эти годы литографские работы выполняет издательство "Саммачар пресс" и литография с названием "Зубда ад-акабир ад-маскийя".

В Бомбее в середине XIX в. формируется индийская буржуазия, создаются индийские торговые предприятия. Этот процесс, как считают современные историки-индологи, шел достаточно быстро. В применении к нашему материалу можно заметить, что с середины 40-х гг. одним из видов вложения национального капитала становится печатное дело. Об этом говорит тот факт, что с этого времени действует ряд частных литографий, явно принадлежащих индийцам-мусульманам. Работают литопечатни (матба<sup>с</sup>) Машхади Мухаммад-Риза Ширази, Фазл ад-Дина, Мирзы Хасана Кашани, Ахмада Хуррама; литография "ал-Ислам", с 1847 г. известна продукция одной из долговечных литографий Бомбея - "Мухаммади". В 50-х гг. появляются литографии Карим ад-Дина, Мухаммад-Бакира Ширази, Аббас-Али Ширази; начинают работать литопечатни Дадуд Мийана, Али Бахаи, "Ахмади" и др.

Иными словами, к концу 50-х гг. в Бомбее существуют и выпускают книги на персидском языке по крайней мере полтора десятка печатных заведений, принадлежащих предпринимателям-мусульманам. Характерно, что среди них много лиц с нисбой Ширази. Вполне возможно, что среди них были и выходцы из Шираза, иранские купцы, обладавшие достаточными средствами, но не имевшие возможности пустить их в оборот в Иране из-за необеспеченности сохранности личного капитала.

В последующие десятилетия в Бомбее действуют уже несколько десятков литопечатен, но большинство из них известно нам лишь по

двум-трем, а иногда и одной персидской книге, ими выпущенных. Безусловно, далеко не все, а вернее сказать, лишь часть книжной продукции представлена в каталогах, так как лишь немногие научные фонды литографированных книг описаны, да и сохранилась лишь часть изданий. Но, кроме того, поскольку литографский способ печатания позволял с достаточной легкостью издавать книги на разных языках и бомбейские печатники, как правило, выпускали продукцию на арабском, урду, хинди и персидском языках, то, как нам представляется, печатание именно персоязычных книг не было основным их занятием. Вполне возможно, что во многих литографиях было выпущено лишь небольшое количество персидских книг.

Остановимся на тех литографиях, продукция которых более всего представлена в каталогах и доступна для изучения.

Высоким качеством литографской печати отличаются издания братьев Пулбандари. Семья Пулбандари была занята в бомбейском книжном деле более полувека. Основатель дела – Кази Ибрахим, сын Кази Нур-Мухаммада, с компаньоном Нур ад-Дин б. Джива-ханом владел литографией "Хайдари", занимался книгоизданием и книготорговлей. "Хайдари" выпускала книги на четырех языках: арабском, персидском, урду и хинди. Некоторое представление о численности изданий и их языковом соотношении может дать, к примеру, объявление о вышедших книгах, помещенное в публикации 1877 г. персидского перевода "Шарх-и Викайя". Сюда включена литература только теологического содержания: сборники хадисов, тафсиры, молитвенники, сочинения по фикху и ритуалу, издания Корана с переводами на урду и персидский. Читателям предлагаются сочинения: на арабском языке – 33 издания, на персидском – 12, на урду – 34, на хинди – 8. Репертуар "Хайдари" составляли книги самой разнообразной тематики, в частности, значительный его объем принадлежал произведениям персидской классической поэзии. Издания Кази Ибрахима и Нур ад-Дина – вершина коммерческого не только бомбейского литопечатания на персидском языке, но также в целом индийского. Такого уровня подготовки литографированной книги как с точки зрения изготовления списка – основы издания, так и технического его воспроизведения, ровного на протяжении двух десятилетий (60-70-е гг.), не достигло ни одно индийское издательство.

С 40-х гг. и до начала XX в. в Бомбее действовала литография "Мухаммади": нам доступны книги, выпущенные здесь в 1847-1904 годах. "Мухаммади" являет собой образец рядового печатного заведения, которое не выделялось ни качеством печати, ни особенностями репертуара. Отсюда вышли коммерческие перепечатки сочинений, сос-



тавлявших обычный круг чтения образованного мусульманина: произведения классической персидской литературы (Руми, Хайам, Са<sup>4</sup>ди), сочинения агиографического и исторического содержания, руководства по ритуалу, суфийские работы, учебные хрестоматии. В разные годы литография по-видимому принадлежала разным владельцам, с середины 80-х гг. ими стали Али Бахаи и Шараф-Али.

Многие годы в Бомбее работала литография Дадю Мийана: нам известны и частично доступны издания 1855-1877 гг., их тематика также достаточно разнообразна.

По крайней мере с 1886 г. в Бомбее действуют литографии "Насири" и "Музаффар". Владельцем "Насири" был Мирза Ибрахим таджир Ширази. Издания этой литографии нам известны до 1904 г. "Насири" была тесно связана с Ширазом: здесь печатались труды ширазских авторов, заказчиками печатания книг были ширазские купцы и, более того, заказы на переписывание предназначенных к печати сочинений размещались среди ширазских каллиграфов.

Активная деятельность литографии "Музаффар" относится уже к XX в., она работала и в 30-х гг. и также была тесно связана с Ираном.

Довольно много книг на персидском языке выпустили два издательства с индо-английскими названиями: "Даттпрасад пресс" (конец 70-х гг. XIX в. - 1905) и "Чаттпрасад пресс" (последнее десятилетие XIX в.). "Даттпрасад пресс" выполняло заказы многих книгоиздателей мусульман, занятых в книжном деле ряд десятилетий, таких как Мухаммад-Бакир Ширази, Хайдар-Али Ширази, Али Махаллати Хайри, Мухаммад Ширази Малик ал-Куттаб.

Известные нам издания "Чаттпрасад пресс" связаны исключительно с заказами Мухаммад Ширази Малик ал-Куттаба. Деятельность этого книгоиздателя стоит несколько особняком в бомбейском книжном предпринимательстве. Лишь в отношении его можно определенно сказать, что при издании книг он руководствовался идеологическими соображениями. В конце 80-90-е гг. XIX в. в Индии активизируется мусульманское общинное движение. Как представляется, оно оказало влияние на издательскую деятельность Малик ал-Куттаба. Малик ал-Куттаб издает круг сочинений, которые могли показать богатство мусульманской культуры, глубину ее философии. Так, он публикует труды арабских энциклопедистов X в. "Ихван ас-сафа" (перевод на персидский язык), сочинения Ибн ал-Араби на арабском, работы персидских мистиков, в частности, несколько раз издает диван, связанный с именем Халладжа.

Он выпустил произведения многих персидских классиков, в част-

ности, почти не издававшиеся в коммерческом книгоиздании диваны Насир-и Хусрау, Салмана Саваджи, Камала Исфакхани, а также ценные труды по средневековой истории (персидский перевод сочинения Ибн Асама ал-Куфи), географии ("Нузхат ал-кулуб" Хамдаллаха Казвини), описания путешествий по Европе, в том числе Насир ад-Дин-шаха Каджара.

Малик ал-Куттаб был автором работ по истории Ирана, агиографии, истории мусульманской культуры, этике. По его заказу были написаны некоторые работы ("Султан-нама" Рифсата).

Малик ал-Куттаб был владельцем литографии, книгоиздателем и книготорговцем, как книготорговец был связан с Ираном и Египтом. Его заслуги на поприще книгоиздания были официально признаны: он получил титул Малик ал-Куттаба от Насир ад-Дин-шаха, а от английской администрации - титул Хан Сахиб-хана.

Заключая этот краткий обзор, заметим, что бомбейские книгоиздатели во все годы деятельности ориентировались не только на индийского читателя, индийский рынок, но всегда на читательский спрос в Средней Азии и Иране.

-----  
\* Махди Гарави. Китабха-йи фарси-йи чап-и Хинд ва тарихча-йи ан. Хонар ва мардом. 1350/1971, № 102-103, с. 32.

ХАЙДАРАБАДСКИЙ "АВТОГРАФ"  
"ТРАКТАТА О КАЛЛИГРАФАХ" КАЗИ АХМАДА КУМИ

Это замечательное произведение (оно было закончено в 1004/1596 г.) не нуждается ныне в подробной характеристике. Отметим только, что, хотя труд Кази Ахмада вошел сравнительно недавно в широкий научный обиход, он, благодаря точности сообщаемых сведений, получил заслуженное признание у специалистов и стал надежным первоисточником для исследователей персидской миниатюры, каллиграфии и шире - искусства рукописной книги.<sup>1</sup> Известно, что Кази Ахмад долго и обстоятельно работал над своим детищем, пополняя, исправляя и расширяя его, а также меняя композиционную структуру. Он приступил к работе над "Трактатом" в конце 1002/1594 г. в Иране и поставил завершающую точку в нем, видимо, в начале 1016/1607 г. в Индии. Таким образом труд дошел до нас в двух редакциях (назовем их условно иранской и индийской соответственно).<sup>2</sup>

В этой связи понятен тот интерес, который вызвал опубликованный в 1966 г. т. 2 Каталога персидских рукописей собрания Саларджанг в Хайдарабаде. В Каталоге под № 598 (с. 242-248) была подробно описана рукопись "Трактата" (шифр Т-К. I.). Мухаммад Ашраф - составитель данного тома на основании авторского колофона (л. 45 а), датированного 9 зу-л-хиджа 1004/4 августа 1596 г., и на основании авторской пометы рядом с последним, датированной 4 сафара 1005/27 сентября 1596 г., пришел, казалось бы, к логически неоспоримому выводу: "редкий труд, представленный автографом".<sup>3</sup>

Поскольку я уже значительное время занимаюсь изучением всего творчества Кази Ахмада и его "Трактатом", в особенности, то естественным было желание ознакомиться с его автографом в виде микрофильма либо фотоконии. Благодаря любезной и оперативной помощи бывшего посла Республики Индия в СССР проф. С.Нурул Хасана, за что, пользуясь случаем, я выражаю ему самую искреннюю признательность, в конце сентября 1966 г. фотокония рукописи Т-К. I. из Музея Саларджанг поступила в Рукописный отдел ЛО Института востоковедения АН СССР.

Однако детальное изучение текста рукописи привело к совер-

шенно неожиданному и прямо противоположному выводу: хайдарабадский список "Трактата" (шифр Т-К.І.) не является автографом. Этот список - копия с автографа и не более.

Чем же был обоснован этот вывод? Дело в том, что в эссе, посвященном выдающемуся каллиграфу - мастеру художественного письма в стиле наста'лик маулане Малику Дайлами: (ум. в 969/1561-62 г.), Кази Ахмад в ряду других фактов его биографии сообщает о двух солидных по объему стихотворных надписях (часть газали Хафиза и целая газель Хусам ад-Дина Маддаха), выполненных этим мастером. Обе надписи находились в крытом портике-террасе (айван) во дворце государственной резиденции Чихил-сутун в Казвине. И вдруг совершенно неожиданно, но в полном соответствии с ходом изложения затронутой темы, в основном тексте "Трактата", его корпусе, появляется следующий пассаж (л. 26 а):

اما بخاطر فاتر کاتب این صحایف علاوه موسوی: چنین می رسد که کتابه بالا خط بندگان مالک نیست چرا که پیش از حد و اندازه تفاوت است میان خط کتابه بالا و کتابه پایین و در مجلس بهشماره این جنت برین که بوده ایم بکرات این حکایت گذشته و از بعضی شنیده که کتابه بالا مهر خط مولانا مالک است بهر تقدیر کتابه پایین این فزل حساست ۰۰۰ تاریخ آن ست وستین و تسعاه ۱۱۱ بوده آنچه در حاشیه نوشته شده ازین فزل داخل کتابه ایوان چهل ستون نیست و آنچه در متن نوشته شده کتابه ایوان عالی بنیان است فقیر محرر این گستاخی کرد و این غرقه نمود که بر مطالعه کنندگان ظاهر باشد که کتابه کدامست و غیر کتابه کدام .

"Вместе с тем слабому уразумению переписывающего сей страницы Ала ад-Даула Мусави кажется таким образом, что верхняя [надпись] не является письмом одного из числа рабов [Государя] Малика, поскольку различие между письмом верхней надписи и письмом нижней превышает предел и норму. На равном вышним небесам и горнему раю маджлисе [Государя], где мы присутствовали, неоднократно касались этой истории, а от некоторых приходилось слышать, что [только] верхняя надпись суть письмо Мауланы Малика. Как бы то ни было, нижняя надпись содержит газаль Хусам...<sup>4</sup> Дата ее [переписки] - 966/1558-59 год. Те [бейты] из этой газали, что вынесены на поля [сей страницы],<sup>5</sup> не входят в надпись на портике-террасе Чихил-сутуна. Те же [бейты], что записаны в [данном] тексте, суть надпись на прекрасно возведенном портике. Я, смиренный переписчик, с той целью совершил сею дерзость и указал на различие, чтобы читающим стало ясно: какая надпись [работы Малика], а какая не его".

Таким образом мы встретились в данном случае с пассажем-вставкой, равным целой странице рукописного текста, которого не писал Кази Ахмад и которого, естественно, нет ни в одном из восьми остальных известных нам списков "Трактата" обеих редакций. Кро-

ме того, просто невозможно себе представить, чтобы автор (в данном случае Кази Ахмад) включил в текст своего сочинения мнение, оспаривающее его собственное суждение (к тому же переданное от первого лица), и в таком виде передал свой труд на шахское заключение. Что же произошло? Но прежде, чем дать ответ на этот вопрос, остановимся на личности автора вышеприведенного пассажа. Результаты, предпринятых разысканий дали пока весьма незначительные итоги. Судя по его ремарке, он имел доступ в общество шаха, а если имя Ала ад-Даула не является его личным именем, а почетным прозвищем (лакаб), то в этом случае мы можем полагать его чиновником чуть выше среднего ранга, работавшим в центральной администрации Сефевидов. Ала ад-Даула Мусави был современником Кази Ахмада и, возможно, его знакомым. Семейная нисба Мусави указывает на то, что он был сейидом. Он профессионально занимался изучением искусства каллиграфии и, согласно Джами<sup>5</sup> -и муфиди (составлено в Индии между 1082-1090/1071-1080 гг. Мухаммад Муфидом Мустауфи), ему принадлежит сочинение "Рисала-йи хатт" ("Трактат [по искусству] письма").<sup>6</sup> Он умер в 1029/1020 г. либо немногим позднее.

Вернемся к хайдарабадскому списку. Мне представляется, что Ала ад-Даула Мусави снял копию с личного авторского экземпляра "Трактата" Кази Ахмада (можно только гадать как этот экземпляр попал ему в руки). Переписал он его полностью, включая авторский колофон и авторскую же помету, с исключительной точностью и тщательностью. Не согласившись с мнением Кази Ахмада (только в единственном случае!) по поводу указанных выше надписей работы Малика Дайлами, он изложил в тексте свое понимание вопроса. Он не вынес суждение на поля сочинения (как в редких аналогичных случаях обычно поступали профессиональные переписчики), так как переписывал труд своего коллеги по профессии исключительно для собственных нужд и занятий, т.е. не на продажу или по заказу. При этом он, правда, не применил отметить там же, что он излагает собственное мнение. Вот собственно и все. Таким образом следует признать, что хайдарабадский список не является автографом "Трактата о каллиграфии и художниках" Кази Ахмада Куми. Это - семейный извод. В текст переписанного сочинения личные пометы, мнения, суждения и замечания лица его переписавшего.

Вместе с тем можно утверждать, что благодаря тщательности, внимательности и точности переписки эта копия с автографа вряд ли уступает по своему значению самому автографу, пока еще недошедшему до нас.

Любопытна история этого списка. Судя по пометам, оставленных его владельцами на форзацном листе Ia, а также оттискам их печатей, от Ала ад-Даула Мусави в 1029/1620 г. он перешел к его сыну Ибн-и Ала ад-Даула Нур ад-Дахру. (Помета скреплена печатью с указанной датой, отсюда сделанный выше вывод о смерти Ала ал-Даула в этом году либо немногим позднее). Ниже идет запись сына последнего о переходе рукописи в его собственность, т.е. в собственность Ибн-и Нур ад-Дахр Сафи ад-Дина Мухаммада. Далее идет запись о покупке этой рукописи "куплей законной" в г. Ширазе. Покупатель - Мир Хаджи Мухаммад б. Мухаммад Хусайни. Запись скреплена двумя оттисками двух печатей лиц-участников сделки: покупателя, уже отмеченного нами, и Джавада ал-Мусави с датой 1277/1860-61 год. Слева внизу у края листа помета: "Из занимательных книг Мухаммад-Али ал-Хусайни". И, наконец, внизу справа у самой кромки листа помета Мухаммад-Джавада б. сайид Ахмада ал-Мусави с датой - месяц раби<sup>с</sup> I 1281/август 1864 год.

Словом, рукопись была переписана Ала ад-Даула Мусави в конце XVI-начале XVII вв. и бережно хранилась, переходя от поколения к поколению, почти 275 лет в одной семье. После 1281 г.х. она была продана Мир Хаджи Мухаммад-Хусайну б. Мухаммаду Хусайни в Ширазе, затем она на время оказалась в руках некоего Мухаммад-Али ал-Хусайни, от которого поступила в Хайдарабад в библиотеку Мир Йусуфа Али-хана Саларджанга в 1306/1888-1889 году.

1. Кази Ахмад. Трактат о каллиграфях и художниках. 1596-97/1005. Введение, перевод и комментарий проф. Б.Н.Заходера. М., 1947; Calligraphers and Painters. A treatise by Qadi Ahmad son of Mir-Munshi (circa A.H. 1015/ A.D. 1606). Transl. from Persian by V.Minorsky. Washington, 1959; Гулистан-и хунар, талиф-и Кази Мир Ахмад Мунши Куми. Ба таских ва ихтимам-и Ахмад Сухайли-Хансари. Тихран, 1352/1973.
2. О.Ф.Акимушкин. "Трактат о каллиграфях и художниках" Кази Ахмада Куми. Первая редакция. - III и ПИЧНВ, XVII, ч. I, М., 1983, с. 63-68.
3. A Concise descriptive Catalogue of the Persian MSS in the Salar Jung Museum and Library. Compiled by Muh. "Ashraf". Vol. 2. Hyderabad, 1966, p. 248.
4. Мы опустили здесь газаль Хусам ад-Дина.
5. Ала ад-Даула Мусави вынес на поля л. 20а из контекста газали Хусами три бейта, которые Кази Ахмад посчитал частью надписи.
6. Джамии<sup>с</sup>-и Муфиди. Талиф-и Мухаммад-Муфид Мустауфи Бафки. Джилд-

сийум. Ба кушиш-и Ирадж Афшар. Тихран, 1340/1961, с. 395. Здесь его имя приведено в форме Мир Ала ад-Даула Хусайни.

Ю.Д.Балащенко

## К ВОПРОСУ О СОСТАВЕ ИСКУПИТЕЛЬНОГО ПОСОЛЬСТВА ХОСРОВ МИРЗЫ В 1829 ГОДУ В РОССИЮ

(из истории персидско-русских отношений в первой трети XIX в.)

Более 15 лет назад было опубликовано небольшое сообщение Ч.А. Байбурди и Ю.Е.Ворщевского, посвященное искупительному посольству Хосров Мирзы в Россию в 1829 г.<sup>1</sup> по материалам дневника "рузнаме-сафари Петербург", написанного Мирзой Афшаром. В этой работе давалось краткое описание источника и делался вывод о несомненном интересе, который должен вызвать дневник у иранистов и историков России. По мнению авторов, дневник является одним из немногих свидетельств о России XIX в., оставленных образованным персом. В сообщении также очень кратко упомянуты основные участники посольства.

Искупительное посольство сыграло значительную роль в становлении стабильных отношений между Ираном и Россией, поэтому представляется важным подробнее остановиться на численности посольства и его составе.

В самом тексте сочинения не приводится точного списка лиц, входивших в состав посольства, и общая его численность. А.П.Берже сообщает, что свита принца состояла из 140 человек, а под вещами находилось 300 лошадей.<sup>2</sup> В то же время М.Г.Розанов пишет, что в свите было около 40 человек,<sup>3</sup> вероятно он учитывал только самых важных лиц посольства и их прислугу. Д.М.Анаркулова, ссылаясь на сообщение К.Шаликова в "С.Петербургских ведомостях" за 1829 г., дает численность свиты Хосров Мирзы такую же, как и А.П.Берже, т.е. 140 человек.<sup>4</sup> Такая численность посольства представляется весьма вероятной, так как в древнике Мирзы Афшара указано, что для принца и его свиты, состоящей только из самых значительных лиц посольства, было выделено 14 экипажей, для прибытия в Зимний дворец на торжественную аудиенцию.<sup>5</sup> Иранский исследователь Ибрахим Таймури приводит список 17 важнейших персон посольства, считая и его главу - Хосров Мирзу.<sup>6</sup> Кроме этих самых основных лиц в состав посольства входило много обслуживающего персонала, буфетчики, повара, водовозы, кондитеры, хлебопеки и многие другие.

Небольшой объем данного сообщения, а также неполнота или отсутствие сведений о некоторых участниках посольства, не позволяет подробно остановиться на всех лицах, сопровождавших Хосров Мирзу в Россию. Следующий ниже краткий перечень наиболее значительных участников искупительного посольства, основываясь не только и не столько на данных Мирзы Афшара, сколько на сообщениях П.П.Сухтелена, А.П.Берже, Ибрахима Таймури и других, дает в сжатой форме основные сведения об этих лицах.

1. Хосров Мирза, по сообщению А.П.Берже, был седьмым сыном Аббас Мирзы, а всего у последнего было 26 сыновей и 22 дочери.<sup>7</sup> И.О.Симонич пишет, что "в 1827 г. Хосров Мирза был на переговорах с отцом в Дей Каргане, там он был представлен Паскевичу".<sup>8</sup> М.Г. Розанов, основываясь на записях П.П.Сухтелена, назначенного русским правительством сопровождать посольство в Петербурге, описывает принца следующим образом: "Это был молодой еще человек, лет 16-ти, но во всех отношениях самый симпатичный из множества персидских принцев; он состоял в звании статс-секретаря по внешним сношениям"<sup>9</sup> "Умный от природы, добродушный, одушевленный благородными чувствами и мыслями и вдобавок наделенный прекрасной наружностью, молодой принц скоро сделался общим любимцем, начиная с самого государя".<sup>10</sup>

После возвращения из Петербурга Хосров Мирза был хорошо принят и щедро награжден Фатх Али-Шахом. В 1831 г. он управлял Керманом, участвовал в Хорасанском походе Аббас Мирзы. В 1833 г. вернулся в Тебриз. После кончины Аббас Мирзы вместе с братом Джанхангиром - правителем Хоя активно участвовал в дворцовых интригах и борьбе за власть среди придворных группировок, вел себя дерзко и независимо, отказывался подчиняться приказам старшего брата-Мухаммад Мирзы, объявленного наследником престола после смерти Аббас Мирзы. По совету ка'им-макама Мирзы Абу-л-Касима Джанхангир и Хосров были арестованы Мухаммад Мирзой и отправлены в Ардебиль. После смерти в 1834 г. Фатх Али Шаха оба принца были ослеплены по приказу нового шаха и отправлены в Тусирган близ Хамадана. Хосров Мирза скончался в Хамадане 21 рамазана 1292/21 октября 1875 г.

2. Мирза Мухаммад-хан Зангане - амир низам, т.е. командующий регулярными войсками. П.П.Сухтелен дает ему следующую характеристику: "Мухаммад-хан - главный при посольстве, знатен родом и пользуется всеобщим уважением, более правдив, чем другие персы, привязан к Аббас Мирзе и верит пользе союза с Россией".<sup>11</sup> А.П.Берже пишет, что "он родился в Керманшахе, происходил из старинной фамилии, известной богатством и множеством их каравансараев по кер-



маншахскому, исфаганскому и тегеранскому трактам. Скончался в 1842 г." <sup>12</sup>

3. Мирза Мас'уд Ансари Гармруди – статс-секретарь и главный переводчик Аббас Мирзы. Участвовал с иранской стороны в установлении границ по Туркманчайскому договору, не чурался взяток. Так, И.Ф. Паскевич в своем рапорте из Туркманчая к Дибичу в феврале 1828 г. отмечал, что Мирза Мас'уд принял от него денежное подношение 1500 червонцев. <sup>13</sup> Он неоднократно встречался с А.С.Грибедовым. Поддерживал связи с русскими на протяжении всей жизни. Полковник Лазарев в мае 1828 г. характеризовал его в письме к Паскевичу следующим образом: "Я считал себя еще довольно счастливым, что имею дело с Мирзой Масудом, который и честнее и образованнее прочих". <sup>14</sup> Он был одним из образованнейших персов своего времени. "Во время аудиенции в Петербурге" – пишет Мирза Афшар в своем дневнике – "Николай I спросил его, где он так хорошо изучил французский язык, на что Мирза Мас'уд отметил, что в Тебризе". <sup>15</sup> "Мирза Масуд образованнее других, но верит охотно лести, пользуется доверенностью амир низама" <sup>16</sup> – отмечает П.П.Сухтелен. Ибрахим Таймури сообщает, что "Мирза Мас'уд дважды в 1250-54/1834-38 гг. и в 1262-65/1845-49 гг. был министром иностранных дел Ирана и умер в 1265/1849 г. в месяце раби' I". <sup>17</sup>

4. Мирза Мухаммад Салих Ширази – статс-секретарь Аббас Мирзы. В бумагах П.П.Сухтелена ему дана следующая характеристика: "Мирза Салих плут, но человек нужный, ибо, по непостоянству Аббас Мирзы, имеет иногда на него влияние". <sup>18</sup> Учился в Англии с 1230/1815 по 1234/1819 гг. Учиться был послан Аббас Мирзой в составе группы иранцев из 5 человек. Во время пребывания в Англии вел дневник. В 1235/1819 г. вернулся из Лондона в Тебриз, привезя с собой наборный печатный станок. Как сообщает Ибрахим Таймури: "При дворе Аббас Мирзы исполнял обязанности переводчика и инженера, выполнял дипломатические поручения наследного принца, постоянно находился в разъездах. Бывал на Кавказе и в Петербурге". <sup>19</sup> В январе 1829 г. был послан Аббас Мирзой к Паскевичу для вручения последнему ордена Льва и Солнца I степени на зеленой ленте со звездой, украшенной алмазами, в знак признания его заслуг в мирном урегулировании между Ираном и Россией. Как написано в письме Аббас Мирзы – Паскевич "стал первым иностранцем, награжденным этим высшим орденом Ирана". <sup>20</sup> В ответном письме Паскевич пишет Аббас Мирзе: "Посланный вами Мирза Салих прибыл в Тифлис и на публичной аудиенции 7 февраля, вручил мне алмазные знаки ордена Льва и Солнца I степени при благосклонном фирмане Фатх Али Шаха". <sup>21</sup> Именно с этого эпи-

зода начинается дневник Мирзы Афшара. Мирза Салих, как и Мирза Мас'уд, был одним из наиболее образованных и любознательных членов персидского посольства. В Петербурге членам посольства был продемонстрирован литографский способ печати. П.П.Сухтелен отмечает, что "предметом большого любопытства была для Мирзы Салиха литография, Хосров Мирзе это искусство так понравилось, что он потом взял с собой в Персию полную литографию".<sup>22</sup> Привезенное из России оборудование позволило Мирзе Салиху организовать в 1248/1832-33 г. в Тебризе работу первой в Иране литографии. Позже, переехав в Тегеран, он также устроил в своем доме литографию и начал издавать книги и первую иранскую литографированную газету, три номера которой вышли в мухарраме - джумаде I 1253/ мае-августе 1837 г. Дата смерти Мирзы Салиха не известна.<sup>23</sup> Наиболее позднее из доступных нам свидетельств о Мирзе Салихе оставил И.Н.Березин, встречавшийся с последним в Тегеране в 1845 г.<sup>24</sup>

5. Мирза Хаджи Баба - лейб-медик Аббас Мирзы. С 1226/1811 г. учился в Англии, вернулся в Иран в 1235/1819 г. вместе с Мирзой Салихом. П.П.Сухтелен считает, что Мирза Баба "вероятно служит при посольстве шпионом англичан".<sup>25</sup> "После смерти Аббас Мирзы продолжал служить лейб-медиком при дворе Мухаммад Шаха. Послужил прообразом героя романа Джеймса Морьера" - пишет о нем Ибрахим Таймури.<sup>26</sup>

Трое последних, а именно: Мирза Мас'уд, Мирза Салих и Мирза Баба, вернувшись в Иран из Петербурга, поддерживали и в дальнейшем контакты с представителями России. И.Бларамберг пишет о жизни в Тегеране в 1837 г.: "Мы редко наносим визиты, зато Мирза Салих и Мирза Мас'уд, тогдашний министр иностранных дел, оба говорившие по-французски, ... а также Мирза Баба лейб-медик шаха, воспитывавшийся в Англии, часто бывали у нас".<sup>27</sup> П.П.Сухтелен отмечает, что "все эти лица пользуются титулом "высокостепенства", но при Хосров Мирзе не смеют ни садиться, ни есть, ни пить".<sup>28</sup>

Далее по степени значимости в составе посольства идут:

6. Бартоломео Семино - начальник инженеров и артиллерии у Аббас Мирзы, в последствии ставший генералом иранской службы. "В 1236/1820 г. прибыл в Тебриз и поступил на службу к Аббас Мирзе. Участвовал в гератской кампании Мухаммад Шаха. Был награжден орденами Мухаммад Шахом и Насер ад-Дин Шахом. Умер в 1268/1852 г. в Тегеране",<sup>29</sup> сообщает Ибрахим Таймури. Русским правительством он был награжден орденом Владимира 4-ой степени и получал пенсию в размере 120 червонцев в год.<sup>30</sup> Семино гордился русскими наградами. Об этом свидетельствует его разговор с А.С.Гангеловым в

Тифлисе на балу у И.Ф.Паскевича после возвращения посольства из Петербурга. "Государь был со мною очень милостив, пожаловал мне чин капитана русской службы, пожизненную пенсию и вот, как видите, орден" - похвастал Семино.<sup>31</sup>

7. Мирза Таги Хан Фарахани - родился в 1808 г. Д.М.Анаркулова пишет, что "числясь официально одним из секретарей Мухаммад Хана Зенгане ... - амир низама, Таги Хан должен был осведомлять ка'им-макама о каждом шаге принца Хосров Мирзы и Мухаммад Хана Зенгане ... Мирза Таги Хан выполнил порученное ему дело успешно: ка'им-макама был осведомлен о всех подробностях посольства".<sup>32</sup> М.С.Иванов отмечает, что "по возвращению из России в Иран ему был дан чин мирзы, а в 1843 г. шах пожаловал ему звание хана".<sup>33</sup> При Насер ад-Дин Шахе он стал первым министром, пытался проводить ряд прогрессивных социально-экономических реформ. Убит в Кашане в 1842 г.

8. Мирза Мустауфи Насраллах Афшар - автор дневника посольства "Рузнама-йе сафари Петербург". Он был секретарем Мирзы Мас'уда и в этом же качестве состоял при искупительном посольстве в Россию в 1829 г. Следует отметить, что авторство дневника иногда ошибочно приписывают Мирзе Мас'уду, который очевидно правил рукопись. Из текста же сочинения, ясно, что автором был человек, состоящий на службе у Мирзы Мас'уда. Ибрахим Таймури сообщает, что "в 1279/1862-63 г. Мирза Афшар был управляющим делами в Мазандаране, а в 1281/1865 г. министром юстиции".<sup>34</sup> А.П.Берже сообщает: "В бытность мою в 1853 г. в Персии, [Мирза Афшар] занимал должность управляющего делами по сношению с иностранцами в Азербайджане".<sup>35</sup> Даты его смерти в доступных нам источниках нет.

9. Фазил Хан Гарруси - придворный поэт, был учителем детей Аббас Мирзы. Дата его рождения точно не известна. В рукописи, которая находится в ГПБ им.М.Е.Салтыкова-Щедрина и описана Г.И.Костыговой, написано, что он родился в Тавризе в 1224/1809-10 г.<sup>36</sup>, в то время как сам Фазил Хан, которого цитирует Д.С.Комиссаров, в У части своей антологии "Анджомане хакан" (собрание властелинов), где помещена его автобиография, пишет: "Зовут меня Мухаммад, титул Фазил, псевдоним - Рави, из племени Баяндор, родился в 1198/1783-84 г. в Гаррусе, области Хамадан".<sup>37</sup> Это же время называет и Н.В.Ханьков в некрологе, указывая, что Фазил Хан родился в ХУШ в.<sup>38</sup> А.З.Розенфельд пишет, что "в юности он готовился к духовной карьере и тогда носил имя Мула Фатхалла, но затем отбросил мысль о духовной деятельности и избрал себе имя Фазил Хан (образованный, ученый)".<sup>39</sup> Находясь в Петербурге в составе искупительного посоль-

ства, написал оду посвященную Николаю I. П.П.Сухтелен отмечал, что "поэту Фазиль-хану так здесь нравится, что он только и думает, как бы ему здесь остаться. "Я желал бы быть принятым здесь на службу для преподавания восточных языков", говорит он".<sup>40</sup> Просьба Фазил Хана о принятии русского подданства не была удовлетворена. Когда посольство двигалось через Кавказ, Фазил Хан встретился с А.С.Пушкиным и беседовал с ним. Этот разговор и встреча нашли отражение в "Путешествии в Арзрум".<sup>41</sup> После возвращения из России Фазил Хан отправился в Керман вместе с Хосров Мирзой. В Мазандаране находился при дворе принца Ардашир Мирзы, брата Хосрова. После воцарения Мухаммад Мирзы был вызван ко двору нового шаха, но, вероятно, испугавшись судьбы Хосров Мирзы, Фазил Хан в сентябре 1838 г. бежал в Россию и поселился в Тифлисе. Там исполнилась его давняя мечта - он стал преподавать восточные языки в школе. Кроме того, как замечает А.З.Розенфельд: "Он стал неизменным спутником и помощником выдающегося русского востоковеда Н.В.Ханькова в его эпиграфических занятиях на Кавказе ... После смерти Фазил Хана Н.В.Ханьков посвятил ему пространный некролог, в котором очень тепло о нем отзывался".<sup>42</sup> В 1842 г. Фазил Хан принял присягу на русское подданство. Умер в Тифлисе в 1852 г.

Таким образом, необходимо подчеркнуть, что основные участники искупительного посольства, упоминаемые в тексте дневника, являлись единомышленниками Аббас Мирзы - первого иранского правителя, сознававшего необходимость некоторой европеизации Ирана; так - Мирза Салих был первым книгоиздателем, а Мирза Таги Хан - первым прогрессивным реформатором Ирана в Новое время, пытавшимся модернизировать страну с помощью социально-экономических и политических реформ. Все они оставили заметный след в истории своей страны. Это в равной степени относится и к тем официальным лицам с русской стороны, с которыми они встречались, и чьи имена стали достоянием русской истории.

- 
1. Ч.А.Байбурди и Ю.Е.Борщевский. Искупительное посольство Хосров Мирзы в Россию в 1829 г. и его дневник "Рузнама-йе сафари Петербург". ПИ и ПИИИВ, VI. М., 1970, с. 39-41.
  2. А.П.Берже. Хосров Мирза, персидский принц (1802-1878 гг.). Русская старина. 1879, т. 25, № 6-7, с. 333.
  3. М.Г.Розанов. Персидское посольство в России в 1829 г. (по бумагам графа П.П.Сухтедена).-Русский архив, 1889, кн. I, с. 210.
  4. Д.М.Анаркулова. Социально-политическая борьба в Иране в середине XIX в. М., 1983, с. 32.

5. Мирза Афшар. "Рузнаме-йе сафари Петербург", список опубликован в "Нахрийа-йе вазарат-е умур-е харидже". Тегеран, шахривар 1345/1966 г., с. 231-232.
6. Ибрахим Таймури. "Ваки'а-йе катле Грибаидуф дар заман-е Фатх Али Шах", "Нахрийа-йе вазарат-е умур-е харидже". Тегеран, шахривар 1345/1966 г., с. 169-171.
7. А.П.Берже, ук.соч., с. 333.
8. И.О.Симонич. Воспоминания полномочного министра 1832-1838 гг. М., 1967, с. 46.
9. М.Г.Розанов, ук.соч., с. 209.
10. М.Г.Розанов, ук.соч., с. 218.
11. М.Г.Розанов, ук.соч., с. 210.
12. А.П.Берже, ук.соч., с. 334.
13. Акты кавказской археографической комиссии (далее - АКАК), т.7, с. 590, № 548.
14. АКАК, т. 7, с. 620, № 586.
15. Мирза Афшар, ук.соч., с. 236.
16. М.Г.Розанов, ук.соч., с. 210.
17. Ибрахим Таймури, ук.соч., с. 141.
18. М.Г.Розанов, ук.соч., с. 210.
19. Ибрахим Таймури, ук.соч., с. 169.
20. АКАК, т. 7, с. 670, № 647.
21. АКАК, т. 7, с. 670, № 649.
22. М.Г.Розанов, ук.соч., с. 225.
23. О.П.Щеглова. Иранская литографированная книга. М., 1979, с. 8, 9, 26, 31.
24. И.Н.Березин. Путешествие по Северной Персии. Казань, 1852.
25. М.Г.Розанов, ук.соч., с. 210.
26. Ибрахим Таймури, ук.соч., с. 169. - Джеймс Морьер (1780-1849) автор широко известного романа "Похождения Хаджи Бабы из Исфaghана", опубликованного в Лондоне в 1824 г. Русский перевод вышел в 1831 г.
27. И.Вларамберг. Воспоминания. М., 1978, с. 104.
28. М.Г.Розанов, ук.соч., с. 210.
29. Ибрахим Таймури, ук.соч., с. 169.
30. АКАК, т. 7, с. 710, № 703.
31. А.С.Гангелов. Воспоминания декабриста Александра Семеновича Гангелова. М., 1888, с. 166.
32. Д.М.Анаркулова, ук.соч., с. 31-32.
33. М.С.Иванов. Бабидские восстания в Иране. М., 1939, с. 81.
34. Ибрахим Таймури, ук.соч., с. 114.

35. А.П.Берже, ук.соч., с. 335.
36. Персидские и таджикские рукописи "Новой серии", ГПБ им. М.Е. Салтыкова-Щедрина, Алфавитный указатель, Л., 1973, с. 10, № 31, ПНС 458.
37. Д.С.Комиссаров. Пути развития новой и новейшей персидской литературы. М., 1982, с. 24.
38. Н.В.Ханыков. "Некролог", Кавказ, 1852, № 19, с. 76-77.
39. А.З.Розенфельд. Персидский поэт XIX в. Фазил-Хан Шайда, статья в сборнике: "Средневековый Восток". М., 1980, с. 226-231.
40. М.Г.Розанов, ук.соч., с. 225.
41. А.С.Пушкин. Путешествие в Арзрум, собр.соч., т. 4, М.-Л., 1936, с. 400.
42. А.З.Розенфельд, ук.соч., с. 227.

Д.И.Бураев

#### О ДВУХ ТРАДИЦИЯХ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ТИБЕТСКИХ ЦАРЕЙ

Предшественником тибетского централизованного государства, возникшего в УП в. н.э., являлось государство с центром в долине Ярлунга. Основателем и первым царем его, по тибетской исторической традиции, считается Ньяти ценпо. В таком авторитетном тибетском источнике как "Пагсам чхонсан" Сумба Хамбо, называется дата его рождения - 417 г. до н.э.,<sup>1</sup> что вполне соответствует общей хронологии этого периода истории Тибета. Можно также провести аналогии с данными китайских исторических источников,<sup>2</sup> которые, в общем, подтверждают существование Ньяти ценпо как исторической личности. Однако, для нас сейчас важен другой аспект проблемы происхождения Ньяти ценпо - идеологический, т.е. идеологическое обоснование царской власти в тибетской историографии.

Известно, что письменная история тибетского народа начинается сравнительно поздно - с УП в. н.э. История Тибета, зафиксированная в письменных источниках, преподносится, по большей своей части, в буддийской традиции. Это целиком относится и к такому важному моменту тибетской истории как происхождение царей Тибета - Ярлунгской династии и ее основателя Ньяти ценпо. В широко известных тибетских исторических сочинениях, таких как Чойчжун Будона, Ял раб гсал баи мзлон, Дэбтэр онбо, Хроника У Далай ламы, Пагсам чхонсан и т.д. происхождение Ньяти ценпо выводится от индийских царей - современников Будды, либо его родственников.

В общих чертах данная традиция выглядит следующим образом: в Индии рождается принц, имеющий необыкновенные признаки - глаза закрытые нижними веками, бирюзовые брови, белоракушечьи зубы, пальцы рук и ног стяннутые перепонками как у гуся. Испугавшись этих признаков, родители положили ребенка в медный сундук и бросили в Ганг. Однако, его находят и спасают. Когда мальчик вырос и узнал историю своего рождения, он бежал в Гималаи и оказался на вершине снежной горы Ярлхампо в Тибете. Там его встретили 12 человек (по некоторым версиям - вожди 12-ти тибетских родов, по другим - пастухи, по третьим - мудрецы). Они спросили его откуда он пришел, принц указательным пальцем показал на небо. Тогда они решили, что он спустился с неба, усадили его на трон, который подняли на шею и понесли. Так он стал царем Тибета и получил имя Ньяти ценпо, т.е. - Сидящий на шее.<sup>3</sup>

Совершенно очевидно, что данная традиция не имеет под собой реальной основы, а целиком скомпилирована буддийскими историками с целью буддизации тибетской истории в общем процессе замены старой бонской идеологии новой буддийской. Хотя, если рассматривать историю происхождения Ньяти ценпо по бонским письменным источникам, например по бонскому Жалрабу,<sup>4</sup> мы не найдем там принципиального отличия. Разница лишь во времени и в лицах, т.е. предками Ньяти ценпо называются не буддийские цари, а герои Махабхараты - царь Панду и его супруга. В таком варианте традиция становится брахманской, а следовательно более древней. И отсюда может сложиться впечатление, что буддисты, имея перед собой эту брахманскую традицию, просто перенесли события в буддийскую эпоху и сменили действующих лиц.<sup>5</sup> Однако, как нам кажется, ситуация была совершенно противоположной. Ибо "... следует строго различать старую религию бон УП столетия и более ранних времен [времен Ярлунгской династии - Д.В.] и бон, который сохранился до наших дней",<sup>6</sup> т.е. бон 3-его, последнего периода его развития, когда он уже по сути дела, превратился в ламаистскую секту. А именно к этому третьему периоду относится создание бонской литературы. Бонская литература является вторичной по отношению к буддийской, она была создана под влиянием последней и в противовес ей. Тем более, что во времени создания бонского Жалраба (14 в.), индийская традиция стала основной и единственной в официальной тибетской историографии. Поэтому можно утверждать, что не буддисты модифицировали брахманско-бонскую традицию, а наоборот, бонцы, имея как данное буддийскую традицию, превратили ее в брахманскую и таким образом попытались внести в нее не буддийское содержание.

Если принять эту индо-буддийскую традицию, то неизбежно встает вопрос — как получилось, что индийский принц родственник будды и его потомки — тибетские цари и все тибетцы вплоть до УП в. н.э. и даже позже не только не исповедовали буддизм и были бонцами, но и враждебно приняли новую веру и вплоть до развала единого тибетского государства, буддизм не был полностью господствующей религией в Тибете? Необходимо отметить также одну характерную деталь — чем раньше написано историческое сочинение, тем меньше в нем буддийского и тем четче прослеживается иная, т.е. исконно тибетская, бонская историческая традиция, по которой первый царь Тибета — Ньяти цэнпо спустился с неба. Мы здесь имеем дело с интересным явлением в тибетской историографии — в поздних бонских сочинениях отражена, по существу, буддийская историческая традиция, а в ранних буддийских тибетских исторических источниках зафиксирована древняя, бонская традиция происхождения Ньяти цэнпо от небесных богов.

Версии о небесном происхождении Ньяти цэнпо сохранились в Дуньхуанских манускриптах, в пяти сказаниях (в сказании царей и в сказании министров), они излагаются как ошибочные у Сумба Хамбо и некоторых других поздних тибетских исторических сочинениях. Данные этих источников подробно представлены в трудах Х.Хофмана и Э.Хаарха<sup>7</sup> и в общих чертах выглядят следующим образом: сын небесных богов спускается к тибетцам через 9 слоев неба по веревке "му",<sup>8</sup> чтобы объединить их, на земле его встречают 12 мужчин и приветствуют его как своего повелителя.

Приоритет этой традиции небесного происхождения царя Ньяти цэнпо над буддийской версией очевиден и несмотря на то, что в поздних буддийских сочинениях эта легенда о небесном происхождении была заменена происхождением от рода Шакья, следы ее остались во всех буддийских вариантах: Ньяти цэнпо указывает на небо когда его спрашивают откуда он пришел, он приходит в Тибет через 9 горных ступеней — в бонской версии 9 слоев неба, встречают его 12 человек — 12 тибетских родов.

Во многих тибетских источниках выделяется еще и третья традиция (например, у Сумба Хамбо) — происхождение Ньяти цэнпо от Тэу-ран, которые также рассматриваются в работах Хофмана и Хаарха. Однако, мы не станем выделять ее в отдельную традицию по следующим причинам: во-первых потому, что Тэу-ран это божества, обитающие в нижних слоях неба и в конечном итоге, происхождение от них означает происхождение от неба и, во-вторых, пока не установлены относительно точные даты оформления древней религии бон в Тибете, мы



имеем полное основание говорить о бонской традиции, как о древней тибетской и напротив, не имеем достаточного фактического материала для выделения каких бы то ни было добонских субстратов в тибетской духовной культуре. Таким образом, относительно происхождения Няняи ценпо мы можем говорить только о двух традициях: древнетибетской – бонской и поздней – буддийской, которая изменила первоначальный вариант сказания в своем духе, что лишний раз подчеркивает то значение, которое имеет обоснование царской власти в идеологии государства, в данном случае тибетского.

Обе эти традиции объединяет одно – цель, заключающаяся в обожествлении царского рода в Тибете. И такой процесс обожествления или выведения царской родословной от других великих царей древности является общим для всех азиатских государств.

- 
1. См. Р.Е.Пубаев. "Пагсам чжонсан" – памятник тибетской историографии XVIII в. Новосибирск, 1981, с. 167.
  2. См. И.Бичурин. История Тибета и Хухунора. СПб., 1833, т. I, с. 124; Е.И.Кычанов, Л.С.Савицкий. Люди и боги страны снегов. М., 1975, с. 26–27.
  3. В разных тибетских источниках даются различные варианты этой легенды, см.: E.Naarh. The Yarlung Dynasty. Copenhagen, 1969, p. 168–212.
  4. S.C.Das. rGyal rabs bon gyi hbyung gnas. Calcutta, 1915.
  5. См. например Э.Хаарх, там же, с. 196.
  6. H.Hoffman. Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon Religion. Academie der Wissenschaften und der Literatur. Wiesbaden, 1950, p. 135.
  7. См. X.Хофман, там же, с. 149–152; и Э.Хаарх, там же, с. 212, 216.
  8. См. Е.И.Кычанов, Л.С.Савицкий, там же, с. 230.

Т.И.Виноградова

## ТЕАТРАЛЬНАЯ НЯНЬХУА И ПЕКИНСКАЯ МУЗЫКАЛЬНАЯ ДРАМА

В статье "Китайская народная картина и перспективы ее изучения" акад. В.М.Алексеев – коллекционер и первый в мировой науке серьезный исследователь китайского лубка – писал о театральной народной картине: "Ни одна фотография, ни одна художественная картина не могут дать того впечатления о китайском театре, о нас-

тощем народном любимом театре, как эта простая и вместе с тем столь сложная по культурным наслоениям китайская народная картина<sup>1</sup>. В этой статье мы попытаемся рассказать о том, что представляет собой китайская театральная народная картина, определить ее значение для изучения китайского театра, реалий китайской сцены. Материалом для данной работы послужили картины хранящегося в Государственном Эрмитаже собрания акад. В.М.Алексеева.

Няньхуа (年画) - "новогодняя картина" - один из самых популярных видов народного традиционного искусства Китая, сопоставимый в какой-то мере с русским лубком. Няньхуа создавались на всей территории Китая в многочисленных мастерских: только коллекция В.М.Алексеева насчитывает более ста названий различных печатен Пекина, Шанхая, Кантона, различных районов провинции Шаньдун. Техника печати картин была различна. Картины большого формата, производимые в г.Яньюин в районе Тяньцзиня - крупнейшем центре китайской народной картины - изготавливались ксилографическим методом: с досок печатался лишь контур, а раскраска производилась затем от руки. В других мастерских картины выполнялись в технике цветной печати - "путем последовательного накладывания одного деревянного клише за другим на один и тот же лист, причем одно клише дает контур, другое - первую краску, третье - вторую и т.д."<sup>2</sup> Нередко оба эти метода печати сочетались вместе. Существовало много видов няньхуа: картины на религиозные сюжеты с изображением буддистских или даосских божеств, благопожелательные картины, картины на исторические или литературные сюжеты, изображения жанровых сцен. Театральные картины составляют отдельную большую группу няньхуа. В коллекции В.М.Алексеева театральная картина представлена 500 листами, это - примерно четвертая часть всего собрания.

Необычайная популярность театральной народной картины в Китае вызвана прежде всего огромной любовью китайцев к театру. Возьмем, к примеру, тот факт, что многие детали, характерные для театральных картин, проникли и в няньхуа других жанров. Конкретные исторические лица или герои популярных романов изображались на картинах облаченными в специфические театральные костюмы, в театральных позах и в окружении театрального антуража. Как отмечал В.М.Алексеев, "Исторические легенды и эпопеи изображаются всегда в виде театрального представления, китайцы не могут себе иначе представить историческое действие, как только в виде действия театрального, и это понятно, так как именно театр знакомит неграмотных с историей и литературой"<sup>3</sup>. Характерным примером таких произведений может служить ряд картин из собрания Государственного Эр-

митажа, написанных на сюжет знаменитого исторического романа "Троецарствие" (здесь мы не рассматриваем, естественно, те случаи когда картины писались на сюжеты пьес, литературной основой для которых послужили романы, например - пьеса "Хитрость с пустой крепостью" на сюжет того же "Троецарствия").

Театральная картина неразрывно связана с историей китайского традиционного театра. Она запечатлела все жанры, все этапы его развития. Однако наиболее полно театральная няньхуа отразила репертуар пекинской музыкальной драмы, сформировавшейся к середине XIX века в качестве самостоятельного театрального жанра и впитавшей богатые традиции многих своих предшественников. Со второй половины XIX века сцены из постановок пекинской музыкальной драмы стали главным объектом изображения для мастеров театральной народной картины, именно они преобладают в коллекции В.М.Алексеева.

Театральная народная картина дает ценный материал для изучения пекинской драмы. Театральные няньхуа отражают почти весь существовавший репертуар, все особенности постановок пьес, убранства сцены, костюмов, грима и манеры игры актеров.

Существовало несколько типов изображения театральных сцен. Самый распространенный из них - няньхуа, во всех деталях воспроизводящие сцену, ее реквизит, мебель, ширмы, занавесы, фонари, резные столбы с надписями. На таких картинах художник часто запечатлевал помимо действующих лиц "рабочих сцены", держащих какой-нибудь реквизит, например, кусок холста с изображением крепости или реки. Все существующее и происходящее на сцене представлялось художнику неотъемлемым от действия, он передавал на картине досконально все, что видел на сцене. На картинах другого типа персонажи пьес существуют как бы в "безвоздушном пространстве", без всякого реального сценического окружения, фона. Наконец, на картинах, относящихся к несколько более позднему времени, действие происходит на фоне реального пейзажа, выполненного по законам традиционного пейзажного жанра (山景). Действующие лица на таких картинах также изображены в типично театральных костюмах, с характерными театральными жестами.

Отдельный лист картины, как правило, изображает определенную сцену из одной пьесы, хотя можно встретить примеры объединения на одной картине сцен из различных драматических произведений, относящихся обычно к одному циклу. Есть также картины, на которых фигурируют персонажи, не встречающиеся друг с другом в тексте драмы. Все это способствовало достижению максимального смыслового и эстетического эффекта, помогало наиболее полно передать на карти-

не идею, суть драматического произведения. Представляется интересным проследить, какие именно сцены из иллюстрируемых пьес отбирает художник для своих картин. Анализ многочисленных произведений коллекции В.М.Алексеева дает основание предполагать, что художники стремились изобразить ключевые сцены пьес, кульминационные моменты и финалы, несущие основную идею произведения. Это не относится, естественно, к картинам, призванным служить исключительно эстетическим целям, т.е. к картинам, изображающим не конкретные сцены пьесы, а лишь портреты ее участников в роскошных театральных костюмах.

Несмотря на то, что техника няньхуа аналогична технике книжной гравюры, народная картина многое позаимствовала у живописи: прежде всего - кудисное построение пространства, отсутствие светотени, локальность цвета и исключительную точность линии. Как и живопись, подавляющая масса няньхуа, за исключением некоторых картин бытового и пейзажного жанра, не знает законов линейной перспективы. Однако художники стремились передать пространственную глубину за счет распределения фигур и предметов обстановки в разных планах: главные персонажи обычно помещались ближе к центру картины, второстепенные - по краям, все фигуры имели одинаковые размеры. Изображение людей в театральных няньхуа опирается на художественные средства жанровой живописи "рисования людей" (人物画).

Во всякой народной картине цвет играет большую роль, яркость и красочность - характернейшая черта всех няньхуа, но в театральной картине цвет имеет дополнительную функцию: передает сложную цветовую символику грима и костюма китайского актера. Сделанные из лучших материалов, украшенные тонкой вышивкой, театральные костюмы пекинской музыкальной драмы не являются исторически конкретными, поэтому по одеянию актера трудно определить, в какой исторический момент происходит действие спектакля. Как правило герой появляется в одежде минской эпохи, дополненной деталями, характерными или для более раннего, или для более позднего времени. Стиль, цвет и покрой костюма строго регламентированы и соответствуют амбуа актера, роли и характеру действующих лиц. Еще одной особенностью китайской сцены, нашедшей отражение в театральной няньхуа, является грим, насчитывающий свыше 500 типов. Грим пекинской драмы многозначен: по его цвету, рисунку можно определить социальное положение героя, его характер и судьбу. Следующая черта пекинской драмы, запечатленная на листах няньхуа, принадлежит непосредственно к сценическому действию, к манере игры актеров, т.е. позам, ми-

мике и жестах. Основные жесты актера строго регламентированы, зафиксированы в текстах пьес. Помимо эстетической, актерский жест несет важную смысловую нагрузку, семантика его весьма разнообразна. Основное значение жеста состоит в углублении психологической мотивировки поступков персонажа, в детализации его характера и передаче оттенков настроения. Следует обратить внимание на динамизм китайского театра, преувеличенную жестикуляцию, использование акробатических приемов, танца. Поэтому позы изображенных на картинах персонажей, кажущиеся на первый взгляд надуманными, невероятными, в точности отражают реальные позы актеров китайского театра.

Таковы наиболее характерные особенности китайской театральной народной картины, отражающие ее неразрывную связь с пекинской музыкальной драмой. Каждая из них требует особого серьезного исследования, ибо театральная картина представляет собой богатейший, незаменимый материал для изучения китайского театра.

- 
1. В.М.Алексеев. Китайская народная картина. М., 1966, с. 60.
  2. Там же, с. 19.
  3. Там же, с. 35.

А.Ш.Кадырбаев

### КАНГЛЫ: ПЛЕМЯ ИЛИ ГОСУДАРСТВО?

Социальный статус кочевых государств Центральной Азии с недавних пор является предметом дискуссии в специальной литературе. В частности, предметом обсуждения стали китайские термины, обозначающие различные формы социальной организации у кочевников, сохранившиеся в китайских династийных историях, начиная с исторических записок Сыма Цяня. Наиболее тщательный анализ китайской терминологии, относящейся к "предгосударственной, племенной фазе социальной эволюции кочевых обществ и их пережитков в более поздний период" проделан венгерским востоковедом Илдико Эчеди.<sup>1</sup> Применительно к эпохе Дань анализ соответствующей терминологии вызывает особый интерес ввиду формирования раннефеодальных государств в предмонгольское и собственно монгольское время. Так, применительно к столь значительным союзам племен, как найманы и керaitы, в "Дань-ши" постоянно употребляется термин "го" ( 国 - государство).<sup>2</sup> Рашид-ад-дин также пишет: "... керaitы и найманы ... каждый

имел свое государство".<sup>3</sup> Хорошо известно, что найманское и кератское племенные объединения были весьма сложны по своим внутренним социальным связям и во многом подготовили создание общемонгольской государственности. Поэтому определение тем же термином "го" племенного союза канглы, который был частью кыпчакского объединения тюркских племен Центральной Азии, но имел внутри этой конфедерации вполне самостоятельный статус, представляется немаловажным для характеристики той ступени социального развития, которой достиг этот союз. Следует отметить, что кыпчакские племена еще в предшествовавшую эпоху создали свои государства на территории Казахстана и Центральной Азии. Кыпчакские династии в разных районах Средней Азии, например в Хорезме, стояли во главе местных государств, что способствовало усвоению ими государственной традиции. Поэтому представляется важной та дискуссия о термине "го" применительно к канглы, которая возникла вокруг самой раньской историографии. Так, китайский историк XX века Ту Ци в своем труде "Мэн-эр-шицзи" дает свои комментарии и исправления к тексту "Гань-ши". Текст "Гань-ши" следующий: "Ашабухуа (Асанбука), потомок ханского рода государства канглы "канго ванцзю" (康國王族). Когда Тайцзю (Чингиз-хан) громил канглы, его бабка Шаньметгумали стала вдовой. У ней было двое малолетних сыновей Чулюй и Яя. В ее государстве царил хаос, семья была разорена ... Уйдя из разоренного государства, направилась ко двору [монгольских ханов], но боялась не добраться туда. Однажды ночью несколько тяжело груженных верблюдов неожиданно вошли в ее стан. Их прогоняли, но они не ушли. Утром их привязали за пределами стана, а то, что было навьючено на верблюдах, положили рядом с ними. Ночью вновь ввели их в лагерь. Десять с лишним дней ожидали, что найдутся хозяева верблюдов, но так и не нашлось того, кто их искал. Тогда вскрыли тюки, в которых были большие ценности из Сиюй (Западного края - стран, лежащих к западу от Китая). Они испугались: "Наверное Небо хочет помочь нам идти на восток. Неужели это то, что мы должны иметь?" Посадила на верблюдов своих детей и, пройдя ряд владений, достигла [монгольской] столицы. Тайцзю уже умер и она (Шаньметгумали) принесла в дар все, что имела, его наследнику. По приказу императора ей предоставили резиденцию и дали казенное содержание ... Яя, ее сын, был пожалован титулом "канго ван" (康國王 - князь (ван) государства канглы), ..."<sup>4</sup>

Ту Ци, комментируя этот текст, переправляет термин "го" на термин "бу" (部) - племя, полагая, что "го" не применим для определения уровня тех социальных отношений, которые существовали у

канглы.<sup>5</sup> Однако, против этого исправления говорит тот факт, что в китайской историографии существовала четкая терминология для определения уровня развития соседних народов. Например, в "Цзю Удайши" дается описание племен, о которых говорится прямо, что эти племена "не имеют государства, областей и начальников. Поэтому и нет ничего такого, что можно было бы записать о них." "Синь Удай-ши" также отмечает, что у этих племен "нет городов, областей ... нет начальников и они не подчиняются друг другу".<sup>6</sup> Рашид ад-дин в свою очередь пишет: "... китайские государи не давали людям прозвищ без числа и по неосновательности. В настоящее время они также имеют тот же самый обычай; их прозвища необычайно многочисленны, а степени, соответствующие каждому племени и каждой области, чрезвычайно подробны и подходящи ... Термин "ванцзю" (王族 - ханский род) также ставится под сомнение Ту Цзи. В данном случае, исходя из цитированного выше текста, мы вправе сделать вывод, что этот род был самым знатным родом у канглы. Они [китайцы] дают людям прозвания таким образом, что каждый в соответствии со [своим] прозвищем знает свою степень и предел своей [власти] ... Китайские государи прозвали его Ай-ван, что на китайском языке значит "сын хана".<sup>7</sup> Как показывает рассказ о караване и разговоре с богом Шаньметгумали, богатства ее основаны на знатности ее рода, пользующимся небесным божественным покровительством. Следовательно у канглы появление правящего ханского рода "отмечено печатью небесного происхождения", представители которого из поколения в поколение были ханами по предназначению свыше. Таким образом у канглы уже существовала иерархия происхождения и знатности и имущественное неравенство.

Резюмируя вышеизложенное, можно предположить, что у канглы уже существовали формы государственности, возможно, отличные от тех, которые были у оседлых народов. Скорее всего племенной союз канглы являлся "государством первоначального типа",<sup>8</sup> соответствовавшего монгольским кочевым улусам того периода.

- 
1. Hilda Escedy. Tribe and empire tribe and society in the Turk age. - АОН. Т. 31. 1977, р. 3-15.
  2. 元史 "Юань-ши". - в серии Соинь-бонабень. Пекин-Шанхай, 1958.
  3. Рашид ад-дин. Сборник летописей. Т. I. Кн. I. М.-Л., 1952, с. 75.
  4. 元史 "Юань-ши", цз. 136, с. 27517 /1565/.
  5. B. Ogel. Sino-Turcica. Taipei, 1964, в. 250.
  6. Е.И. Кычанов. Очерк истории тангутского государства. М., 1968, с. 14.

7. Рашид ад-дин. Сборник летописей. Т. I. кн. I. М.-Л., 1952, с. 139.
8. Е.И.Кычанов. К вопросу об уровне социального развития татаро-монгольских племен в XII веке. - Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. Улан-Батор, 1974, с. 165-171.

Е.М.Козина

## ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ОУЯН СЮ ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ (характеристика императоров династии Тан)

Работая над составлением "Новой истории династии Тан", Оуян Сю, видный философ и государственный деятель сунского Китая, размышлял о закономерностях исторического процесса и судьбе династии Тан. В послесловиях "цзань", завершающих изложение 10 глав "Основных записей", он анализирует причины неудач, приведших династию Тан, правившую страной 300 лет, к столь бесславному концу.

Согласно традиционной китайской системе воззрений, особое влияние на судьбу династий, возможность увеличивать или сокращать ее продолжительность оказывал монарх, избранный Небом в силу своих качеств править Поднебесной. Он должен был располагать благой силой "дэ", вобравшей в себя все необходимые государю качества для осуществления успешного правления. Обретение "дэ" монархом делало государя государем, утрата "дэ" вела к потере государства. /2, с. 25/.

При образовании новых династий возникала ситуация, когда будущий правитель, приобретя благой силу "дэ", вступал в контакт с Небом, при этом заметно возрастало значение его личных качеств. Обычно, новую династию начинали два основоположника: первый "цзун" закладывал основы, он был главным накопителем "дэ", передававшегося потомкам в виде подвига "гун". Второй "цзун" - продолжатель дела "цзун"; "цзун" назывались и все последующие династы, чьей заботой было накопление "дэ" династии. Наследование "дэ" предшественников превращало монарха в звено длинной цепи. Государь-преемники в своих отношениях с Небом зависели не только от личных качеств, но и от внутренних возможностей династии в целом, т.е. от силы "дэ" самой династии. Особую значимость приобретает процесс накопления - растраты "дэ" династии. Деятельность монарха во многом зависит от того, на какую фазу процесса накопления она приходится. Возрастает значение личных качеств предшественников и осо-



бенно – основоположников данной династии, личные качества государя оказались отодвинутыми на задний план. Процесс смены династий представлялся как создание, накопление, поддержание и иссякание общединастийного запаса "дэ". /2, с. 26–28/.

Во взглядах Оуян Сю на исторический процесс и судьбу династии Тан наблюдается значительное отклонение от идеальной схемы. В самом начале своего труда Оуян Сю, раздумывая о способе получения государем Небесного Мандата, указывает на элемент случайности, приведший род Тан к власти. "Жившие во время Чжоу и Суй поколения рода Тан хотя и были знатными, однако постепенности накопления заслуг и человеколюбия не было. Да и чем отличается возвышение Гао-цзу от таких, когда поднимаются под влиянием момента?" /1, цз. I/.

Оуян Сю весьма критически, жестко оценивает деяния танских императоров. "Род Тан получил Поднебесную и передавал ее из поколения в поколение 20 раз, а те, кого можно как-то охарактеризовать – 3 правителя". /1, цз. 2/. Таковыми по его мнению были Тай-цзун, Сянь-цзун и Сянь-цзун. В чем же их заслуги?

Наиболее высокую оценку Оуян Сю дает деятельности Тай-цзуна, обладавшего мироустроительными функциями и заложившего, по его мнению, основы политического и гражданского порядка Тан. "[Тай-цзун] устранил суйский хаос, что сравнимо с достижениями Чэн Тана и У-вана, и достиг совершенства устройства, приближающегося к совершенству Чэна и Кана. В нем, как испокон веков, подвиги и благая сила "дэ" процветали, сочетаясь друг с другом, чего со времени Хань и далее еще не бывало". /1, цз. 2/.

Правление Сянь-цзуна осуществлялось в критический для Тан период, когда само существование династии оказалось под угрозой. Сянь-цзун был одним из участников дворцового переворота, реставрировавшего власть Тан после правления У-хоу. Способствовал продлению срока династии, "в период Кайюань он достиг Великого Успокоения. О, какое [это] было процветание!" /1, цз. 5/. Сянь-цзун дольше всех танских императоров правил страной, и первый период представлялся эрой мудрого правления.

Основным достоинством правления Сянь-цзуна Оуян Сю считает успешное проведение политики укрепления центральной власти в период возрастания децентрализации. "Сянь-цзун, твердый умом и решительный, взойдя на престол, сразу воодушевленно и горячо вознамерился умиротворить зарвавшихся бунтарей. Он оказался способным использовать планы верных ему людей и не терялся среди массы мнений, в итоге добился успеха. С того момента, как У Дяньци был

казнен, могущественные окраинные непокорные военные правители все захотели раскаться в ошибках и последовать по верному пути. Так что в то время танский авторитет почти восстановился. Таким образом, его достоинства не нуждаются в сопоставлениях с недостатками, чтобы быть выясненными". /I, цз. 7/.

Таким образом эти три высокочтимых императора увеличили своими "дэ" благу силу династии и способствовали ее продлению. В первые, так высоко оцениваемые Оуян Сю периоды правлений они сумели побороть хаос и распад Поднебесной, что являлось основной функцией монарха, совершенства которого можно уподобить образцам древних. И самое главное – столь мудрые правления осуществлялись потому, что государи опирались на верно выбранных советников, что является с конфуцианской точки зрения одним из главных достоинств совершенного правителя.

Наиболее многочисленную группу составляли монархи, которые согласно оценке, данной Оуян Сю, сумели за время своего правления поддержать благу силу династии на одном уровне и сохранить наследие, полученное от предшественников. Именно они в силу своей многочисленности и определяли продолжительность династии. Действия монархов-продолжателей определялись обстоятельствами, вот почему императоров Чжун-цзуна и Жуй-цзуна он воспринимает как жертвы обстоятельств смутного периода. Жуй-цзун даже сумел "умиротворить хаос" и "внять предостережению", вследствие чего он отказался от престола в пользу Сюань-цзуна. Таким образом, если обстоятельства складывались так, что для пользы династии надо было отречься от престола, то сам факт правильного понимания монархом Небесного веления ставился ему в заслугу.

Также, исходя из обстоятельств, оценивает Оуян Сю правления Су-цзуна и Дай-цзуна, осуществившиеся в период борьбы против мятежа Ань Лушаня. "Су-цзун по праву наследника престола, возглавляя войска и карая злодеев, обрел на деле свои функции". "Су-цзун оказался способным одолеть злодеев". "Во время Дай-цзуна остаточное зло все-таки существовало. Но он умиротворил хаос и поддерживал положение на прежнем уровне, поскольку являлся владкой средних способностей". /I, цз. 6/.

Вэнь-цзун заслужил положительную оценку Оуян Сю. "Вэнь-цзун – почтительный, бережливый, [по-конфуциански] образованный, изысканный от рождения, изучал способы государственного управления Тай-цзуна, пылко обожая их. Взойдя на престол, неуклонно стремился к устройению ... Поэтому в начале годов Тайхэ дела управления государством упорядочились и могут быть названы размеренными". /I,

цз. 8/.

Самый яркий пример, по мнению Оуян Сю, воздействия внешних сил на характер правления являет собой последний танский император Чжао-цзун. "Чжао-цзун по своим человеческим качествам был разумным и одаренным. Поначалу он также стремился к возвышению и восстановлению. Но снаружи беды уже вполне разразились, а внутри не было мудрых помощников. Чрезвычайно пылко он желал обрести необычайно талантливое окружение, но использовал неподходящих людей. И потому хаос все нарастал". /I, цз. 10/.

Однако на протяжении истории Тан были периоды, когда монарх не только не увеличивал благую силу династии, не поддерживал ее на одном уровне, а своими злостными действиями приближал ее конец. Крайне отрицательную характеристику дает Оуян Сю правлению Дэ-цзуна, считая, что его "политика потворства" провинциальным наместникам явилась причиной падения Тан.

Несоответствие морального уровня правления вызвало резкую критику Оуян Сю. Император, наследуя добрые дела, должен продолжать и развивать их, а зло по мере возможности пресекать. Вот почему императоры Му-цзун и Цзин-цзун, не покарвавшие виновных в смерти Сянь-цзуна, лишь "глупые подростки".

Размышляя о судьбе династии и опасности постепенного накопления зла, Оуян Сю выделяет следующие действия императоров, приведшие династию к гибели. Это слепая любовь, порыв неумных страстей, погубившие Тай-цзуна, Гао-цзуна, Сюань-цзуна; заблуждения и неумение отреагировать на предостережение Неба, неправильный выбор советников, что погубило Сянь-цзуна, а также нарушение порядка при восшествии императора на престол. "От Му-цзуна и далее было еще 8 поколений рода Тан, и евнухами было возведено на престол 7 правителей. Раз так, то одряхление Тан разве проявилось только в бедах, причиняемых местными военными правителями?" /I, цз.9/.

Таким образом, в подходе Оуян Сю к оценке роли личных качеств императоров, оказавших влияние на судьбу династии, проявился пристальный интерес к их индивидуальным особенностям. Пожалуй, наиболее сильное влияние личные качества оказали на характер правления достойных монархов, способствовавших увеличению благой силы "дэ" династии, и злостных, приближавших ее конец. Правители средних способностей, как правило, оказывались во власти обстоятельств.

- 
1. Новая история династии Тан. сер. "Сыбу бэйяо", т. 75, цз. I-10, с. 31-97.
  2. А.С.Мартынов. Статус Тибета в ХУП-ХУШ веках. М., 1978.

О СООТНОШЕНИИ ДРЕВНЕКИТАЙСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ  
О "РОДЕ" (ЛЭЙ) И "КЛАНЕ, ИЛИ ПАТРОНИМИИ" (ЦЗУН ЦЗУ)

Это сообщение посвящено гипотезе о происхождении концепции лэй - "род, сорт, сходство, аналогия". Как мне уже случалось упоминать, это слово и связанную с ним концепцию применяли для моделирования взаимного поведения объектов, качеств и сил в мире в зависимости от их природы. Согласно концепции лэй, объекты, качества и силы гармонически взаимодействуют, влекутся друг к другу в случае их сходства, будучи "того же рода" (тун лэй), и взаимно отталкиваются в случае их несходства, будучи "разного рода" (и лэй). Концепция лэй служила своеобразным заместителем концепции причинности и основой классификации в китайской культуре.

Предлагаемая гипотеза сводится к тому, что указанная концепция лэй развилась на основе термина родства, означавшего патриархальный род: термин был постепенно перенесен с первоначально обозначавшейся им родственной группы на все общество и весь космос, из термина обозначения этой группы развился в универсальный термин описания предметов и проч. мира по родам-сортам, в единицу, по выражению Д.Боддэ, "мышления категориями". Материалы, которые привели меня к этому предположению, восходят к эпохе Чунь цю и отчасти к эпохе Чжань го.

Эпоха Чунь цю была временем господства в Китае крупных родственных групп, именовавшихся терминами цзя, цзун, цзу или цзун цзу: последнее наименование закрепилось за ними в позднейшие века.<sup>1</sup> Мнения ученых о характере цзун цзу расходятся. Ее пытались определить и как род, и как большую патриархальную семью. Согласно исследованиям М.В.Крюкова,<sup>2</sup> продолженным Л.С.Переломовым и В.В.Малыгиным, члены цзун цзу осознавали свое происхождение от общего предка - реального исторического лица, духу которого только они имели право приносить жертвы; их объединяла общность интересов, причем личные интересы были подчинены групповым, а предательство последних считалось тягчайшим преступлением. Члены цзун цзу обязаны были мстить за оскорбление или убийство сородича, а также несли ответственность за его преступления, зачастую подвергаясь истреблению. "В чоуском обществе человек выступает в первую очередь не как личность, а как член своей цзунцзу, поэтому цзунцзу несет ответственность за действия всех членов".<sup>3</sup>

Люди одной цзун цзу носили одно наследственное имя эпоними-

ческого происхождения - ши ("патронимия"), которое могло изменяться; наряду с этим в эпоху Чунь цю люди, принадлежавшие к одному патриархальному роду, носили одно восходящее к тотему родовое имя син, которое изменяться не могло. Люди одного ши (но разных син) могли вступать в брак, тогда как люди одного син этого делать не могли: с родовым именем был связан экзогамный запрет. Поэтому в организацию цзун цзу входили родственные семьи, которые включали женщин (жен) другого родового имени син, и эта организация охватывала родственников как по крови, так и по браку; патриархальный же род включал только родственников по крови и не мог состоять из семей.<sup>4</sup>

Подробно анализируя различия цзун цзу и патриархального рода М.В.Крюков указал и на их внешнее сходство, состоящее в однолинейности и отсчете родства по отцовской линии, в экзогамности и в том, что оба - "широкие коллективы, основанные на отношениях родства".<sup>5</sup> Представляется, однако, что их сходство этим не исчерпывается.

В эпоху Чжоу существовал еще один термин - лэй - для обозначения родственного коллектива,<sup>6</sup> а также объектов одного сорта (в частности, людей), обладающих сходством, подобных друг другу. Соответственно выражение тун лэй значило и сородичи, носящие одно родовое имя син, и схожие объекты того же сорта или группы.<sup>7</sup> Таким образом, выражение тун лэй в значении родственный коллектив указывало на патриархальный род,<sup>8</sup> а не на клан ("патронимию"). Это и позволяет предположить, что более широкое значение выражения тун лэй - "объекты того же рода" - связано с его более узким (и более ранним?) значением "люди того же [патриархального] рода", носящие общее родовое имя син: иными словами, что, возможно, концепция сходства подобных вещей выросла из представления о генетическом, как духовном, так и физическом сходстве кровных родственников.<sup>9</sup>

Представления эпохи Чунь цю о наличии у членов родственного коллектива особого общего для них духовного склада и особой духовной солидарности относились именно к людям "того же рода" (тун лэй): "Если [у людей] разные родовые имена (син), то разная внутренняя духовная сила (дэ); если разная внутренняя духовная сила, то они разного рода (лэй); если даже [люди] разного рода в близком [родстве между собой], мужчины и женщины вступают друг с другом в брак и таким образом рождает других людей. Если [у людей] то же родовое имя, то у них та же внутренняя духовная сила; если та же внутренняя духовная сила, то такое же сердце; если такое же

сердце, то такая же воля; если даже люди такой же воли в дальнем родстве между собой, мужчины и женщины не вступают друг с другом в брак, боятся осквернить почитательность по отношению к своему роду".<sup>10</sup>

В связи с этим целесообразно еще раз вернуться к соображению М.В.Крюкова относительно общности интересов членов цзу цзу. Исследователь в подтверждение своей мысли цитирует слова "Цзо чуань" "у тех, кто не относится к нашему цзу, намерения явно иные".<sup>11</sup> Однако в тексте стоит не просто знак цзу, а сочетание цзу лэй - "клан и род",<sup>12</sup> и переводить следует: "Кто не нашего клана и рода, у тех сердца непременно отличаются от наших".

По представлениям эпохи Чунь цю, духи (или вообще божества) не вкушат от жертв, принесенных не им подобными, людьми не их "рода" (лэй).<sup>13</sup> Но М.В.Крюков говорит, что приносить жертвы предку могли только члены цзу цзу. Вернемся к переводам текстов, на которых основано его суждение. Он ссылается на "Цзо чуань": "Духи не получают удовлетворения от жертвоприношений, совершаемых не близкими им, а люди не приносят жертв тем, кто не относится к их цзу".<sup>14</sup> Первое предложение переведено не совсем точно: в китайском тексте словам "не близкими им" соответствует знак лэй ("род"),<sup>15</sup> переводить следует "людьми не их рода".<sup>16</sup> Другая цитата из "Цзо чуань", на которую ссылается ученый, в его переводе гласит: "Духи умерших не получают удовлетворения от жертвоприношений, если только они не совершаются людьми из числа членов цзу".<sup>17</sup> И здесь словами "людьми из числа членов цзу" неточно переведено выражение цзу лэй - "клан и род"; переводить следует "людьми их клана и рода".

Итак, одинаковое "сердце" и исключительная способность совершать жертвоприношения духам предков были, по древнекитайским понятиям, присущи людям "того же рода" (лэй), носящим одно родовое имя (син). Если обе эти характеристики относились также к членам клана ("патронимии"), то, повидимому, в силу того, что основная часть этих членов (за вычетом жен) носила одно родовое имя; видимо, потому в текстах и встречается выражение цзу лэй, где термин "клан" (цзу) уточняется термином "род" (лэй): та часть цзу, которая относится к одному лэй, т.е. часть клана, связанная кровным родством.

Судя по приведенной ранее цитате из "Го юй", членов патриархального рода (лэй) отличали также общие "внутренняя духовная сила" (дэ) и "воля" (чжи). Но "внутренняя духовная сила" считалась в древнем Китае по крайней мере с начала династии Чжоу<sup>18</sup> династийной, т.е. клановой принадлежностью. Так, следуя традиции, пред-

ставлял себе дело и Сыма Цянь.<sup>19</sup> При династии Хань полагали, что в императорском "доме" - клане цзя - передается по наследству запас "внутренней духовной силы", созданный основателем династии, а его преемники "продолжают" и выполняют его "волю".<sup>20</sup> Вероятно, и здесь мы имеем дело с переносом представлений, связанных с концепцией патриархального рода, на концепцию клана, с сочетанием двух рядов идей - родовых и клановых.

Таким образом, повидимому, еще одну черту сходства патриархального рода син и клана цзун цзу составляют общие для них концепции духовного единства родственного коллектива - единства, проявлявшегося на религиозном и этико-магическом уровнях (если отнести к последнему представлению о "внутренней духовной силе" и "воле", густо окрашенные в магические тона).

Итак, концепции психо-физического сходства кровных родственников, их духовного единства, их культа предков и т.п. были в первую очередь связаны с термином лэй, который в УШ-Ш вв. до н.э. еще употреблялся в значении "патриархальный род". Они вошли в клановые представления, но повлияли не только на них, а, видимо, на гораздо более обширную область китайской культуры. Как мы предполагаем, по мере того, как термин лэй приобретал значение единицы "мышления родами", первоначально связанный с ним круг представлений о генетическом сходстве, взаимном влечении и родовой солидарности трансформировался в концепцию взаимного влечения сходных объектов, качеств и сил "того же рода" и взаимного отталкивания объектов "разного рода", повлияв на древнекитайскую концепцию причинности и на представление о лэй как о единице классификации объектов мира.

---

1. Как указывает М.В.Крюков, эти названия синонимичны, но имеют разную этимологию: у слов цзун и цзя значение "родственная группа" развилось в связи со значением "храм предков", у слова цзу - в связи со значением, относившимся к области "военных действий". См. М.В.Крюков. Формы социальной организации древних китайцев. М., 1967, с. 80-86. Более подробный анализ этимологии цзу см. в кн.: Н.Г.Creel. The Origins of Statecraft in China. Chicago and Logdon, 1970, vol. 1, с. 91-92 (примеч. 36), 315 (примеч. 257), 332 (примеч. 54).

2. См. Крюков, с. 85-96.

3. Там же, с. 87.

4. Там же, с. 106-154.

5. Там же, с. 152.

6. См. J.Legge. The She King. - The Chinese Classics. Hongkong, London, 1871. Vol, 4, с. 478 (III.II.III, 6) [ср. Го юй. Шанхай, 1958, гл. 3, с. 407; Сянь-цзы (изд. Лян Ци-сына). Пекин, 1956, гл. 19, с. 256.
7. См. Морохаси Тэцудзи. Дай Кан-Ва дзитэн. Токио, 1960, Т. 2, с. 823, № 415.
8. Ср. Го юй, гл. 5, с. 66.
9. См. Ю.Л.Кроль. Сыма Цянь - историк. М., 1970, с. 104; он же. О влиянии "ассоциативного мышления" на "Записи историка". - Историко-филологические исследования. Сборник статей памяти академика Н.И.Конрада. М., 1974, с. 377 и примеч. 2.
10. Го юй, гл. 10, с. 127; ср. Кроков, с. 141; Кроль. О влиянии "ассоциативного мышления" на "Записи историка", с. 376.
- II. Кроков, с. 86.
12. См. J.Legge. The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen. - The Chinese Classics . Hongkong, London, 1872. Vol. 5, с. 354; ср. M.Granet. Danses et légendes de la Chine ancienne. Paris, 1959, Т. 1, с. 157; B.Karlgren. Glosses on the Book of Documents. - Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities. 1948. Vol. 20, с. 66-67, 79-80; Greel, с. 209-210; Морохаси. Т. 5, с. 703, № 55.
13. См. Granet. Т. I, с. 147 (примеч. I), 150-158, 382 (примеч. 4).
14. Legge. The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen, с. 156; ср. Кроков, с. 86.
15. См. Legge. The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen, с.157; T.S. Ch'ü. Han Social Structure. Seattle and London, 1972, с. 18.
16. Пересказывая этот отрывок, Сыма Цянь столетия спустя заменил слово дэй ("род") на слово цзун ("клан"): "Духи не едят [жертвоприношений] не от своего клана (цзун)". Ши цзи (изд. Такикава Камэтаро). Пекин, 1955, гл. 39, с. 30; ср. Granet. Т.1, с.157, 147.
17. Кроков, с. 86, примеч. 62; ср. Legge. The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen, с. 218.
18. См. К.В.Васильев. Религиозно-магическая интерпретация власти вана в западножоуских эпиграфических текстах. - Китай: общество и государство. М., 1973, с. 7-12.
19. См. B.Watson. Ssu-ma Ch'ien Grand Historian of China. N.Y., 1958, с. 6-7; Кроль. Сыма Цянь - историк, с. 62, 101-111.
20. См. Ю.Л.Кроль. Родственные представления о "доме" и "школе" (цзя) в древнем Китае. - Общество и государство в Китае. М., 1981, с. 41-42, 46, 54, примеч.4; ср. его же. О влиянии "ассоциативного мышления" на "Записи историка", с. 376-377.



## ТАНГУТЫ О ПРОИСХОЖДЕНИИ МИРА И ЧЕЛОВЕКА

За последние двадцать пять лет среди тангутских (Си Ся) рукописей и ксилографов коллекции П.К.Козлова Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР обнаружено три сочинения, в которых сохранились краткие сведения о тангутских представлениях о происхождении мира. Это "Вновь собранные крупинки золота на ладони" 新得金砂集 (Танг. 30, инв. № 741, 742)<sup>1</sup>; "Море значений, установленных святыми" 聖賢定義海 (Танг. 32, инв. № 143, 144, 145, 684, 2614)<sup>2</sup>, и "Маха праджня парамита сутра" (Танг. 334). Естественно, что в последнем случае источником сведений о тангутских представлениях о происхождении мира является не сама сутра. Листы больших по объему сутр, особенно листы книг потхи, маркировались специальным набором знаков, с тем, чтобы каждый лист книги имел свое место в порядке следования глав этой сутры. Обычно каждые десять цзюаней сутры имели один маркировочный знак. Вместе с указанием на листе номера цзюаня и порядкового номера листа в пределах данных десяти цзюаней сутры такой маркировочный знак точно указывал место данного листа в книге. Маркировочные знаки должны были легко запоминаться, желательно составлять текст без повторения слов (письменных знаков). Из дунхуанских рукописей известно, что в китайских текстах с этой целью использовался "Цянь цзы вэнь". 40 маркировочных знаков, образующих 40 десятков, 400 цзюаней основного текста "Маха праджня парамита сутра" на тангутском языке оказались единым текстом, началом космогонического мифа о возникновении всего сущего. В этом тексте говорится:

Не земля и небо источник происхождения /всего сущего/,  
 /А/ пустота беспредельная, всепобеждающая...  
 Небесная и земная твердь  
 /Наши/ батюшка и матушка,  
 Как счастливая удача ...  
 Яйцо, рождающее птенцов, явилось,  
 Солнце, луна, звезды /еще/  
 На востоке скрылись, затаились,  
 Не были видны.

Текст "Вновь собранных крупинок золота на ладони" является как бы продолжением этого текста:

Когда в прошлом возникли в мире небо и земля,

То в это же время появились солнце и луна,  
 Свет и мрак, лево и право стали чередоваться,  
 Тепло и холод, верх и низ пришли в состояние гармонии.  
 Все сущее смогло возникнуть и сформироваться,  
 Последовательность времен года пришла в порядок.  
 Весна распускается ...,  
 Лето цветет ...,  
 Осень плодоносит ...,  
 Зима затаилась.

... ранним утром светлеет восток,  
 В полдень тени направлены прямо на юг,  
 В вечерних сумерках тьма на западе,  
 ... глухая ночь на севере ...

Поделили время Года на двенадцать,  
 Меркнет луна и снова становится полной,  
 Темные ночи и светлые дни образуют сутки и годы.

Текст "Моря значений, установленных святыми" состоит из стихотворного текста по 4 знака в строке, отпечатанного крупными знаками с комментариями к каждой такой строке из 4-х знаков, напечатанными мелкими знаками. Интересующие нас сведения в данном тексте не собраны в одном месте, а разбросаны по всему тексту. Поэтому мы предлагаем ниже реконструкцию тангутских представлений о происхождении мира и человека на основании этих трех указанных ранее источников.

Поначалу была первозданная, некая первичная пустота <sup>天</sup> <sub>空</sub> характеристикой которой являлась беспредельность. Еще не появились небо и земля, когда в этой первозданной пустоте сам собою вырос священный камень кхулан <sup>天</sup> <sub>石</sub>, этот священный камень стал горой Мби <sup>天</sup> <sub>石</sub>. Именно об этом идет речь в тексте с листов "Маха праджня парамита сутра", в строке, которую мы ранее выпустили:

Не земля и небо источник происхождения всего сущего,  
А пустота беспредельная, всепобеждающая,  
 Горы - недр земных вершины.

По данным "Моря значений, установленных святыми" горы (гора) стали "лежанкой", "опорой" первозданного священного камня. В тексте этого памятника упоминается священный камень "ту" <sup>天</sup> <sub>石</sub>. Осенью в седьмом месяце в период созревания плодов тангутский император, чиновники и народ приносили жертвы священному камню "ту", как сказано в тексте, "выражая любовь к своим матерям". Последнее обстоятельство и время совершения жертвоприношения позволяют ду-

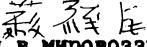
мать, что священный камень "ту" был связан с культом плодородия, а первоизданный священный камень кхулон, зародившийся самопроизвольно в пустоте, обладал порождающей силой. Не ясно, он ли породил небо и землю. В "Крупинках золота на ладони" просто сказано "в прошлом возникли в мире небо и земля", "появились солнце и луна". Но очевидно, что не этот камень сам непосредственно породил людей, животных и растения, прочие "вещи". Их породили небо и земля. В тексте на листах "Маха праджня парамита сутра" об этом сказано прямо: "Небесная и земная твердь – батюшка и матушка". Вместе с небом и землей появились солнце и луна, свет и мрак, верх и низ, левая и правая сторона, стороны света: восток, юг, запад, север, тепло и холод, времена года – весна, лето, осень, зима, день и ночь, год, поделенный на двенадцать месяцев.

По характеристикам "Моря значений, установленных святыми" Небо, небесная твердь это "верхняя чистота", которая стала небом. Небо "все покрывает", оно обладает "истинной природой", "не подлежит разрушению". Небо источник "всех ценностей", источник порождения и уничтожения всего сущего. Путь неба расцвет и увядание, весной и летом все расцветает, осенью и зимой – вызревает и умирает. Милосердием неба дуют ветры и проливаются дожди, небо, как сказано в тексте, "не издавая указов", устанавливает сроки жизни людям и всему сущему.

Солнце, наряду с небом, источник рождения, оно приносит свет и тепло. "Среди источников света, имеющих в трех мирах" свет солнца самый сильный. Когда солнце совершает свой круговорот (не суточный), кончается год, когда свой круговорот завершает луна, кончается месяц.



Земля – опора всех живых тварей, окруженная четырьмя морями. восточным Ци, южным Мо, западным Си и северным Ла. Земля четырехугольная, по форме она схожа с большим кораблем, который по кругу плавает в море. Проживающие на земле живые существа не осознают, что они пассажиры этого корабля, они не знают краев земли. Земля, как и небо, обладает порождающей силой. Она мать, "белый источник", она порождает все ценное, в том числе злаки. Она – земля кормилица. Основные свойства земли мягкость и твердость. Благодаря мягкости земли все в ней рождается и процветает. Благодаря твердости земли горы, моря, люди – все покоятся на твердой основе и не погружаются в те воды, в которых плавают земля.

Особая роль в мироздании принадлежит, по тангутским представлениям, горам. Горы соединили небо и землю, они, по характеристике "Моря значений, установленных святыми", "подпирают небо, прижи-

мают землю". Восемь гор "стали опорой голубому небу, придавили красную землю", окруженную четырьмя морями. Горы покрыты снегом. Они исток Белой реки, ее верховья, может быть, исток реки белой-высокой , реки скорее не реальной, а мифической, но важной в мировоззрении тангутов, ибо ее характеристики: "белая", "высокая", вошли в наименование тангутского государства. Белое, высокое, великое государство Ся. Горы - опора "белого народа".

Суна возвышается к западу, опускается к востоку. Запад - верх, восток - низ. Поэтому ветры дуют с запада, а реки текут на восток.

Текст на листах текста "Маха праджня парамита сутра", в котором есть строка: "Яйцо, родящее птенцов, явилось", позволяет утверждать, что хотя бы по некоторым мифам, в порождении человека, а возможно, и неба, и земли участвовал не только священный камень, но и яйцо. Прямо, помимо упоминаний о порождающей силе неба и земли, о творении человека, его появлении, ничего не говорится в известных нам источниках. Видимо, были известны версии о рождении, появлении из яйца и о порождении небом и землей. В "Море значений, установленных святыми" говорится о подобии человека небу и земле. "Форма головы человека подобна небесному своду, форма его ноги подобна квадрату земли". Человек - высшее из всех земных существ, его главная характеристика - способность к познанию.

Из многих текстов известно, что тангуты полагали себя потомками "черноголовых" и "краснолицых", возможно, двух групп предков тангутов, связанных брачными контактами. Можно предположить, что род отцов был представлен черноголовыми. Не раз, в том числе и в "Море значений, установленных святыми", упоминается "сын земли" отец черноголового Мбу , обладавший великими замыслами. Он дух хранитель тангутов, жертвоприношения ему совершались в восьмом месяце. Сын его был Гу . (известен по словарю "Море письмен") Предок краснолицых по имени пока не известен, хотя в "Море значений, установленных святыми" упомянут "отец краснолицых", также дух-хранитель. Жертвы ему приносили в восьмом месяце. Возможно, сын отца черноголового Гу может быть сопоставлен с Гхулоном, предком, упоминаемым в "Море значений, установленных святыми", который, как сказано в тексте, "вся свою жизнь под солнцем пас скот". "Гимн священным предкам тангутов"<sup>3</sup> дает свой список предков: бабка Рату, мудрец, которого с отцом черноголового Мбу роднит то, что он тоже имел "великий замысел", и его сыновья - Самбулон (воевал с тибетцами), Чикуру (воевал с китайцами) Гине, имел внешность коня, Хохо (был в китайском плену?), имел внешнее сходство с быком, Нриунриу, имел внешность собаки. Можно думать, что это

тоже предки черноголовых, ибо в первых строках "Гимна" названы как и обычно в тангутских текстах, в начале черноголовые, а уже затем краснолицые.

Линия краснолицых, из числа которых, вероятно, черноголовые брали себе жен, возможно, представлена в тексте "Гимна" линией, идущей от "матушки Ама", "источника рода", на возможное сходство которой с древнетюркским божеством Умай указала Рут Даннел (США). Потомки матушки Ама - дедушка Яцан, пастух, потерявший корову, сын его Нгунде и их потомок Сехо. В тексте "Моря значений, установленных святыми" упоминаются еще предок Абагхава, жертвы которому приносили в девятый день девятого месяца в период изготовления вина.

Все вышесказанное еще ждет привлечения дополнительных тангутских материалов, а затем подробного сопоставления с представлениями о происхождении мира и человека у других народов. Но и сейчас мы можем обнаружить соприкосновение тангутских представлений о происхождении мира и своего народа с представлениями других тибето-бирманских народов. Тангутский "священный камень" имеет аналогию в тибетских представлениях о бирюзе, как некоем первом, что появилось и было воплощением жизненной силы тибетцев. Уже после появления бирюзы выделилось небо. Это и культ белого камня у сычуаньских цянов, и "всезнающая скала" лунгилунг у качинов. Неодушевленные предметы, в частности, камни, по представлениям тибетцев могут быть носителями жизненной силы "ла" (бла). По представлениям хоров жизненная сила "ла" могла помещаться в белом камне. Хорошо известен культ гор у тибето-бирманских народов. Представление о яйце, породившем небо, землю, людей есть у тибетцев и других тибето-бирманских народов. 18 лиц явились источником появления на свет черноголовых людей Тибета. Предок черноголовых Мбу, дух-хранитель тангутов, имеет имя, фонетически близкое к "му", древнеяцанскому слову "Небо". Сыновья Рату: Гине, имевший внешность коня и Хоха, похожий на быка, вероятно, тотемные предки. Они имеют аналогию в цянах белой лошади (бай ма) и цянах-яках (мао ню), предках тибетцев. У тангутов мы пока не находим тибето-бирманских представлений о том, что земля покоилась на рыбе, сведений о потопе, но "их", тангутская земля также плавала в воде и была окружена морями. Таким образом, тангутские представления об окружающем мире, его происхождении, очевидно, сродни тибето-бирманским, взятым в их многообразии и многослойности, хронологической и этнической. Я был бы благодарен, если бы мне были подсказаны иные конкретные аналогии вышеизложенным тангутским мифам о происхожде-

нии мира и людей.

---

1. Перевод на русский язык см.: Е.И.Кычанов. "Крупинки золота на ладони" – пособие для изучения тангутской письменности. – Мандары и стили литератур Китая и Кореи, М., Наука, 1969, с. 213–222. Описание см.: Тангутские рукописи и ксилографы. Список отождествленных и определенных тангутских рукописей и ксилографов коллекции Института народов Азии. Составители З.И.Горбачева и Е.И.Кычанов. М., ИВЛ, 1963, с. 56.
2. Описание см.: Тангутские рукописи и ксилографы, с. 57. Автор данного сообщения работает над полным переводом оставшихся фрагментов этой книги.
3. См. Е.И.Кычанов. Гимн священным предкам тангутов. – Письменные памятники Востока, 1968. М., Наука, 1970, с. 217–231.

К.Г.Маранджян

#### О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ЯПОНСКОГО КОНФУЦИАНСТВА (на материале трактатов Огъи Сорай)

История японской культуры знает несколько периодов, бурное развитие которых было стимулировано китайским влиянием. Одним из таких периодов можно назвать эпоху Токугава (1603–1868), в интеллектуальной жизни которой важное место занимало конфуцианство – исконно китайское учение. Согласно японской традиции введение конфуцианства в Японию относится к III в. н.э. На протяжении истории конфуцианство сосуществовало с буддизмом и синтоизмом, то находясь на втором плане, то получая сравнительно широкое распространение. С приходом в власти дома Токугава конфуцианство (точнее неоконфуцианское чжусианское учение) было провозглашено официальной идеологией, определявшей общественную жизнь страны.

Как отмечают современные исследователи, японскую культуру характеризует способность усваивать элементы иной культуры, обогащая и обновляя, таким образом, основной культурный фонд.<sup>1</sup> Именно с этих позиций целесообразно рассмотреть вопрос о том, существовали ли различия между китайским и японским вариантами конфуцианства, в чем они заключались. Ведь "если установить, какой характер приобрели важнейшие китайские учения на японской почве, можно узнать состав самой почвы".<sup>2</sup>

Проблема неадекватности конфуцианских учений Японии и Китая

в современной науке находится в стадии разработки, многие исследователи отмечают неполную тождественность этих вариантов конфуцианства.<sup>3</sup> Различия выводятся из особенностей социально-экономического развития двух стран, из специфики духовной культуры Японии и Китая. Говоря о взаимодействии элементов китайской культуры, т.е. конфуцианства, с элементами японской культуры, термином "элементы японской культуры" мы обозначим исконно японское синтоистское вероучение, взаимодействие с которым во многом определило своеобразие японского конфуцианства. Дело в том, что, во-первых, в VIII в. активизировалась деятельность синтоистов, стремившихся включить в синтоистское учение многие положения конфуцианства.<sup>4</sup> Во-вторых, одной из актуальных проблем для мыслителей Токугава был вопрос о соотношении конфуцианства и синто. Большинство конфуцианских учений стремилось отождествить китайское "дао" с синтоистским "путем богов". Представитель чжусианской школы Фудзивара Сэйка (1561-1619) пытался привести в соответствие конфуцианство с догмами синто об универсальности японских богов.<sup>5</sup> Его ученик, Хаяси Радзан (1583-1657) писал: "Путь богов [синто] - это Ли [принцип]",<sup>6</sup> приравнивая синто к конфуцианскому идеальному принципу Ли, лежащему в основе мироздания. Он одним из первых в Токугавской Японии стал уподоблять три синтоистских регалии императорской власти трем добродетелям: мудрости, искренности и мужеству, позаимствовав этот принцип у японского ученого XIV в. Китабатакэ Тикафуса. Еще один представитель чжусианской школы Ямадзаки Ансай (1618-1682) считал, что конфуцианский принцип Ли - это японское синтоистское божество Кунитокотати-но микото, являющееся родоначальником семи поколений богов. Ямадзаки Ансай принадлежит заслуга создания учения "суйка синто", в котором конфуцианство использовалось для обновления синтоизма. Приверженец школы Ван Янмина Кумадзава Бандзан (1619-1691) писал: "Китайское дао совершенно мудрых, японский путь богов и людей - это путь богов Неба и Земли".<sup>7</sup> Итак, представители различных направлений мысли в той или иной мере затрагивали проблемы соотношения конфуцианства и синтоизма. В одних случаях, синтоистские идеи включались в конфуцианский комплекс, в других наоборот - некоторые конфуцианские положения входили в теорию синтоизма.

Теперь рассмотрим, как же решалась эта проблема в учении школы "когаку" (школы древнего конфуцианства), прежде всего в творчестве одного из основателей "когаку" Огё Сорай (1666-1728). Огё Сорай считался блестящим знатоком китайского языка и литературы, он был воспитан на китайской культуре. Это был синофил в лучшем смысле этого слова, поэтому особенно интересно выяснить, каково было

его отношение к синтоизму. Соображения мыслителя по этому поводу изложены им в социально-политическом трактате "Тайхэйсаку" (Политика умиротворения) и в предисловии к комментированному Курода Наокуни (1666-1735) памятнику "Кодзики" (Сказания о древности). Знаменательно, что Огё Сорай, посвятивший свою жизнь изучению китайской культуры, пишет предисловие к сборнику древних японских мифов и сказаний, который по традиции приписывает кисти принца Сётоку-тайси, жившего в начале III в.<sup>8</sup> Здесь Огё Сорай пишет, что в Японии дао передают приверженцы Урабэ синто, Имбэ синто и конфуцианцы.<sup>9</sup> Урабэ синто представляло собой синтоистское учение, которое включало элементы буддийской и конфуцианской мысли. Имбэ синто также характеризует наличие многих конфуцианских идей. По словам Огё Сорай, "то, что в нашей стране именуется "путь богов", ... это и есть древнее дао Яо, Шуня и трех династий".<sup>10</sup> Как и большинство токугавских конфуцианцев, Огё Сорай признает значимость японского вероучения синто, отождествляя "путь богов" с основным конфуцианским понятием дао. В нашу задачу не входит подробное освещение вопроса о том, что Огё Сорай понимал под синто, что он отвергал в синтоизме. Важно лишь то, что он решал проблему соотношения синтоизма и конфуцианства, допуская их совмещение и внутреннее единство. Актуальность вопроса о связи синтоизма и конфуцианства - это только один, внешний аспект проблемы. Хочется высказать несколько соображений, касающихся глубинной связи японского конфуцианства с синтоистскими идеями. Эти замечания носят предварительный характер и высказываются в качестве гипотезы. Рассуждения ведутся на материале сочинений Огё Сорай.

Первая особенность философской концепции Огё Сорай заключается в его тезисе о "сотворенности" дао (оно создано совершеннымудрыми). В истории китайской мысли вопрос о том, кто создал дао, не решался, подобная формулировка была невозможна, т.к. дао понималось как естественная, вечная сущность. Японский мыслитель под дао понимал дао общества, что для него было синонимично понятию дао вообще. По мнению Огё Сорай, мир природы недоступен для человека, он непознаваем, а его закономерности носят название дао лишь по аналогии с общественным дао. В истории китайской мысли идея о специфичности общественного дао высказывались неоднократно, однако акцент на сотворенности дао не был присущ китайским ученым. В Японии к этому вопросу вплотную подошел современник Огё Сорай Ито Дзинсай (1627-1705), который, как считает японский исследователь Ёсикава Кёдзирё, сознательно избегал его решения.<sup>11</sup> Поэтому особый акцент на идею сотворенности дао был свойственен не одному



Огү Сорай. По-видимому, одним из объяснений этой особенности философской концепции мыслителя может послужить следующее соображение: согласно японской мифологии, все окружающее человека – творение богов, от которых ведет свое происхождение и сам человек. Как отмечает японский ученый Катō Гэнти, в "синтоизме отсутствует идея сотворения, при объяснении мира природы ключевым понятием выступает идея порождения",<sup>12</sup> т.е. все рождено богами. В китайской мифологии, по мнению Э.М.Яншиной, сотворение мира мыслилось "как процесс превращения в него самого творца",<sup>13</sup> т.е. как естественный процесс, в то время как идея порождения предполагает неестественный характер в том смысле, что порождению всегда предшествует действие. Оно не может происходить само по себе, для его совершения необходимо приложить некоторое усилие. Может быть, именно такое понимание "начала мира" и обусловило закономерность возникновения в японской философии тезиса о сотворенности дао.

Во-вторых, для концепции Огү Сорай и Ито Дзинсай характерно несвойственное для китайской мысли утверждение о том, что "совершенномудрые – это люди",<sup>14</sup> отличающиеся друг от друга своими индивидуальными особенностями. Им присущи человеческие слабости и недостатки. По-видимому, эту особенность также можно объяснить исходя из того, что в синто не было резкого разграничения человека и ками (божества), ками как и люди могли совершать ошибки, в том числе и весьма неблагоприятные поступки. Кроме того, Огү Сорай неоднократно указывал на необходимость веры в "совершенномудрых", что также сближает их с японскими ками.

В-третьих, в учении Огү Сорай трактовка понятия Неба имеет ярко выраженный религиозный оттенок. Если в китайской мысли Небо понималось как персонифицированная высшая сила (например, в чжусианстве – как идеальный принцип Ли), то в теории Огү Сорай Небо – это глава ста богов. Небо непознаваемо, его надлежит почитать и бояться. По-видимому, представление о Небе как о главе ста богов также сформировалось под влиянием синтоизма, в котором Небо мыслилось как страна богов. Все сказанное вовсе не означает, что Огү Сорай механически перенес некоторые синтоистские идеи в свою философскую концепцию. Шел процесс взаимодействия элементов японской культуры с элементами культуры Китая. Несколько перефразируя слова Н.И.Конрада, относящиеся к древнему своду японских мифов "Кодзюки", можно сказать, что синтоистские мифы "составляли исконное освобожденное от всяких примесей содержание японского национального духа".<sup>15</sup> Поэтому синтоистское мировоззрение не могло не повлиять на развитие японского конфуцианства. Важно отметить, что

это проявлялось не в новых конфуцианских идеях, а в том, что были слегка переставлены акценты, за счет чего многие положения конфуцианства приобрели несколько иное значение, чем в китайском конфуцианстве.

Косвенным подтверждением изложенного может служить и тот факт, что один из крупнейших представителей школы национальной науки (кокугаку) Мотоори Норинага (1730–1801), строивший свое учение на основе синтоизма, перенял многие методологические принципы Огб Сорай. В его концепции синтоизм вобрал в себя многие конфуцианские идеи и понятия, логически завершив, таким образом, процесс взаимодействия синто и конфуцианства.

- 
1. В.Н.Горегляд. Ки-но Цураки. М., 1983, с. 8.
  2. Т.П.Григорьева. Один из случаев влияния китайской философии на мировоззрение японцев. – Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972, с. 87.
  3. Yoshikawa Kōjirō. Jinsai, Sorai, Morinaga (Three classical philologists of Mid-Tokugawa Japan). Tokyo, 1983.
  4. Ватанабэ Хироси. Токугава дзэнки дзюгакуси-но итцдзэкэн (Из истории конфуцианства в период Токугава). – Кокка гаккай дзасси. Токио, 1981, т. 94, № 1–2, с. 37.
  5. Я.Б.Радугин-Загуловский. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.–Л., 1947, с. 275.
  6. Ватанабэ Хироси, ук.соч., с. 38.
  7. Готō Сабурō. Ансай гакуто-но кокутай сисо (Идеология национального духа школы Ансай). Токио, 1941, с. 38.
  8. Современная наука датирует памятник IX в.
  9. "Огб Сорай" – сер. "Нихон сисо тайкэй" /Японская мысль/, т. 36. Токио, 1974, с. 489.
  10. Там же, с. 452.
  11. Yoshikawa Kōjirō. Ibid., p. 41.
  12. Katō Genchi. A study of shinto, the religion of the japanese nation. Tokyo, 1926, p. 85.
  13. Э.М.Яншина. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М., 1984, с. 129.
  14. "Огб Сорай", с. 218.
  15. Н.И.Конрад. Японская литература. М., 1974, с. 115.

## УЧЕНИЕ МОТООРИ НОРИНАГА И КУЛЬТУРА КИТАЯ

В общественной мысли Японии периода Токугава (1603–1867 гг.) особое место принадлежит Школе национальных наук. В отличие от большинства идейных течений того времени, в той или иной степени базировавшихся на конфуцианстве, представители Школы национальных наук строили свое учение на отрицании всего китайского – философии, религии, литературы, усматривая в распространении в Японии китайской культуры причину социально-экономического и идейно-политического упадка японского феодального общества. Крупнейшим представителем Школы национальных наук был Мотоори Норинага (1730–1801 гг.). В его учении критика китайской культуры принимала форму ее огульного отрицания.

Однако как человек, выросший в духовном мире, сформированном под многовековым влиянием китайской культуры, он, естественно, не мог избежать ее воздействия. Поэтому представляется необходимым рассмотреть вопрос о связи взглядов Норинага с различными китайскими учениями.

В системе идей Норинага центральное место занимает концепция "магокоро" (истинного сердца), рассматривавшегося ученым как воплощение японского национального характера и как антитеза "карагокоро" (китайскому сердцу). Раскрывая содержание "магокоро", Норинага определял его как способность человека приходить в волнение от соприкосновения с внутренней эмоциональной сущностью предметов и явлений живой и неживой природы. В результате этого процесса, именуемого Норинага познанием "моно-но аварэ", в сердце человека рождается адекватная эмоциональная реакция. По убеждению Норинага, процесс познания "моно-но аварэ" лежит в основе всех видов взаимодействия человека с окружающим миром – от рождения стихов (стихи есть облаченные в слова эмоции) до управления обществом. Поскольку для Норинага главным была способность человека к эмоциональной реакции, то он характеризовал истинную природу человека как женственную, эфемерную, способную чувствовать, но не рассуждать и действовать.

Другая характерная черта "магокоро" вытекала из того, что оно рассматривалось Норинага как сердце, которым человек наделен от природы всепорождающим божеством Мусуби-но ками. Отсюда следовало, что человек от рождения знает, что и как ему надлежит делать, в том числе он знает этические нормы поведения и взаимоот-

ношений с людьми. "Магокоро", таким образом, позволяло людям должным образом исполнять свои социальные обязанности и обеспечивало социальный порядок. Особенно важную функцию "магокоро" Норинага видел в том, что благодаря ему был возможен эмоциональный контакт между народом, императором и небесными богами, который осуществлялся по принципу познания "моно-но аварэ". "Магокоро" позволяло сливаться в единое целое народу и императору, что трактовалось Норинага как основа стабильности общества.

Естественному знанию и соблюдению социальных норм Норинага противопоставлял знание, приобретенное в процессе изучения китайских сочинений, в первую очередь конфуцианских и буддийских. Ученый был убежден, что конфуцианство и буддизм, поучая человека и принуждая его к добродетельному поведению и подчинению вышестоящим, совершают насилие над "истинным сердцем". Таким образом, если "магокоро" – это естественное выражение эмоциональной, женственной природы человека, предполагающей в том числе и интуитивное знание норм поведения, то "карагокоро" – это, наоборот, насилие над природой человека, оно проявляется в склонности к поучениям и принуждению к добродетельному поведению.

Необходимо подчеркнуть, что одним из естественно присущих "магокоро" свойств Норинага считал "следование воле императора", поскольку же "магокоро" трактовалось как воплощение японского национального характера, то и подчинение императору превращалось, таким образом, как бы в присущую всем японцам от рождения черту. Следовательно, чтобы достичь того идеального, с точки зрения Норинага, общества, где народ и император составляют единое целое, необходимо "очиститься" от "китайского сердца" и вернуться к "магокоро", то есть упразднить влияние китайской культуры и восстановить "исконно японские ценности".

Однако термин "магокоро", применявшийся Норинага для обозначения сущности японского национального характера, является по своему происхождению даосским. В даосизме он означает природу человека в ее естественных проявлениях. Веря в чистоту и совершенство изначальной природы человека, даосы призывали следовать естественности и, напротив, отрицательно относились к системе нравственных наставлений, к учению, считая, что они могут лишь испортить истинную природу. Критика Норинага, направленная в адрес учений, стремящихся заставить человека поступать в соответствии с этическими нормами и являющихся, с точки зрения Норинага, насилием над истинной природой, перекликается со словами из "Дао дэ цзин": "Когда будут устранены мудрствование и ученость, народ бу-

дет счастливее во сто крат ... Нужно меньше говорить, следовать естественности".<sup>1</sup>

Исследователями китайской культуры давно отмечено, что культ женственного является одной из характерных особенностей даосизма, что даосизм в целом сориентирован на женское начало (инь), тогда как конфуцианство - на мужское начало (ян).<sup>2</sup> Таким образом, присущий учению Мотоори Норинага культ женственного, представления естественной моральности человека, чистоте его истинной природы, отрицательное отношение к учению и моральным наставлениям - все это элементы даосизма.

Представляется также правомерным и другое сопоставление - "магокоро" и присущей китайской культуре категории "искренности" (чэн). Китайскими философами "искренность" рассматривалась как основа, фундамент личности, "данные человеку как потенция по аналогии с дарованной небом природой". Для низшего "искренность" оказывалась условием нормального социального функционирования, монарху она обеспечивала коммуникацию с высшими силами, благодаря тому, что состояние искренности "трогало" их, то есть влияло на них, сообщало определенный импульс.<sup>3</sup> Хотя полной аналогии между "магокоро" и "искренностью" провести нельзя (Норинага делал сильный акцент на естественном, врожденном характере "магокоро", китайские мыслители подчеркивали необходимость достижения состояния "искренности", которое дано как потенция), в целом и то, и другое может быть отнесено к классу интеграторов, приводящих индивидууме в соответствие с миропорядком в целом.<sup>4</sup>

Заметим также, что схема взаимодействия человека, обладающего "магокоро", с окружающим миром в процессе познания "моно-но аварэ" построена аналогично принципу причинности "гань-ин" (возбуждение-отклик), который является общим принципом китайской культуры.

Аналогии между идеями Норинага и концепциями китайского происхождения можно было бы продолжить. Так, Аматаэрасу и император, являющиеся в понимании Норинага носителями волеизъявительных и мироустроительных начал, сопоставимы с Небом в китайском понимании. Рассуждения ученого об отношениях между правителями и народом, о важности земледельческого труда, критика роскоши также повторяют традиционно китайские.

Таким образом, хотя Норинага и заявлял, что он отвергает все китайское, в действительности он был против лишь конфуцианства как учения, предназначенного для воспитания человека, и эта критика велась им с позиций, являвшихся по существу даосскими. Нори-

нага и сам видел близость своего учения к даосизму. Однако считал, что "естественность" в понимании Лао-цзы и Чжуан-цзы не является истинной, поскольку проистекает не из замыслов богов, а представляет сознательно предпринятую попытку противопоставить "естественный Путь" конфуцианству. Разумеется, эта критика не затмевает факт сущностной общности ряда идей Норинага и даосизма. Стоя в оппозиции к китайским учениям, Норинага невольно заимствовал многие идеи этих учений, но объявлял их исконно японскими. В истории Японии немало примеров того, как элементы китайской культуры усваивались японцами, перерабатывались и в дальнейшем воспринимались как собственно японские. Учение Норинага представляет собой один из выдающихся примеров подобного синтеза японского и китайского. Поскольку это учение появилось в начальный период формирования национального самосознания и служило задаче его дальнейшего развития, то китайские заимствования отступили далеко на задний план и учение Норинага стало восприниматься и современниками ученого, и последующими поколениями как чисто национально японское.

- 
1. Древнекитайская философия, т. I, М., 1972, с. 120-121.
  2. J. Needham. Science and Civilization in China. V.2. Cambr., 1956, p. 59.
  3. А.С. Мартынов. "Искренность" мудреца, благородного мужа и императора. - Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984, с. 44.
  4. Там же, с. 42.

Е.П.Островская, В.И.Рудой

#### О КОНКРЕТИЗАЦИИ ДИАЛЕКТИКО-МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ ПРИ ИСТОЛКОВАНИИ КЛАССИЧЕСКИХ БУДДИЙСКИХ ФИЛОСОФСКИХ ТЕКСТОВ

I. Дialeктико-материалистический подход к анализу буддийской философии предполагает осмысление этой философии как равноправной - наряду с другими - исторически-конкретной составляющей всемирного историко-философского процесса, без учета которой реконструкция последнего с неизбежностью оставалась бы односторонней и неполной. Именно в силу этого конкретизация диалектико-материалистической методологии применительно к историко-философским исследованиям классической буддийской мысли является давно назревшей и актуальной задачей.

2. Подступы к научно-обоснованному историко-философскому истолкованию и оценке культурно-исторического значения буддийской философии были разработаны в трудах основателей отечественной историко-философской школы в буддологии – Ф.И.Щербатского и О.О.Розенберга. Им удалось в значительной степени преодолеть не только европоцентристскую ориентацию в методологии, но и создать основные критерии жанровой квалификации буддийских философских текстов. Теоретики отечественной буддологической школы отчетливо сознавали известную ограниченность европейского философского терминологического аппарата для описания систем буддийской философской мысли.

Современный традиционализм исповедует – в противовес европоцентризму – другую крайность. Этот подход к исследованию буддизма как религиозно-философской системы характеризуется, во-первых, гипостазированием религиозно-доктринальной интенции, под эгидой которой возникали собственно философские концепции, и отрицанием того факта, что философский дискурс, хотя и возникает в русле религиозного мировоззрения, с необходимостью обретает относительную автономность и становится самостоятельной формой общественного сознания. Во-вторых, традиционалисты в своих историко-философских изысканиях игнорируют, по сути дела, историзм как таковой, внефлексивно отождествляя ранние стадии функционирования буддийских философских школ на основе более поздних, что связано с явной гипертрофией в сознании исследователей авторитета традиции.

3. В современной буддологической литературе, как отечественной, так и зарубежной, имеющей непосредственное отношение к анализу философских источников, пока еще не прослеживается отчетливой грани между исследованием источниковедческим и собственно историко-философским.

Источниковедческое исследование предполагает выявление совокупности доступных исторических реликтов, которые могут быть рассмотрены в качестве базы историко-философского истолкования. На этом этапе реализуются специальные процедуры источниковедения, однако эти процедуры не входят в круг проблем, связанных с историко-философским истолкованием как таковым. Смысл процедур историко-философского истолкования – в отличие от источниковедения – сводится к интерпретации терминологического аппарата, имеющего место в тексте, реконструкции синхронной версии системы на основе данного текста и объяснению первоисточника с позиций современного материалистического научного знания.

Процесс историко-философского истолкования завершается пониманием данного текста как результата действия определенных зако-

номерностей, которым подчиняется развитие философской мысли. Однако сами эти закономерности также должны быть установлены в процессе историко-философского исследования.

4. Проблемы историко-философского исследования буддизма как религиозно-философской системы нераздельным образом связаны с вопросами истолкования абхидхармических текстов, созданных в рамках этой системы и типологически соответствующих философским трактатам, зафиксированным в духовной культуре стран средиземноморского ареала. Трудность разработки конкретной методологии изучения абхидхармических текстов обусловлена тем обстоятельством, что тип философствования, возникший в странах буддийского ареала, генетически не связан с европейским.

Системы (школы) классической буддийской философии – 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.

Для буддизма как религиозно-философской системы и, в частности, для Вайбхашики нами предложена модель, учитывающая принципиальный структурно-генетический и функциональный полиморфизм объекта. При этом весьма существенно иметь в виду, что единство буддийского мировоззрения, обусловленное единством религиозной доктрины и, соответственно, религиозной прагматики, подкреплялось психотехнической практикой и философским дискурсом, который, однако, не может быть сведен к простому обслуживанию религиозной идеологии. Эта последняя выступала лишь конкретно-исторической формой, в рамках которой ставились и решались собственно философские задачи относительно автономного характера.

5. Модель структурного полиморфизма включает три уровня, представленные в тексте с разной степенью полноты. Религиозно-доктринальный уровень, характеризующий принадлежность данного текста именно буддийскому мировоззрению, задан в тексте набором идеологем, определяющих его прагматику. Однако поскольку буддизм как религиозно-философская система непосредственно включает аспект "духовного делания", т.е. индивидуальную работу по трансформации сознания, настоящая модель учитывает это обстоятельство путем введения второго – психотехнического – уровня. Этот уровень в тексте вводится как система соотнесения конкретного метапсихологического понятийного аппарата, предполагающего эмпирическую референцию. Непосредственное извлечение этих эмпирических референтов представля-



ется нам задачей научно-психологической по преимуществу. Но разрешению этой задачи должно быть с необходимостью предпослано историко-философское истолкование этого аспекта системы.

Третий - логико-дискурсивный - уровень присутствует в тексте с максимальной степенью полноты. Он представлен системой ключевых слов (технических терминов) и логико-семантических переменных. Интерпретация предметной области значений этого набора может быть осуществлена достаточно строго путем применения методики синхронных сопоставлений и диахронических экстраполяций. Эта методика основана на принципах системно-генетического подхода, для которого характерен отказ от конфессионального признака деления, поскольку буддизм не представлял замкнутой идеологической системы, а его идеи и философская проблематика могут быть поняты только в неразрывной связи с тем идеологическим фоном, на котором они сформировались.

И. Е. Петросян

#### К ВОПРОСУ О БОЕСПОСОБНОСТИ ТУРЕЦКОЙ АРМИИ В КОНЦЕ XVI В.

Говоря о периоде наивысшего политического могущества Османской империи, который приходится на время правления турецкого султана Сулеймана I (1520-1566), историки обычно имеют в виду исключительную военную мощь османского государства, делавшую возможными многочисленные территориальные завоевания этого султана. В период его правления созданная предыдущими турецкими правителями военная организация, включавшая в себя феодальную конницу, пехотное войско янычар, сильную артиллерию, конные части придворного войска на жалованье и различные вспомогательные подразделения, эффективно справлялась с достижением наступательных военных целей завоевательной политики султана. По-видимому, можно говорить о том, что еще в середине XVI в. административная система и социально-экономическая структура Османской империи соответствовали высокому уровню военной организации и могли обеспечивать ее нормальное функционирование.

При первых преемниках Сулеймана положение стало заметно меняться, что связано как с рядом внутривнутриполитических изменений в самом османском государстве, так и с внешнеполитическими причинами. В конце XVI в., казалось, была поколеблена военная мощь Османской империи, приостановлена ее экспансия. Завоевания Сулеймана обозначали собой пределы территориального продвижения турок

как на Западе, так и на Востоке, где им была противопоставлена растущая государственная и военная мощь австрийской империи Габсбургов и сефевидского Ирана. Последними крупными военными успехами турок были завоевания Кипра, Йемена, Адена, однако уже в этот период им пришлось пережить шок сокрушительного поражения при Лепанто, где в 1571 г. итало-испанской эскадрой был полностью уничтожен турецкий флот.

Серьезный удар по военному могуществу Османской империи был нанесен турецко-иранской войной 1578-1590 гг., потребовавшей колоссальных финансовых затрат и принесшей значительные потери в живой силе. Эта изнурительная военная кампания, длившаяся 12 лет, против открытия которой решительно возражал самый известный из великих везиров османского государства Мехмед Соколлу,<sup>1</sup> оказала деморализующее воздействие на турецкую армию. Заметное снижение дисциплинированности и боевого духа армии особенно наглядно продемонстрировала начавшаяся в 1593 г. австро-турецкая война, что выразилось прежде всего в невиданных до того масштабах уклонения турецких воинов от военной службы, воинской недисциплинированности, дезертирстве.

Уклонение от военной службы само по себе не было новым явлением в османской практике. Однако оно никогда не носило массового характера. После турецко-персидской войны 1578-1590 гг. правительство уже было вынуждено обратить особое внимание на состояние воинской дисциплины. В изданном летом 1593 г. султанском указе о походе в Венгрию воинам строжайше запрещалось уклоняться от военной службы под какими бы то ни было предлогами. Ослушавшимся указ за грозили лишением дирликов, т.е. тимаров, зеаметов или жалованья.<sup>2</sup>

Не желавшие отправляться на войну имели между тем законные возможности для освобождения от похода. Первая из них - это объявление себя больным.<sup>3</sup> В первую очередь ею могли пользоваться те, кто постоянно жил в провинции, вдали от столичных властей. Автор турецкого трактата о янычарском корпусе начала XVII в. сообщает, что многие янычары, расквартированные в провинции, получали у областных кадиев свидетельства о болезни за подписью местных нотаблей (аянов) и получали тем самым возможность не участвовать в походе.<sup>4</sup> Большое число янычар в рассматриваемый период стремилось быть записанным в те разряды янычарского корпуса, для которых не предусматривалось непосредственного участия в походах. Тот же автор сообщает, что "зеленые юнцы" за взятку попадают в списки ветеранов (отураков) и спокойно занимаются ремеслом, получая жало-

ванье, но не принимая участия в боевых действиях.<sup>5</sup>

Столь же активным уже во время турецко-персидской войны 1578-1590 гг. было стремление освободиться от своих военных обязанностей и у турецких тимариотов, так что правительство было вынуждено, например, издавать специальное распоряжение о недопустимости и незаконности "отказа от дирликов во время войны".<sup>6</sup>

Известно также, что в конце XVI в. уже была распространена практика освобождения от похода за выкуп. В декабре 1594 г., т.е. вскоре после начавшейся войны турок с австрийцами, в государственной казне скопилось <sup>7</sup> млн. 250 тысяч акче, являвшихся выкупами за неучастие в походе.<sup>7</sup> Сумма эта к концу войны росла, так как выкупы поступали в течение всей кампании по мере того, как к походу привлекались новые воинские контингенты.

Разумеется, существовали и просто обманные способы уклонения от похода, к которым прибегали, к примеру, янычары. Об этом пишет автор упоминавшегося уже сочинения о янычарском корпусе.<sup>8</sup> Они вызывают особое неудовольствие у этого турецкого автора, так как лишают, по его мнению, казну законного дохода.<sup>9</sup>

Во время военных кампаний конца XVI в. турецкое войско недосчитывало тысяч своих воинов, призванных на поле битвы. Так, Мустафа Селяники сообщает, что из 5 тысяч янычар, которые должны были принять участие в сражении с соединенным войском Трансильвании и Венгрии, пришедшим на помощь восставшей против турецкого господства Валахии, в сентябре 1595 г. на поле боя явилось менее тысячи янычар.<sup>10</sup> А из 15 тысяч янычар, призванных в летнюю кампанию 1597 г., на месте военных действий оказалось только 3 тысячи.<sup>11</sup> И это несмотря на то, что в конце июня 1597 г. были изданы строжайшие указы султана об обязательном выступлении в поход всех призванных. Ослушавшимся грозили смертной казнью.<sup>12</sup>

Вместе с тем многие турецкие воины, даже явившись на театр военных действий, находили способы освободиться от военной службы. Военачальники-бейлербеи, например, отпускали домой тимариотов и займов, взимая с них по 5 алтунов с каждой тысячи дохода их тимаров и зеаметов.<sup>13</sup> Многие воины, как из придворного, так и из феодального войска сипахи, самовольно покидали армию, что особенно ярко проявилось во время той же турецко-австрийской войны 1593-1606 гг. В этот период дезертирство получило столь широкое распространение, что в правительственном указе, изданном в июле 1595 г. о защите крепости Эстергом, специально упоминалось о недопустимости бегства воинов с места военных действий.<sup>14</sup> Особо большое число дезертиров из числа тимариотов и займов обнаружила

проверка 1596 г., произведенная во время осенней военной кампании 1596 г., в которой принял участие сам султан.<sup>15</sup>

Таким образом в конце XVI в. османское правительство располагало далеко не той сильной своей дисциплиной и организованностью армией, какую еще в середине XVI в. имел в своих руках турецкий султан Сулейман I. Особенно ошутимо на эффективности турецкого войска сказалось уклонение от военной службы янычар. Известно, что в армиях Европы именно в этот период значительное внимание уделялось организации сильной пехоты. Одновременно в последней четверти XVI в. заметно активизировались военные действия Габсбургов, цель которых состояла в отвоевании захваченных турками территорий. Коренным образом менялся при этом основной вид стратегических действий турок - от наступления они вынуждены были переходить к обороне. Кроме того, учитывая широко развернувшуюся деятельность Габсбургов по укреплению старых и возведению новых крепостей в пограничных с турками областях, следует отметить, что в рассматриваемый нами период все большее значение на европейском театре военных действий приобретала борьба за крепости, постепенно заменявшая собой прежние грандиозные сражения враждующих армий на открытой местности. В этих условиях любая дезорганизация в войске турок, особенно в янычарской пехоте, не могла не сказаться на их военных успехах. Турецко-австрийская кампания 1593-1606 гг. явилась первой военной экспедицией, в которой турки столь многократно проигрывали сражения своему противнику. Во время этой войны едва не попал в плен осенью 1596 г. султан Мехмед III (1595-1603).

Трудности с комплектованием войска, уменьшение его реальной численности, утрата его былой организованности порождались целым рядом социально-экономических факторов, характерных для развития османского государства во второй половине XVI в. Рассмотрение их не входило в задачу настоящего научного сообщения. Важно подчеркнуть лишь, что последние две войны турок в конце XVI в. продемонстрировали уменьшившуюся боеспособность турецкой армии, которая была в значительной степени связана с массовым уклонением турецких воинов от своих военных обязанностей.

- 
1. İ.H.Uzuncarsılı. Osmanlı tarihi. Cilt 3. Bölüm I. Ankara, 1951, s. 52.
  2. Мустафа Селяники. Тарих. Рукопись из коллекции ЛО ИВ АН СССР. Шифр С 565, л. 150а.
  3. Das Aşafname des Lutfi Pascha nach den Handschriften zu Wien, Dresden und Konstantinopel zum ersten Male herausgegeben und

ins Deutsche übertragen von Dr. Rudolf Tschudi. - "Türkische Bibliothek". B. 12. Berlin, 1920, S. 31.

4. Мөбде-и канун-и йеничери оджагы тарихи. Рукопись из коллекции ИО ИВ АН СССР. Шифр А 249, л. 576, 62а.
5. Там же, л. 54а, 65а.
6. M.Akdağ. Celâli isyanları (1550-1603). Ankara, 1963, s. 133.
7. Мустафа Селяники. Тарих, л. 192а.
8. Мөбде-и канун-и ..., л. 576-58а.
9. Там же, л. 576.
10. Мустафа Селяники. Тарих, л. 234а.
11. Там же, л. 326а.
12. Там же, л. 316а.
13. Там же, л. 254б.
14. Там же, л. 229а.
15. M.Akdağ. Celâli isyanları, s. 188.

А.Р.Петросян

#### О ТЕРМИНЕ ЗУХД

Термин зухд - одно из главных понятий мусульманского "благочестия" - имеет в различных контекстах (традиционалистско-суннитском, суфийском, бытовом) разное содержание. Наиболее разработано это понятие в суфизме, техническим термином которого, обозначающим необходимый этап мистического пути оно является. Большое значение придается зухду и ханбалитами, представляющими наиболее яркое традиционалистское направление суннизма.<sup>1</sup>

Термин зухд (от араб. глагола захада "воздерживаться", "отказываться") означает "воздержание", "отречение", а образованное от того же корня причастие захид (мн.ч. зухад, захидуна) - "воздерживающийся", "отказывающийся" (Коран 21:20). На русский язык зухд часто переводится как аскетизм, а захид соответственно как аскет.

В советском исламоведении понятие зухд не получило отдельного освещения. Е.Э.Бертельс и И.П.Петрушевский, опираясь на исследования западных исламоведов, в своих общих работах лишь упоминали раннее аскетическое движение как среду, из которой развился суфизм, отмечая крайнюю скупупленость (вара') ранних аскетов в различении дозволенного (ал-халаал) и запретного (ал-харам).<sup>2</sup>

Большинство западных исламоведов (Л.Массиньон, Р.Никольсон,

М.Смит, П.Нвийа и др.) в своих работах рассматривали зухд, главным образом, в связи с исследованием взглядов и терминологии отдельных суфийских авторов и внесли большой вклад в его изучение.

Термин захид употреблялся задолго до появления эпитета суфи, вероятно, заменив во второй половине I в.х. бытовавший до этого термин нуссак (ед.ч. настик), которым называли верующих, особо выделявшихся своим благочестием и тщательным воздержанием от всего сомнительного. Зухд оформился в развитую аскетическую дисциплину в среде таких деятелей раннего ислама как ал-Хасан ал-Басри (ум. 728), Ибн Сири (ум. 728), Малик б. Динар (ум. 748), Суфьян ас-Саури (ум. 775), Ибрахим б. Адхам (ум. 777-8) и др., ставших главными авторитетами в зухде для последующих поколений.

Ханбалиты, основной задачей которых было сохранение целостности мусульманской общины и ее невредимости от предосудительных новшеств (бида<sup>6</sup>), под зухдом подразумевали подавление своих страстей и воздержание от мирских благ. При этом ханбалитская традиция основывалась на примере последователей первоначального ислама (ас-салаф) и во многом на личном примере основателя-эпонима мазхаба Ахмада б. Ханбала (ум. 855). Характерна история, рассказанная Исахаком б. Хани: "Однажды рано утром я пришел к Ахмаду б. Ханбалу, чтобы отвлечь его от зухда и положил перед ним коврик и подушку. Он посмотрел на меня и сказал: Что это? - Это для того, чтобы ты сидел на них, - ответил я. Убери, - сказал Ахмад б. Ханбал, - зухд совершенствуется лишь зухдом!"<sup>3</sup> В дальнейшем ханбалиты, мазхаб которых стал господствующим во многих районах Халифата, часто трактовали зухд более умеренно. Так, Ибн ал-Джаузи (III6-1201), глава багдадских ханбалитов, в своем полемическом трактате "Талбис Иблис", осуждая крайности сурового воздержания современных ему аскетов и суфиев, писал: "Как же порицать то, что даровано Всевышним?.. Порицаемо только взятие чего-нибудь из недозволенного Им или приобретение чего-либо чрезмерно, не по потребности".<sup>4</sup> Ссылаясь на пример пророка Мухаммада и ранних мусульманских подвижников, Ибн ал-Джаузи с позиций современной ему медицины и здравого смысла доказывал вредность и ошибочность абсолютного воздержания, призывая не обращать внимания "на слова ал-Хариса ал-Мухасиб и Абу Талиба ал-Макки об уменьшении пищи и напряжении сил души в отказе от всего дозволенного ей, ибо следовать Законодателю и его сподвижникам - самое достойное".<sup>5</sup>

Концепции зухд, разработанной суфиями, присущи два уровня - экзотерический и эзотерический, что, вероятно, вызвано конечной целью мистика - гносисом, воссоединением со своим Творцом. На эк-

зотерическом уровне речь идет о том, в какой мере и от чего должен воздерживаться практикующий зухд. Это определяется отношением к одному из важнейших понятий в исламе - ад-дунья - "бренному" или "дольнему" миру, который противопоставляется ал-ахира - "потустороннему" или "сверхчувственному" миру. Большинство суфиев относились к "бренному" миру крайне отрицательно, призывая к воздержанию от всего, что может отвлечь от Бога. Эту позицию можно проиллюстрировать высказыванием некоего безымянного суфия, цитируемого ал-Макки: "Увидел я мир (ад-дунья) в образе трупа, а дьявола в образе собаки, сидящей на нем, и Глашатай (мунади) взывает сверху: ты один из Моих псов, а этот труп - одно из Моих творений. Ты взял его от Меня в свою долю, и кто постарается взять у тебя что-нибудь из нее - в твоей власти".<sup>6</sup> Отсюда закономерный вывод, сформулированный еще Фудайлом б. 'Ийадом (ум. 803): "Аллах собрал все зло в одном доме, сделав ключом от него любовь к миру, и собрал в одном доме все добро, сделав ключом от него отречение от мира".<sup>7</sup> Нужно, однако, отметить, что были суфии, настроенные не столь категорично. Ал-Кушайри приводит мнение суфия, не считавшего сверхобязательное воздержание нужным для всех и рассматривавшего зухд как воздержание от запретного, ибо законность дозволенного установлена Богом. Если Бог облагодетельствовал своего раба дозволенным имуществом и раб посвящает себя Господу, вознося благодарности и считая себя Его казначеем, то отказывающийся от имущества не имеет никакого превосходства над тем, кто обладает им.<sup>8</sup>

Чрезмерная занятость аскетизмом, становясь самоцелью, часто могла вести к опасности самомнения. Предупреждения об этом часто встречаются в суфийской "учебной" литературе.<sup>9</sup> Ал-Газали отмечал, что как любящий мир, так и ненавидящий его одинаково удалены от Господа, но у ненавидящего мир есть надежда быть приближенным, "ибо ненависть к миру - верный путь к Богу. Поэтому нельзя думать, что ненависть к миру является самоцелью. Но мир - преграда перед Всевышним, и достичь Его можно, лишь убрав преграду".<sup>10</sup> Это положение он подтверждал высказыванием Абу Сулаймана ад-Дарани: "Тот, кто отрекся от мира и ограничился этим, поспешил отдохнуть. Он должен быть занят потусторонним миром. Быть аскетом еще не значит идти к загробной жизни, подобно тому как убрать противника, мешающего совершить хадж, еще не значит совершить его".<sup>11</sup>

Довольно рано в суфийском понимании зухда выделяются мистические элементы. Уже ученик Ибрахима б. Адхама, Шакик ал-Балхи (ум. 810) различал "начало входа в зухд", когда в течение определенного периода времени (40 дней голодания) изживается привязан-

ность к миру и человек готовится к принятию духовных плодов этой "алхимии голода", от состояния, в котором "Бог изгонит из его сердца последние остатки мрака и заменит его светом, так что сердце станет сияющим светом, потому что свет отречения и голода будут царить в нем".<sup>12</sup> Ал-Мухасиб и описывал процесс очищения души от низменных желаний как последовательную смену трех типов души. Сначала суфий должен воздерживаться от своей "души, побуждающей ко злу" - ан-нафс аммара би-с-су' (ср. Коран 12:53), сублимируя ее силы таким образом, что эта низшая душа заменяется "порицающей душой" - ан-нафс ал-лаввама (ср. Коран 75:2); здесь выступает скрупулезная совесть, помогающая слуге на его пути к Господу. Она, в свою очередь, заменяется состоянием "успокоившейся души" - ан-нафс ал-мутма'инна (ср. Коран 89:27), когда душа подчинена воле своего Господа и действует в полном согласии с ней.<sup>13</sup>

После того как душа суфия освободится от мирских желаний, для него начинается новый этап в воздержании, который называется "воздержание в воздержании" - аз-зухд фи-з-зухд. Только когда захид воздерживается от своего воздержания, - говорит ал-Макки, - его зухд становится совершенным, и в этом его суть и сущность.<sup>14</sup> Воздерживая свое воздержание, мистик изживает и отбрасывает само желание воздерживаться. Теперь он продолжает свою духовную работу уже над уровнем, на котором воздерживаются от мирских благ ради чего-то высшего. Следовательно, он может безбоязненно обращать внимание на вещи в миру, так как более не искушается ими.

Состояние, которого достигает "воздерживающийся в воздержании", ал-Газали называл "удовлетворенностью Богом" (ал-истигна' би-л-лах), а человека, находящегося в этом состоянии - "удовлетворившимся" (ал-мустагни). Если бы все богатства мира находились в руках человека, который в этом состоянии, - пишет он, - это не могло бы испортить его. Эту мысль он иллюстрирует примером с Айшей, которая, получив сто тысяч дирхамов, раздала их в тот же день, и на упрек служанки, не могла ли она оставить хотя бы дирхам на еду, ответила: "Если бы ты напомнила мне, я б оставила".<sup>15</sup>

Наряду с традиционалистским и суфийским пониманиями, термины зухд и захид широко использовались в мусульманском мире, подразумевая просто благочестивую жизнь и благочестивого человека. Большинство средневековых мусульманских авторов прибавляли после своего имени эпитет захид. В этом значении он до сих пор имеет хождение в арабских странах.

---

I. L. Massignon. Zuhd. - EI, IV, 1341.



2. Е.Э.Бертельс. Суфизм и суфийская литература. Изб. соч., т. 3, М., 1965, 16-17; И.П.Петрушевский. Ислам в Иране в IX-XIV вв. Л., 1966, 313-317.
3. Абу-л-Хусайн б. Аби Йа ла. Табакат ал-ханабила. Каир, 1371/1952, т. I, 10.
4. Ибн ал-Джаузи. Талбис иблис. Бейрут, 1368/1950, 150; об оправдании богатства см. с. 176-185.
5. Там же, 152.
6. Ал-Макки, Абу Талиб. Кут ал-кулуб. Миср, 1306, 244.
7. Ал-Газали, Абу Хамид. Ихйа' улум ад-дин. Каир, 1302, IV, 216; Ал-Газали, Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. Пер. с араб., иссл. и коммент. В.В.Наумкина. М., 1980, 203.
8. Ал-Кушайри, Абу-л-Касим. Ар-Рисала ал-Кушайриййа. Каир, 1974, 365-366.
9. J. McHugo. Some Notes on the Concept of Zuhd in the Sufi Manual Literature of the 10th to 12th Centuries A.D. - Purvadesh, 1980, v. I, № 2, 106.
10. Ал-Газали. Ихйа', IV, 174; Ал-Газали. Воскрешение, 195.
11. Там же; Там же, 196.
12. P. Nwiya. Exégèse coranique et langage mystique. Beyrouth, 1970, 216-220.
13. M. Smith. An Early Mystic of Baghdad. L., 1935, 90-93.
14. Ал-Макки, Кут., 253.
15. Ал-Газали. Ихйа', IV, 173; Ал-Газали, Воскрешение, 193-194.

Т.К.Посова

## О СОДЕРЖАНИИ ПОНЯТИЯ "МОКША" В ВИШНУ-ПУРАНЕ

Одна из важнейших идеологем индуистской доктрины - мокша - связана с представлениями об идеале религиозного освобождения как конечной и высшей цели человеческого бытия.

Цель данной статьи - определить содержательное наполнение идеологемы мокша в тексте Вишну-пураны (ВП) и на конкретных примерах проанализировать ее основные трактовки.

Обращаясь к тексту памятника, сразу уточним, что в ВП мы не найдем ни терминологически точного обозначения мокши, ни ее развернутого определения. Только конкретные контексты позволяют заключить, что речь идет об индуистском идеале освобождения. Сам термин мокша встречается редко. Чаще в этом значении употребля-

ются слова мукти, вимукти, а также иные слова и словосочетания, представляющие собой смысловой эквивалент данного понятия.

В ВП мокша прежде всего толкуется как единение индивидуальной души, или дживатмана, с высшим божеством Вишну, представляющим собой теистическую интерпретацию изначальной высшей субстанции, или высшей мировой души – атмана.<sup>1</sup> (в зависимости от контекста Вишну называется Васудевой, Ачьютой, Брахмой). Такое единение имеет ряд оттенков:

1) мокша понимается как "вхождение в божество":

śrutvai-<sup>\*</sup>tat - dhruvam aśalaṁ sadai-<sup>\*</sup>ka-rūpāṁ  
tat-kuryād viśati hi eṇa vāsudevaṁ (ВП. П. I.2:47)<sup>2</sup>

"Зная его (Васудеву), как неизблемый, недвижимый, вечный, единый образ (мира), пусть поступит (праведник в соответствии с дхармой), ибо так он входит в Васудеву". (Ср. также ВП I. I.7:9I, П. I.4:3I и др.);

2) мокша толкуется как "достижение высшего божества":

tad-brahma-paramo-yogī-yato-nā-<sup>\*</sup>vartate-punaḥ (ВП. I.22:53)  
arūpārūpāyo-parama-keśīnakleśo-<sup>\*</sup>tinirmalaḥ

"Йогин, достигший Брахмы, не возвращается оттуда вновь (в мир сансары), в этом наивысшем (состоянии) он свободен от добра и зла, от страданий, сверхсовершенен". (Ср. также ВП I. I.9:39, П. I.5:49 и др.);

3) мокша понимается как "достижение состояния божества":

bhagavatya-<sup>\*</sup>sajya-<sup>\*</sup>khilāṁ-karmakalāraṁ-ajam-avikāraṁ  
amarāṇā-<sup>\*</sup>di-dharmaṁ -avāra-paraṁ-paraṇātā-acyuta-padaṁ (ВП. IV.3:2).

"Посвятив все свои дела высшему, он (Саубхари), достиг состояния Ачьюты, высшего (из состояний) высших (божеств), которое нерождено, неизменно и не подвержено закону смертей (и рождений)". (Ср. также ВП. III. 7:38, IV. I.5:28 и др.).

Как следует из приведенных выше примеров, в тексте памятника уже намечаются основы учения о различных стадиях мокши, зафиксированные в позднейшем вишнуизме, где мокша понимается не как единичный акт, а как процесс постепенного и все более полного отождествления индивидуальной души с высшим божеством Вишну: 1) нахождение в одном мире с богом (салокья), 2) близость к божеству (самипья), 3) уподобление образу божества, или вхождение в божество (сарупья), 4) обладание теми же божественными качествами, что и бог, или достижение равного с богом величия (сасришти, айшварья), 5) растворение в боге, с полным исчезновением индивидуального "я" в боге (сауджья).

Толкование религиозного освобождения как единения индивиду-

ального начала с высшим первоисточником бытия восходит к упанишад-дам. Согласно упанишадам при достижении мокши дживатман полностью идентифицируется с атманом (=брахманом), приобретая все характеристики, свойственные последнему, полностью исчезая в нем, "как реки, вливающиеся в море".<sup>3</sup> В тех случаях, когда атман отождествляется с высшим божеством, "хранителем мира во времени", "всеобщим властителем, скрытым во всех существах", как, например, в Шветашватара-упанишаде,<sup>4</sup> тогда и мокша толкуется как единение уже не с абстрактным первоначалом бытия, а с высшим божеством. Катха-упанишада этим божеством называет Вишну.<sup>5</sup> В ряде упанишад, как, например, в Брахмабhinду-упанишаде, где атман толкуется как четвертая стадия психического состояния, находящаяся за пределами сна (четыре состояния - бодрствование, дремота, глубокий сон, состояние за пределами сна), тогда и достижение мокши понимается как достижение этого состояния.<sup>6</sup>

Толкование мокши в тексте ВП как единения дживатмана с высшим божеством Вишну в целом смыкается с толкованием мокши в большинстве вишнуйских течений, где Вишну понимается как высший атман, объемлющий собой весь мир психических и физических феноменов. Дживатман считается частью (амша) или видом (пракара) высшего божества. Индивидуальная душа считается отличной от высшего божества, но неотделимой от него. Это не внешняя взаимосвязь, но внутреннее органическое единство.<sup>7</sup>

Вторым толкованием мокши в тексте ВП является отождествление ее со знанием высшей вечной мировой души, персонифицированной в образе Вишну-Васудевы:

jñānam-ca- buddhaṁ-vimalo- viśoko-niṣṣeṣa-sabdā-\*di-nirasta-  
saṅgaḥ  
ekaṁ-sadai-\*kaḥ- paramaṁ-pareṣaḥ-sa- vāsudevo-na-yato-  
\*nyad-asti

(ВП II. I2:44).

"Знание чистое, совершенное, свободное от страданий, лишённое всех различий, не связанное с источником первоэлементов, единое, вечное, высший властитель наивысшего - оно есть Васудева, и кроме него нет ничего". (Ср. также ВП I.22:45-52, П. I2:25 и др.)

Как следует из текста ВП подобное высшее знание не есть результат логического признания недуалистичности индивидуального "я" и высшего атмана, но это невербальное знание, знание-откровенье. Мокша не есть некое вновь приобретенное качество или результат какого-либо действия, но есть осознание человеком своей внутрен-

ней сущности. Это знание не есть путь к мокше, оно само по себе является мокшей. Толкование мокши как высшего знания в тексте ВП наиболее тесно сближается с аналогичным толкованием мокши в упанишадах, где оно является основным.<sup>8</sup>

Третьим толкованием мокши в тексте памятника является ее толкование как нирваны. Слово нирвана встречается в нескольких местах ВП, причем в таких контекстах, которые позволяют говорить о принципиальной сопоставимости в данных стихах понятий мокши и нирваны, как выражающих обобщенное представление о высшей цели бытия:

yathā- te-niścalamceto-mayi-bhakti-samanvitāṃ  
tathā- tvam- mat- prasādena-nirvāṇam-param-ārsyasi.

(ВП I.20:28)

"Раз твое сердце неизбежно в любви ко мне (зд. Вишну), то моею милостью ты обретешь высшую нирвану". (Ср. ВП I. 20: 34, Ш. 8:6, VI. 20-22).

В ряде случаев упоминания о нирване встречаются в тех главах ВП, которые носят на себе явные следы влияния ранних буддийских метафизических школ. Эти главы отличаются от основного корпуса ВП, который в целом характеризуется вишнуитской направленностью. Так, например, о нирване говорится в восемнадцатой главе третьей книги ВП, где излагается учение школы Йогачаров (ВП Ш. 18:1-16, ср. также П. 13).

Необходимо отметить, что толкование мокши как нирваны редко встречается в памятниках, принадлежащих к индуистской традиции, и, в частности, в упанишадах.<sup>9</sup> Оно более характерно для неортодоксальных течений, в особенности, для буддизма.

Таким образом в тексте ВП мы находим три толкования мокши. Первым и основным является толкование мокши как единения индивидуальной души дживатмана с высшим божеством Вишну, идентифицируемым с высшей мировой душой-атманом. Вторым по значению является толкование мокши как высшего знания, т.е. знания природы атмана, и, наконец, третьим, встречающимся лишь изредка, является толкование мокши как нирваны.

Все эти три толкования мокши принадлежат к различным течениям в индуизме и являются одним из главных отличительных признаков, позволяющим отнести памятник к определенному идеологическому направлению. Существенно отличаясь друг от друга, эти три толкования вместе с тем имеют общую основу – мокша неизменно понимается как единение индивидуального начала с высшим первоисточником бытия, как высшая цель человеческой деятельности.

- 
1. S. Dasgupta. A History of Indian Philosophy. Cambridge Univ. Press, 1927, vol. 1, p. 58-61.
  2. Vignu-purāna. Bombay, 1927. Первой римской цифрой обозначаются книги, первой арабской - главы, второй арабской - стихи.
  3. Mundaka upanishad. Publ. et trad. par J. Maury. Paris, III.2:8-9. Римской цифрой обозначаются части упанишад, первой арабской - главы, второй арабской - стихи.
  4. Śvetaśvātara upanishad. Publ. et. trad. par A. Silburn. Paris, 1948, (Les upanishad, texte et traduction sous la direction de L. Renou, VII).
  5. Katha upanishad. Publ. et trad. par L. Renou, Paris, 1943 (Les upanishad...), I.3,9.
  6. Brahmabindūpaniṣad. Publ. et trad. par B. Tibuni. Paris, 1952, (Les upanishad ... XII), II.
  7. T. M. P. Mahadevan. Invitation to Indian Philosophy. New Delhi, 1974, p. 126-136.
  8. См., например, Taittirīya upanishad. Publ. et trad. par Em. Le-simle. Paris, 1948, (Les upanishad ... IX), I.2; Katha up. ..., I; 3:7-8. Śvetaśvātara up. ..., I, и др.
  9. См. G. A. Jacob. A Concordance to the Principal Upanishads and Bhagavadgita. Bombay, 1891, p. 501.

Т. А. Пострелова

### ПАНЬ ТЯНЬШОУ (1897-1984)

К числу крупнейших китайских художников XX века относится Пань Тяньшоу - теоретик, реформатор в области изобразительного искусства, приверженец нового живописного метода, получившего название "гохуа". Более сорока лет, которые в жизни художника были посвящены творчеству, Пань Тяньшоу средствами живописи, и в учебном процессе, в своих искусствоведческих исследованиях стремился к внедрению нового содержания в изобразительном искусстве, искал и находил новые средства художественного выражения.

Пань Тяньшоу родился в Чжэцзяне 14 марта 1897 года. Юношей он приехал в Шанхай, куда влекло его желание найти применение своим художественным способностям. У Чаншо - известный живописец в Шанхае того времени - обратил внимание на одаренного юношу, привлек его к работе в свое творческое объединение, "ставил" ему руку, учил классическим методам работы кистью, тушью, красками.

Молодой художник начал изучать отечественную литературу, в первую очередь поэзию, и был верен этому на протяжении всей своей жизни, что было само по себе традиционным, но в то же время отражало и духовный мир и интересы человека. Много сил отдавал знакомству и овладению различными стилями каллиграфии. Осваивал технику резьбы по дереву и камню, создавая печати.

Пань Тяньшоу был преданным учеником своих наставников, и поэтому, следуя старой школе, изучая каноны и практику, стремился не быть слепым подражателем, а привносил свое понимание места искусства в обществе, и продолжал поиски, начатые прогрессивными художниками-реалистами XIX века в области содержания и формы, утверждая новые принципы в искусстве.

Взаимоотношения с искусством прошлых веков составляют не только характерную, но одну из центральных линий творчества художника. Древние писали и говорили о законах построения композиции, о колорите, о рисунке. Пань Тяньшоу учился на их работах, но для него не было основным в творчестве копирование или подражание. В работах мастера обязательно присутствует лишь опыт поколений, который либо выразительно подчеркнут, либо чувствуется в подтексте живописного произведения, но перед глазами зрителя предстает лицо современного художника, мастера XX века, с присущей ему творческой манерой. Все элементы живописных и графических композиций увидены художником глазами нового человека, переданы в новом свете. Такой примечательный перекресток современного и классического и есть особенность творчества Пань Тяньшоу, которая начала формироваться с первых же месяцев приезда в Шанхай.

Китайские искусствоведы, высоко оценивая творчество Пань Тяньшоу, пишут, что он обладал собственным лицом, своеобразным стилем, "сильным умом" в искусстве.<sup>1</sup>

В 1914 году Пань Тяньшоу начинает делать первые шаги и как преподаватель - работает на факультете живописи "гохуа" при Шанхайской Академии изящных искусств, воспитывая учеников в мысли о необходимости создания живого народного реалистического искусства.

Пань Тяньшоу был инициатором и создания общества "Байше" по изучению "гохуа".

В 1926 году Пань Тяньшоу ставится ректором Школы изящных искусств и руководит учебным заведением по 1937 год. Он создает новые учебные программы, работает по ним, воспитывает молодежь в духе любви к родине, что было очень актуально в тяжелые, суровые годы реакции и японской оккупации.

В дальнейшем Пань Тяньшоу преподавал в художественных инсти-

тудах Ханчжоу и Пекина.

Художник стремился к широкой пропаганде своего искусства. Он был неизменным участником выставок, его работы экспонировались и на Первой Всекитайской выставке национальной живописи, которая была открыта в Шанхае в 1929 году.

В своих произведениях Пань Тяньшоу уделял большое внимание композиции ("Сосны и орел"), мазку то кистью, то пальцем, штриху, росчерку, рисунку ("Горы после дождя"), колориту (например, сочетанию красного и черного, контрасту белого и черного на свитке "Восемь святых гор весной"), форме и месту печати, смыслу стихотворного текста и форме его написания на живописном поле, подписи, обработке бумаги.

Живописец выбирал сюжеты, позволявшие подчеркнуть мощь, красоту, необратимое поступательное движение природы ("Весенние краски", "Снег", "Древние сосны у скалы", "Сколько красоты на реке" и др.).

Пань Тяньшоу оставил сотни работ, которые свидетельствуют, что он был живописцем с широким жанровым диапазоном. В его наследии много пейзажей.

На протяжении веков, начиная с УП-УШ веков, многие китайские художники, создавая пейзажные произведения, в аллегорической форме откликались на важнейшие общественные события, такие как войны, вражеские нашествия, захват страны или ее части чжурчженями, монголами, маньчжурами, японскими оккупантами. Свитки и альбомные листы с пейзажной живописью в таких случаях передавали не космогонические представления, не религиозные чувства и не философские концепции их авторов, они отражали общественно-политические явления, становились своего рода "светскими рупорами" в живописи, что неоднократно отмечал автор данной статьи в своей монографии и других работах. Пейзажи родных мест, различные ландшафты, поэтически переданный в жанре пейзажа философский взгляд на окружающий мир оставил нам в наследство Пань Тяньшоу.

Новая поросль на сломленной пальме, приход ясного утра после темной ночи, признаки наступающей весны на его свитках в символической форме выражали состояние природы, изменения в ней, неотвратимость перемен, перемен к лучшему после тяжелого сна, после глубокого оцепенения природных сил зимой, после ночи под холодным лунным небом. Как утверждение неотвратимости перемен к лучшему воспринимались зрителями эти символические детали на произведениях Пань Тяньшоу в 30-40-е годы, годы японской оккупации и реакции в Китае.

Много живописных произведений в жанре "цветы и птицы", а также произведений, посвященных образу человека, его жизни, общественным событиям, истории государства. На последнем этапе своего творческого пути художник создает произведения, в которых присутствуют элементы пейзажа и натюрморта.

Одной из основных особенностей его творчества было и то, что он настойчиво совершенствовал собственную живописную манеру, выражая прогрессивные тенденции реформаторов и первооткрывателей нового метода "гохуа", стоявших у истоков "эпохи реализма".

В 1958 году Пань Тяньшоу избирается почетным членом Академии художеств СССР.

Знакомство с работами Пань Тяньшоу, с его педагогической и общественной деятельностью показывает значение его творческого вклада в историю китайской живописи. Его деятельность способствовала осуществлению теоретических принципов "гохуа" и ее дальнейшему развитию, становлению мастерства многих интересно и активно работающих живописцев.

Поэтичность и живописность, гуманизм и демократичность, новый герой – герой XX века, человек труда, – вот характерные особенности творчества Пань Тяньшоу, тот сплав классики и современности, который присущ этому выдающемуся художнику Китая нашего столетия.

---

I. У Фэйчжи. Картины Пань Тяньшоу (Пань Тяньшоу хуа цзи). Пекин, 1962.

В.М.Рыбаков

#### ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОУЯН СЮ ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ

Духовная травма, которую нанес сунским мыслителям крах танской империи, в рациональной сфере остро ставила вопрос: а что, собственно, происходит с государствами? Какие факторы обуславливают судьбы династий? Это была насущнейшая научная проблема того времени.

Одну из попыток разобраться в ней предпринял замечательный сунский ученый и литератор Оуян Сю (1007–1072). Каждая из десяти цзюаней "Основных записей" "Новой истории Тан" (1060), написанных Оуян Сю, завершается "итоговой оценкой" – "цзань". Взятые вместе, цзюани являют собой концентрат воззрений Оуян Сю на историю Тан и, в значительной степени, на историю вообще.



Чистая теория проста. Мир устроен так, что породившее людей Небо вверяет часть своих функций – детальную заботу о людях – одному, самому достойному, из них. Процесс нисхождения Небесного Мандата в мир людей является непрерывным и равномерным, постоянным. Встречный процесс накопления Силы Дэ, безусловно, прерывен, но для того, чтобы запустить процесс слияния Мандата и Дэ, обуславливающий передачу человеку небесных полномочий, уровень Дэ должен достигнуть тоже определенной величины; он может быть и больше, но существенно то, что он не может быть меньше.<sup>1</sup> Процесс взаимодействия этих двух сущностей выглядит как процесс взаимодействия двух констант. Однако в результате возникала переменная: династии различной степени устроения и различной длительности. Очевидно, в процесс вторгался какой-то третий, переменный, фактор.

Для Оуян Сю не подлежало сомнению, что этот третий фактор локализован там же, где и второй, и ни в коем случае не может быть внешним по отношению к источнику мироустроения. "Хотя всякий раз это (процветание, беспорядки и т.д. – В.Р.) происходило в связи с обстоятельствами, ... имевшие Дэ возвышались, не имевшие – пресекались".<sup>2</sup> Из этой фразы следует, во-первых, что внешний мир рассматривался лишь как пассивный фон, в зависимости от своего состояния более или менее поддающийся упорядочивающему влиянию центра, и, во-вторых, что сам по себе он, как бы неблагоприятно ни складывалась в нем обстановка, не в состоянии был воздействовать на династию фатально; в принципе любая внешняя беда парировалась соответствующей дозой Дэ внутри (с этой точки зрения, вероятно, термин "ю дэ" следует понимать не просто как "наличие Дэ", а как наличие именно той дозы Дэ, которая в данный момент необходима, не как характеристику статического состояния, а как констатацию существующего в данный момент перевеса центра в динамическом взаимодействии). Следовательно, в косвенной форме уже с самого начала намечено понятие переменного фактора: это колебание уровня Дэ между неким минимумом, обеспечивающим слияние с Мандатом, и неким максимумом, обеспечивающим успешную деятельность при любых мыслимых катастрофах.

Следовательно, судьба династии определяется личными свойствами династов. Поскольку очевидным и традиционным для китайской историографии было деление династов на основателей и продолжателей, постольку и воздействие расценивается на воздействие основателей и воздействие продолжателей.

Основателям посвящена первая цзань. В ней сопоставляются исторические модели: Ся, Шан и Чжоу. Воцарение каждой из этих ди-

настей официальная доктрина рассматривала как идеальный вариант подобного акта. Для концепции Оуян Сю было чрезвычайно важно, с одной стороны, что правильное начало создает максимально благоприятные предпосылки для благополучного продолжения, а, с другой, что даже внутри группы идеальных вариантов существуют определенные различия.

Идеалом из идеалов всегда считалось Чжоуское государство. Оуян Сю пишет: "Рассуждавшие об этом указывали на то, что род Чжоу, начиная с Хоу-цзи и до Вэнь-вана и У-вана накапливал заслуги и человеколюбие. Это шло издавна, поэтому по числу поколений династия Чжоу была чрезвычайно длинной".<sup>3</sup> Мысль понятна и вполне традиционна. Заслуги (гун) и человеколюбие (жэнь) могут пониматься как следствия срабатывания Дэ в двух наиболее важных сферах: практической политики и практической идеологии. Стабильность срабатывания до воцарения свидетельствует о том, что всплеск Дэ в основателе - тот всплеск, который обеспечил ему получение Мандата - не случаен, и в известной мере гарантирует ту же стабильность и в дальнейшем. Однако из трех идеальных династий предварительное накопление демонстрирует лишь Чжоу. "Члены рода Ся в промежутке до Гуня и члены рода Шан в промежутке от Се вплоть до Чэн-тана жили столь тихо, что о них никто не слышал. Да и династия Хань тоже возникла от волостного начальника, окруженного беглыми от трудовой повинности. Таковы их возвышения, которые обеспечили им всем владение Поднебесной на несколько сот лет. Говоря из этого, разве можно понять Небесный Мандат?"<sup>4</sup>

Другими словами, предварительное накопление мало что объясняет. Оно является, конечно, прекрасным вариантом, но совершенно исключительным. Да, в сущности, и не очень нужным, поскольку, как показывает практика, различные воцарения обеспечили всем династиям сопоставимые судьбы. В этом смысле и Тан далека от идеала. "Жившие во время Северной Чжоу и Суй поколения рода Тан хотя и были знатными, однако постепенности накопления заслуг, о которой мы говорим, не было".<sup>5</sup> Все говорит за то, что Оуян Сю выдвигает концепцию, несколько отличную от "рассуждавших об этом" до него. Он ориентирует анализ не на исключительный вариант Чжоу, а на сопоставимые с современной ему Сун династии, воцарение которых вполне обеспечивало им достаточно мощный начальный импульс, но свойства которых не гарантировали одинаковой одаренности продолжателей.

Дисперсия способностей преемников для Оуян Сю является проблемой, по крайней мере, не менее важной, чем проблема начала.

Возможны только три варианта поведения династов: желательный (несмотря на расходование запас Дэ увеличивается), допустимый (запас поддерживается на одном уровне) и фатальный (запас расходуется и не пополняется). Статистическую оценку правителей разных типов Оуян Сю проводит во второй цзани. Для Ся он выделяет как продолжателя, продлившего жизнь династии, одного лишь Шао Кана. Для Шан - Тай-цзя, Тай-у и У-дина. Для Чжоу - Чэн-вана, Кан-вана и И-вана. Для Тан от также выделяет лишь трех правителей, причем у двух из них (Сюань-цзуна и Сянь-цзуна) завершение было неудачным, а Тай-цзун, при всех своих исключительных способностях, в некоторых отношениях вел себя, как ведут "средние таланты и посредственные владыки".<sup>6</sup> Из этого следует, что, как бы ни было мощно позитивное воздействие продолжателя-накопителя, статистически определяющим является средний тип правителя, и в конечном счете именно от действий каждого из совокупности средних владык в наибольшей степени зависит династийная судьба. Перспективы династии обусловлены тем, насколько удастся организовать поведение средних государей так, чтобы баланс их накопления был не отрицательным, а хотя бы нулевым. На танском материале Оуян Сю, прежде всего, выделяет три типа действий правителя, которые, вне зависимости от его личных качеств, приводят его к провалу. Это слепая любовь,<sup>7</sup> заблуждение-пристрастие, в первую очередь - в подборе кадров, оценке мнений и выборе целей,<sup>8</sup> неправильность восшествия на престол (возведение евнухами).<sup>9</sup>

Существует, кроме того, особенность работы исторического механизма, явно повышающая персональную ответственность каждого династа за судьбу династии. Параллельно процессу накопления Дэ в мире людей происходит накопление бед и хаоса, понимаемое как целиком зависимый от первого процесс. Поднебесная имеет тенденцию к потере структуры, и лишь упорядочивающее влияние центра препятствует ей. Едва лишь оно ослабевает, автоматически возрастает степень дезорганизации. С каждым таким возрастанием сопротивление организующего влияния и дезорганизующей тенденции оказывается во все более невыгодном для центра положении. Оуян Сю пишет: "Издревле отнюдь не все правители гибнувших государств были глупыми, заурядными, жестокими и невыносимыми. Беда и хаос постепенно накапливались, а общее положение уже изменилось к худшему. ... Поэтому, хотя имелись и мудрые, и смелые, возможности действовать не было".<sup>10</sup>

Следовательно, третий, динамический фактор определяется как две характеристики одного и того же процесса - поведения индиви-

дуальных монархов. Применительно к монарху как таковому он понимается как индивидуальный баланс накопления-траты. Применительно к взаимоотношениям монарха с внешним миром - как индивидуальный баланс организующего влияния и дезорганизующей тенденции. Историческая концепция Оуян Сю носит явно морализаторский характер. Вполне объясняя с точки зрения современных ему философских доктрин эмпирический материал и, следовательно, являясь теорией в самом строгом смысле этого слова, она делает упор на личных качествах и поведении монархов-продолжателей, неявно объявляя другие факторы (предварительное накопление, начальный импульс) менее существенными. Очевидно, именно к продолжателям, получившим Мандат по наследству, следует отнести первую фразу первой цзани: "С древности не становился истинным государем тот из получивших Небесный Мандат правителей, кто не имел [нужной дозы] Дэ".<sup>II</sup>

- 
- I. А.С.Мартынов. Статус Тибета, в ХVII-ХVIII веках. М., 1978, с. 15-17.
  2. Новая история Тан (Синь Тан шу), цз. I - сер. "Избранные произведения по четырем разделам литературы (Сыбу сэйяо)", Шанхай, 1936, т. 75, с. 31.
  3. Там же.
  4. Там же.
  5. Там же.
  6. Там же, цз. 2 - с. 38.
  7. Там же, цз. 3, 5 - с. 44, 60.
  8. Там же, цз. 7, 8 - с. 78, 85.
  9. Там же, цз. 9 - с. 92.
  10. Там же, цз. 10 - с. 97.
  - II. Там же, цз. I - с. 31.

А.Р.Сабитов

#### КАРЛУКСКИЕ ПЛЕМЕНА В VI-VIII вв.

В древнетюркских эпиграфических памятниках 30-50-х годов VIII в. неоднократно фигурирует племенной союз карлуков - уч-карлуков, "три карлука". Чаще всего они упоминаются как противники или мятежные подданные тюркских или уйгурских каганов. Однако, еще до того, как их племенное название было зафиксировано алфавитным письмом, в китайских источниках, описывающих войны на северо-за-

падных границах Танской империи в первой половине УП в., уже имеются упоминания племен г э л о л у (г э л у), то есть карлуков тюркских надписей. Согласно китайским источникам три племени карлуков обитали к северо-западу от Бэйтина (Бешбалыка) и к западу от Цзиньшаня (Монгольского Алтая), то есть на территории северо-восточной части Джунгарии. Их кочевья южнее Черного Иртыша и р. Урунгу (р. Болучу древнетюркских памятников) в течение по меньшей мере двух столетий (УП—УШ вв.) были коренными землями этого союза племен. Первой акцией, упомянутой в источнике и фиксирующей политическую активность карлуков было их восстание против западно-тюркского Тон-ябгу-кагана вскоре после 627 г.

В следующий раз карлуки появляются в китайских источниках в 647—650 гг., когда Чеби-хан (Чабыш-каган), восставший против власти Танской империи, захватил Северный Алтай и основал там независимое тюркское владение. Сообщается, что на своей западной границе он покорил г э л о л у. Судя по этому упоминанию, карлуки, покорившиеся Чеби-хану, жили на своих прежних землях.

В 651 г. власть в Западно-тюркском каганате захватил Ашина Хэлу (Шибара-каган), последний независимый каган западных тюрков, после гибели которого (в 657 г.) наступил полувековой период упадка этого государства. Среди племен, признавших сюзеренитет кагана, китайские источники называют карлуков.

После 657 г. карлуки подчиняются Танской империи. Они были размещены в трех административных округах — имеется в виду переименование коренных территорий трех карлуцких племен, носившее сугубо формальный характер. Однако, в конце УП в. после десятилетней войны с Танской империей возрождается Восточно-тюркский каганат, наивысший подъем военно-политического могущества которого приходится на время правления Капаган-кагана (кит. Мочжо). В китайских источниках, в разделах, посвященных Капаган-кагану, упоминается о войнах между тюрками и карлуками. В 710—712 гг. Мочжо одерживает победу над г э л о л у. Возможно, под карлуками здесь подразумевается не все племенное объединение, а лишь какая-то часть его, прикнувшая ранее к западным тюркам, так как армия Капаган-кагана в 711 и 712 годах вела военные действия против войска "десяти стрел", которое было разгромлено ею в битве при Болучу (3, с. 36).

О восстаниях карлуков против восточно-тюркского Бильге-кагана сообщается в древнетюркских рунических памятниках. Два таких восстания в 714 и 715 годах подавляются самим Бильге-каганом (5, ЕК, стк 29). В 718 г. Бильге-каган, выступивший против татабы, для подавления карлуцкого восстания посылает полководца Тудун Ямтара

(5, БК, стк 40). Однако, не всегда восточным тюркам сопутствовала удача в войне против карлуков. По сведениям эпитафии в честь Кули-чора в сражении с карлуками на р. Тез (Северо-западная Монголия) Кули-чор карлушский вынужден был отступить (5, КЧ, стк 20).

После поражения карлуков в 718 г. сведения о них на некоторое время исчезают из текстов рунических памятников и китайских источников. В конце третьего десятилетия VIII в. в период резкого ослабления Второго Восточно-тюркского каганата, охваченного смутами и междоусобицей, сложился военный союз басмылов (их вождь принял титул кагана), токуз-огузов во главе с уйгурами и карлуков. Уже в 742 г. союзники открыто выступили против власти восточно-тюркских каганов; их войска напали на основные земли восточных тюрков в Хангае с севера (уйгуры), с запада (карлуки); с юго-запада (басмылы). В ходе упорной двухлетней войны войска Тюркского каганата были разгромлены, а каганы из рода Ашина погибли. Первоначально власть между собой поделили хан басмылов, ябгу уйгуров и ябгу карлуков. Однако, в том же 744 г. уйгурский ябгу провозгласил себя каганом. Этот акт вызвал войну между уйгурами и басмылами. Уйгуры вышли победителями и для карлуков не оставалось другого выхода, как подчинение им. Однако, карлуцкий ябгу предпочел сопротивление.

В 745 и 746 годах карлуцкие посольства обращаются за поддержкой к танскому императору, который весьма опасался быстрого усиления уйгуров. Поддержка либо не была оказана, либо оказалась неэффективной. Как сообщает первая победоносная надпись уйгурского Элетмиш Бильге-кагана: "в год Собаки (746 г.) уч-карлуки, замыслив измену, бежали. На западе, в (страну народа) десяти стрел они пришли" (4, стк 27-28). Речь идет, таким образом, о союзе карлуков с Тюркешским каганатом, направленном против вновь возникшего Уйгурского каганата и переселении части карлуков с территории Монголии в Притяньшанье. Нет, впрочем, никаких оснований считать, что в этот период карлуки покинули свои коренные земли в Джунгарии. В следующем, 747 году карлуки, очевидно, не без поддержки тюркешей и в союзе с токуз-татарами, населявшими восточные территории Уйгурского каганата, начали войну с уйгурами. Война не принесла успеха союзникам, о чем сообщает памятник из Могон Шинэ Усу: "в год Свиньи (747 г.) я их разбил" - пишет Элетмиш Бильге-каган (5, МЧ, стк II). В 748 и 749 годах уйгурский каган вел тяжелую войну против токуз-татаров. В 751 и 752 годах, судя по сообщению той же надписи Элетмиш Бильге-кагана, существовал военный союз между карлуками и енисейскими кыргызами. Однако, карлуки не поддержали своего кыргызского союзника, когда уйгуры ворвались в долину Енисея. В это время

они вынуждены были вести войну с китайскими войсками в Семиречье. Едва отразив нападение танских войск, карлуки оказались вынужденными обороняться против уйгурской армии, вторгшейся после победы над кыргызами в Джунгарию. В битве на р. Болучу карлуки потерпели поражение, но не были разгромлены. Им оказали помощь басмылы, напавшие на уйгуров. Тюркешы также оказали помощь карлукам. Расправившись с басмылами, уйгурский каган наносит поражение объединенным силам тюркешей и карлуков: "... я, (разгромив) тюркешей и карлуков, взял их имущество и, разгромив их юрты, привез все к себе домой" (5, МЧ, стк 28). Судя по тому обстоятельству, что в начале 50-х годов уйгурский Элетмиш Бильге-каган вел войны с басмылами, карлуками и тюркешами не на их землях, а в глубине своей собственной территории в Центральной Монголии, ситуация для уйгуров была достаточно серьезной. Между 752 и 755 годами уйгурам с большим трудом удалось отразить нападения тюркешей, карлуков и басмылов и отстоять свои земли. Терхинская надпись сообщает, что западная граница уйгурского эля была установлена по Алтунской черни (Монгольскому Алтаю) (4, стк 5).

Таким образом, войны между уйгурами и карлуками не выявили победителя. Уйгуры изгнали карлуков и их союзников с территории Монголии, но не сумели захватить их земли в Джунгарии и навязать им свой сюзеренитет. Карлуки не только сохранили свои коренные земли западнее Монгольского Алтая, но и сумели придвинуться в При-теньшанье, в земли Тюркешского каганата, раздираемого тогда внутренними войнами. Уйгуры, ограничившись отражением их нападения, не рискнули нарушить восточные рубежи карлукского эля.

С 20-х годов УП в. Тохаристан фигурирует в арабских исторических сочинениях как владение западно-тюркских каганов. Последнее прямое указание на то, что владетель этой области принадлежит к роду Ашина, относится к 656-660 гг. Вместе с тем тюркский правитель Тохаристана принимает титул д ж а б г у. Это заставляет предполагать, что во второй половине УП в. властью в Тохаристане овладели карлуки, которые проникли в эту область в ходе завоевательных походов в эпоху Первого Тюркского каганата, происходивших столетием раньше. Именно карлукские вожди носили титул д ж а б г у й а а т - т у х а р и, употреблявшийся параллельно с титулом д ж а б г у й а а л - х у р л у х и (I, с. 547). Будучи вполне самостоятельными правителями, тохаристанские джабгу активно участвовали в политических событиях второй половины УП - начала УШ вв. Арабский историк ал-Белазури, описывая события 642-651 гг., упоминает о союзнических отношениях между Низак-тарханом,

владельцем Бадгиса, и карлукским джабгу (6, с. 62). В 709 г. карлукский джабгу вновь фигурирует в качестве союзника Низак-тархана у ат-Табари. Вплоть до окончательного подчинения Тохаристана арабами в 40-х годах VIII в. правители Западно-тюркского каганата являлись суверенами, хотя и номинальными, тохаристанских джабгу, которые, в свою очередь, признавали себя подчиненными по отношению к каганам западных тюрков. В рассказе ат-Табари хахан тургешей, обращаясь в 737 г. через посредника к арабскому наместнику Хорасана Асаду ибн Абдаллаху, напавшему на Хутталъ, одну из областей Тохаристана, называет ее страной, доставшейся ему от отцов и дедов (2, с. 144). Именно в Тохаристане нашли прибежище тургешские племена, бежавшие сюда после поражения, нанесенного им восточными тюрками в битве при Болучу.

Таким образом, на рубеже VII и VIII веков в Средней Азии заметную роль играли тохаристанские карлуки, вождь которых в сочинениях мусульманских авторов именуется д ж а б г у. Однако, эта группа карлуков была достаточно изолированной и нет никаких сведений о том, что она имела какие-либо связи с алтайско-дзунгарскими карлуками, овладевшими Семиречьем в VIII в.

- 
1. В.В.Бартольд. Сочинения. Т. У. М., 1968.
  2. А.М.Беленицкий. Историко-географический очерк Хутталъ. МИА, № 15. Т. I, 1946-47.
  3. С.Г.Кляшторный. Древнетюркские рунические памятники. М., 1964.
  4. С.Г.Кляшторный. Терхинская надпись. СТ, № 3. Баку, 1980.
  5. С.Е.Малов. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.-Л., 1959.
  6. Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. I. М.-Л., 1939.

Н.Н.Туманович

#### ВАЖНАЯ ВЕХА В ИСТОРИИ ИРАНА XVII ВЕКА

Меры, принятые шахом Аббасом (правил в 1587-1629 гг.) для укрепления военного, политического и экономического положения Ирана, международный авторитет, достигнутый страной за время его правления, привлекали пристальное внимание и современников, и потомков, и исследователей - востоковедов наших дней. Годы, когда шах Аббас находился у власти, историки характеризуют как время экономического процветания, считают, что именно тогда, если говорить о позднем



средневековье, Иран находился в зените своего могущества. Ближайшие последующие периоды истории Ирана представляются этапами постепенной утраты завоеваний и преимуществ достигнутых шахом Аббасом.

Бытующее в науке утверждение справедливо, но в силу того, что в качестве "точки отсчета" при определении того или иного исторического явления подчас берется период правления Аббаса полностью, следует уточнить, какую веку его долголетнего царствования следует поставить во главу угла, говоря о высших военно-политических достижениях знаменитого шаха. Необходимость этого очевидна, поскольку его успехи обозначились не вдруг, не с приходом к власти, а в результате долгой и упорной борьбы со своими противниками, как внутри страны так и за ее пределами. Цель настоящей заметки отметить эту веку.

Шах Аббас находился на престоле сорок два года. А если при подсчете учесть время фактического двоевластия в стране, когда Аббаса провозгласили шахом ханы Хорасана (в 1581 г.), то - сорок восемь лет. За этот срок в стране неоднократно складывалась критическая ситуация. Особенно это относится к начальным этапам правления тогда юного шаха.

В наследство от отца Султан-Мухаммада Худабанда (1578-1587 гг.) Аббас получил страну, раздираемую внутренними противоречиями, охваченную феодальными распрями, мятежами, народным недовольством. Неблагоприятно для Ирана складывалась и внешнеполитическая ситуация: в 90-е годы был потерян почти весь Хорасан. Эта важнейшая в экономическом отношении провинция была захвачена бухарскими ханами. Под власть турецкого султана оказались западные районы - часть Армении, Грузии, Азербайджана. На юге более восьмидесяти лет хозяйничали португальцы, овладевшие торговыми связями по Персидскому заливу. На востоке демонстрировали свою мощь Великие Моголы, от имени которых в 1591 г. был посажен наместник в Кандагаре, при Сефевиде не раз переходившем из рук в руки.

В этих тяжелейших условиях, когда на карту фактически было поставлено само существование независимого иранского государства, шах Аббас с приходом к власти сконцентрировал все силы для ликвидации внутренних междоусобий, подавления центробежных устремлений феодалов, особенно кочевых, укрепления шахской власти, для создания централизованного государства. Военные, экономические и административные реформы и преобразования способствовали успешному решению поставленной им задачи, но на проведение в жизнь намеченных мер ушли годы. Только укрепив тылы, шах Аббас смог развернуть

действенную борьбу с самыми опасными внешними врагами — бухарским ханом и турецким султаном.

В результате нескольких больших походов на восток к концу XVI в. были отвоеваны утраченные земли Хорасана. Однако предпринятые многократные попытки подчинить важный в политическом отношении Балх не увенчались успехом. С первых лет XVII в., точнее с 1603 г., Иран перешел в наступление против Турции и к 1612 г. восстановил суверенитет над территорией Закавказья. Стамбульским мирным договором была установлена ирано-турецкая граница, существовавшая еще к началу царствования Султан-Мухаммада Худабанда. К этому крупному военно-политическому успеху шах Аббас шел целых двадцать пять лет, то есть более половины отпущенного ему срока правления. Мало того, потребовалось еще шесть лет, в том числе кампания 1616-1618 гг. для того, чтобы турецкая сторона, согласно Серабскому мирному договору, на деле вынуждена была признать существование все той же пограничной линии.

К 1620 г. экономическое положение Ирана было достаточно прочным, а его военно-политический потенциал вырос настолько, что армия шаха Аббаса оказалась в состоянии вести успешные наступательные боевые действия сразу на двух фронтах. В начале 1622 года генерал-губернатор южной провинции Фарс двинул войска против португальской крепости на острове Ормуз, расположенном близ северного побережья Персидского залива. Почти одновременно основные воинские контингенты шаха Аббаса под его непосредственным командованием двинулись из столицы Исфахана на дальний восток тогдашнего Ирана и совершив двухтысячекилометровый путь, связанный с трудностями коммуникаций и снабжения, оказались в состоянии овладеть хорошо укрепленной кандагарской крепостью. В Кандагаре и Замин-Даваре были снова посажены сефевидские наместники.

На первый взгляд представляется, что цели кандагарского похода не оправдывали затраченных на его осуществление материальных средств. В самом деле, Кандагар расположен в полосе отделявшей иранский культурный мир от индийского. Окружающие земли населены главным образом суннитами, враждебно или в лучшем случае настроенно относившимися к демонстративному шиизму Аббаса. Связь Кандагара с Исфаханом затруднялась огромным расстоянием разделявшим эти города. В таких условиях сефевидская власть над Кандагаром носила временный характер, была непрочной.

Но при всем том завоевание Кандагара в ближайшие годы принесло Аббасу ряд политических и экономических преимуществ и выгод, значение которых трудно переоценить. Впервые за многие десятки

лет земли подвластные иранской короне простерлись в направлении с запада на восток более чем на три тысячи километров. Успех кандагарского похода до некоторой степени компенсировал неудачные попытки шаха покорить Балх. И самое важное, он продемонстрировал правителям стран Среднего Востока мощь централизованного пореферменного иранского государства. Современники сразу же высоко оценили исторический момент. Показательно в этой связи поведение гуджаратского посла. Отправившись ко двору шаха Аббаса, он в пути узнал о предпринятом походе и осел в Мешхеде, выжидая в какую сторону повернутся события, а получив известие о падении Кандагара немедленно поспешил в ставку шаха, дабы поздравить со знаменательной победой и заверить в намерении гуджаратского правителя поддерживать добрососедские отношения.

Немаловажным для Ирана было и торгово-экономическое значение Кандагара — он являлся перевалочным пунктом, воротами в богатейшую из стран Востока — Индию. Иранское купечество настоятельно нуждалось в расширении торговых связей с Индией в силу резкого сокращения обмена со Средней Азией. С этой целью из Ирана в Индию было направлено несколько посольств. В русле такой политики шах Аббас старался чрезмерно не обострять отношения с императором Джихангиром, обосновывая свои притязания на Кандагар тем, что до его восшествия на престол там находился сефевидский наместник, и он, дескать, не преследует своим походом завоевательных целей, но восстанавливает поправные права.

Победоносно завершились военные действия и на южном направлении: иранцы штурмом овладели португальской крепостью на острове Ормуз. Это событие имело большой резонанс как в странах Востока, так и в Западной Европе, а Ирану дало ряд немаловажных политических и коммерческих выгод. Среди последних важнейшее состояло в том, что местное купечество получило доступ к международной торговле, шедшей по морю через Персидский залив.

Сознавая значение этой двойной победы иранского оружия, шах Аббас принял меры к тому, чтобы оповестить о событиях возможно более широкий круг лиц при дворах соседних государств. Письмо, отправленное им турецкому султану, имело целью оказать на него психологическое давление накануне намеченного Аббасом Первым нового похода на Багдад.

Развивая военный успех, шах Аббас весной 1623 г. вновь двинулся против Турции. На первом этапе иранцы добились преимущества и даже овладели Багдадом, но в дальнейшем инициатива перешла на сторону противника. Шах Аббас по существу увяз в этой войне, шедшей

с переменным успехом 16 лет и завершившейся десятилетие спустя после смерти Аббаса договором, подтверждавшим пограничную линию, установленную до начала боевых действий. На результатах войны, среди прочего, сказались негативные итоги ряда нововведений шаха внутри страны, в частности, побочные следствия военной реформы.

Таким образом, даже краткий обзор основных событий военно-политической истории периода правления шаха Аббаса I-го позволяет наметить наиболее узкие хронологические рамки этапа, который может быть охарактеризован как зенит могущества иранского государства Сефевидов в XVII веке. Это - 1622-1624 гг., т.е. с момента падения Кандагара до первых побед в ирано-турецкой войне 1623-1639 гг.

Э.Я.Ханин

#### ОБ ИСТОКАХ ЯПОНСКОГО ФЕОДАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА ЭПОХИ ТОКУГАВА\*

К концу XVI века на Японских островах сформировалось централизованное государство, в общественной жизни которого с исключительной последовательностью и строгостью были воплощены в жизнь следующие основные принципы феодализма: полный и всесторонний контроль над крестьянством, торгово-предпринимательскими кругами и группами париев, четкое и жесткое сословное деление, строгая и сложная система социальной иерархии, скрупулезная регламентация труда и быта всех слоев населения, безусловный идейно-политический конформизм. Кроме того, в начале XVII века были введены меры строгой изоляции этого государства от внешнего мира, которые действовали на протяжении более двух веков.

Был ли случайным этот феодальный максимализм Японии? Чем он объяснялся? Эти существенные вопросы истории Японии еще не были достаточно полно и всесторонне рассмотрены и объяснены, хотя их научная актуальность не может вызвать сомнений. Мы здесь хотели бы обратить внимание на некоторые обстоятельства, которые могут содействовать получению ответов на указанные вопросы.

По нашему мнению, многие предпосылки такого феодального максимализма кроются в событиях и общественных процессах предшествующего периода, главным образом конца XV-XVI вв., когда Япония в

\* Эпоха правления представителей сегунской династии Токугава продолжалась с 1603 до 1868 года.

известном смысле оказалась на перепутье. Подлинный драматизм и историческая значимость событий того периода для последующего развития страны по сути еще по достоинству не оценены.

В конце XV—XVI вв. многие традиционные социально-политические принципы японского феодализма были в значительной мере поколеблены, возникли новые тенденции его эволюции. В очередной раз он оказался в состоянии кризиса, перехода из одного состояния в другое, характерное качественно новыми особенностями. Главной причиной этого кризиса явилось то, что старая социально-политическая структура, основанная на поместной, мелкоколлективной системе феодального землевладения пришла в упадок, а вместо нее постепенно стала складываться новая, базой которой явились усилившиеся владения даймё<sup>1</sup> — даймьаты (их иногда по западному образцу называют княжествами).

Даймиаты отличались от поместий (сёэнов) не только своими значительными размерами, но и быстрым ростом городов, недворянской и некрестьянской части населения, более сложной социально-экономической и политической организацией. Происходившие в них общественные перемены вызвали необходимость в создании новой системы политического управления и социального контроля, которая формировалась в процессе ожесточенной внутренней борьбы.

Кризис старой социально-политической структуры Японии выразился в первую очередь в том, что в условиях нарастающей нестабильности конца XV—XVI вв. представители низших слоев населения — торговцы, предприниматели и крестьяне — попытались воспользоваться возможностями новой ситуации, добиться ослабления своей зависимости от феодальной знати. Их борьба в то время приняла такие масштабы и принесла настолько ощутимые результаты, что создала достаточно реальные условия для альтернативных путей дальнейшей эволюции японского феодального общества. Формирование новых тенденций общественного развития определялось также и установившимися с середины XVI века первыми контактами Японии с передовыми странами Запада.

О масштабах и результатах борьбы торгово-предпринимательских кругов, в первую очередь их наиболее состоятельной части, за улучшение своих общественных позиций может свидетельствовать хотя бы тот факт, что в ряде быстро растущих городов страны, например, в Сакаи, Хаката, Оминато и Хирадо, им удалось в XVI веке обеспечить себе ведущую роль в административном управлении, сформировать принципиально новые органы власти. Политическая и экономическая независимость этих городов от господства феодалов оказалась настолько значительной, что они получили статус вольных городов, смогли вернуть широкую самостоятельную колонизационную деятельность за

рубежом, образовать свои торговые фактории во многих странах Южных морей. Отдельные предприниматели даже смогли создать свой сильный флот, который позволил им значительно расширить сферу независимой внешней торговли и совершать регулярные пиратские нападения на отдаленные от Японии районы. По характеру своей деятельности эти японские предприниматели мало чем отличались от европейских купцов эпохи первоначального накопления капитала.

В конце XV—XVI вв. заметно изменилось по своей социально-политической сути и японское крестьянство. Собственно, его положение, как и положение всех слоев населения, и на протяжении всей предшествующей истории японского феодализма не оставалось неизменным и вовсе не характеризовалось лишь единой тенденцией неуклонного ухудшения. Для него были свойственны свои подъемы и спады. Полное закрепощение и относительное социальное единообразие крестьян при наделной системе (в VII—X вв.) было существенно поколеблено в эпоху поместного землевладения. В X—XI вв. выявилось значительное социальное расслоение земледельцев, выделение их верхушечного слоя. Опираясь на общинную организацию, крестьянство оказывало все более упорное, иногда даже вооруженное, сопротивление феодалам, пытавшимся вновь полностью закабалить его. Но особенно действенными и общественно значимыми эти тенденции социального расслоения и усиления части японских крестьян стали в конце XV—первой половине XVI вв. Хотя и в это время крестьянство в целом оставалось бесправным и во многом зависимым от феодалов сословием и по преимуществу именно за его счет велись бесконечные межфеодалные войны и укреплялись даймьаты, оно, в первую очередь его наиболее состоятельная часть, все чаще поднималось на борьбу, объективно направленную на разрушение старой социально-политической структуры. Она велась самыми разными методами. Чаще всего мирными, например, путем постепенного расширения сферы независимости деревенских общин и доли участия разных слоев крестьянства в их деятельности, самовольным освоением целины, отказом от выполнения повинностей, сокращением размеров доходов, приобретением к недозванным видам занятий и т.д. Но вместе с тем крестьяне уже нередко создавали свои постоянные военные дружины и силой оружия добивались защиты и расширения своих прав. Наиболее ярким и масштабным в процессе развития этой борьбы явилось поддержанное горожанами и частью самурайства восстание крестьян в провинции Ямасиро (в конце XV века), во время которого там было даже установлено своеобразное народное, всесословное правление.

Значительное и разностороннее воздействие на жизнь японского

феодалного общества, на процесс его трансформации оказали и первые контакты Японии с европейскими странами (вначале с Португалией и Испанией, а затем и с Англией и Голландией), которые длились почти столетие — с 40-х гг. XVI до конца 30-х гг. XVII века. Это воздействие осуществлялось на основе сравнительно быстрого и широкого распространения в стране христианства, чему содействовала та часть феодальной знати и торгово-предпринимательских кругов Японии, которая надеялась извлечь для себя из контактов с Западом конкретные экономические и политические выгоды.

Восприятие христианства в Японии было весьма поверхностным и противоречивым, часто совершенно не таким, как этого хотели местные феодалы и европейские миссионеры. Так, японские крестьяне и горожане в первую очередь и в основном усваивали социальный аспект христианства, его идеи о естественном равенстве всех людей перед богом, о неизбежности наказания за аморальные, несправедливые деяния, о нравственном долге помогать всем бедным и страждущим. Эти идеи воспринимались ими как философское и моральное обоснование их права на отпор произволу феодалов и как стимул к переустройству несовершенного японского общества на более справедливых основах и принципах взаимоотношений. Не удивительно, что отдельные народные выступления в Японии стали принимать даже форму христианского движения за социальную справедливость. Кульминацией подобных выступлений явилось мощное, в основном крестьянское, восстание в 1637—1638 годах в Симабара.

Воздействие Запада на японское традиционное общество тогда и в целом было весьма разносторонним и противоречивым. С одной стороны, оно содействовало усилению части торгово-предпринимательских кругов, стимулировало развитие производительных сил, научных знаний, расширило кругозор японцев, наложило свой отпечаток на материальную и духовную жизнь страны. Но с другой стороны, проникновение в страну европейских миссионеров, купцов и предпринимателей привело к значительному обострению многих социальных и политических проблем японского общества, усилило неравномерность его экономического развития, стимулировало сепаратистские устремления княжн дайме, создало условия для новых форм эволюции японского феодализма.

Образование к концу XVI века на Японских островах централизованного государства явилось в значительной мере защитной реакцией феодального общества страны на отмеченные нами тенденции социально-политической эволюции, резко и опасно для господствующих кругов проявившиеся в конце XV—XVI веках. Главная цель этого госу-

дарства, по замыслам его создателей, заключалась в том, чтобы полностью пресечь нежелательные для феодальной знати тенденции и навечно законсервировать старые, традиционные (то есть феодальные, имеющие национальную специфику) социальные отношения и политическую структуру. Стремясь к достижению этих целей, новые правители Японии добились к концу XVI века отмены прав вольных городов, ограничения свобод торгово-предпринимательских кругов и, главное, провели ряд мер, направленных на новое закрепощение крестьянства (произвели изъятие у него оружия, осуществили общегосударственную перепись пахотных земель с прикреплением земледельцев к выделенным им наделам земли и т.д.). Кроме того, в 1591 году началась всеобщая перепись населения с определением и фиксированием наследственного статуса всех жителей страны, что послужило базой для официального деления общества на четыре резко изолированных друг от друга сословия. Наконец, в то же время были введены первые строгие регламентации религиозной, торговой и политической деятельности Запада, получившие завершение (в 1638-1640 гг.) почти в полной изоляции страны от внешнего мира. На протяжении эпохи Токугава все эти меры поддерживались с исключительной настойчивостью и последовательностью. Именно они составили основу его социально-политической структуры.

Исходя из вышесказанного, мы можем полагать, что исключительный максимализм и завершенность феодальной структуры японского государства эпохи Токугава в значительной мере определялись отмеченными здесь особенностями эволюции японского феодализма в конце XV- в XVI вв.

-----  
I. Даймё - крупные феодальные землевладельцы и правители эпохи позднего японского феодализма.

А.К.Шауб

#### ОСНОВАНИЕ МАДЖАПАХИТА ПО МАТЕРИАЛАМ ЯВАНСКИХ ИСТОРИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКОВ XIV ВЕКА

Возникшее в конце XIII века на Восточной Яве государство Маджапахит явилось вершиной государственного развития средневековой Индонезии. "Весь предыдущий период индонезийской истории был в известном смысле подготовительным к началу попыток собирания межостровного объединения на основе яванского этноса".<sup>1</sup>



Яванские исторические памятники такие, как "Нагаракертагама"<sup>2</sup> и "Параратон"<sup>3</sup>, содержат важные сведения касательно основания государства Маджапахит.

Целью настоящей статьи является попытка выявить реальные факты этого события, отделить их от вымысла и снять легендарные наслоения, содержащиеся в указанных источниках, ориентированных исходно на апологию и прославление правящей династии Маджапахита.

К началу XIII века на Восточной Яве господствовало государство Кедири, сложившееся в середине XI века в результате раздела Эрлангой (1019-1049 гг.), последним правителем Матарамы, своих владений на два государства - Джангалу и Панджалу.

В конце XII - начале XIII века наступает кризис Кедири, экономическое положение которого было подорвано длительными войнами, вызванными борьбой за гегемонию в регионе. В результате экономического упадка резко обострились социальные противоречия в Кедири, усилившие сепаратизм наместников провинций и разногласия между светской и духовной властью. Эти разногласия особенно усилились во время правления последнего монарха Кедири Кертаджайи (1194-1222 гг.).

Центром недовольства в Кедири была область Тумапель, наместником которой в 1222 г. стал Кен Ангрок. В том же году Кен Ангрок, объединив вокруг себя оппозиционные силы, нанес поражение Кертаджайе в битве при селении Гантер<sup>4</sup>, занял кедирийский престол, приняв тронное имя Ранггах Раджаса Санг Амурвабхуми и основал тем самым новую династию, властвовавшую на Восточной Яве вплоть до середины XVI века.

"Нагаракертагама" весьма скупо освещает падение Кедири и личность Кен Ангрока: "В прошлом в 1104 году Шака (1182 г.) жил великий правитель, мужественный и решительный в войнах, порожденный прославленным Гиринандрой (Шивой - А.Ш.), покровителем гор. Он носил имя Ранггах Раджаса, мудрейший, победитель всех своих врагов, военный герой. Обширный район к востоку от горы Кави со столицей Кута Раджа был захвачен им со всеми жителями ... В 1144 году Шака (1222 г.) он пошел войной на прославленного правителя Кедири, мужественного и непогрешимого Кертаджайю, сведущего в науках. Вскоре тот был побежден. Все его (Кертаджайи - А.Ш.) войско, вся его свита, все те, кто оставался в его дворце, были истреблены. С молитвой прибывали посланцы из всех районов Явы, свидетельствуя свою покорность и принося дары. Теперь один правитель был у Джанггалы и Кедири".<sup>5</sup>

Относительную неинформативность "Нагаракертагамы" с лихвой восполняет "Параратон", большую часть которого занимает рассказ о

Кен Ангроке. Судя по сведениям источника, созданного через 250 лет после описанных событий, основатель новой династии превратился в легендарную полумифическую личность.

Из "Параратона" следует, что отцом Кен Ангрока был Брахма. Его мать, крестьянка по имени Кен Ендок, бросает сына после рождения. Младенца подбирает вор Ки Лембонг, который приобщает Кен Ангрока к игре в кости и воровству. Неоднократно Кен Ангрок попадает в беду, но каждый раз на его защиту становятся божественные силы. Позднее Кен Ангрок убивает наместника области Тумапел Тунггул Аметунга и силой захватывает его жену Кен Дедес. Затем он низвергает правителя Кедири Кертаджайю и воцаряется на Восточной Яве.

Мифологический элемент в рассказе "Параратона" столь велик, что невольно возникает вопрос о реальности фигуры Кен Ангрока. Ряд исследователей выдвигают версию о вымышленности этой личности, мотивируя свою точку зрения тем, что имя героя "Параратона" - Кен Ангрок - не встречается ни в "Нагаракертагаме", ни в эпиграфике.<sup>6</sup> Однако в этом случае невозможно предположить, кто в действительности одержал победу над Кертаджайей, если считать, что Кен Ангрок был всего лишь мифом.

Весьма интересным представляется доказательство историчности фигуры Кен Ангрока, предложенное Сламетмульо.<sup>7</sup> Индонезийский ученый обращает свое внимание на погребальные храмы правителей Сингасари-Маджапахита, многие из которых сохранились до настоящего времени. "Нагаракертагама"<sup>8</sup> сообщает, что таких храмов в 1365 г. было двадцать семь, и старейшим из них было святилище Раджасы в Кагененгане. Сообщение "Нагаракертагамы" полностью согласуется с данными "Параратона", в котором говорится, что Раджас Санг Амурвабхуми после смерти в 1227 г. был возведен поминальный храм в Кагененгане, расположенном к юго-западу от Маланга (Восточная Ява).<sup>9</sup> Описание храма Раджасы содержится в первой и второй строках 36 песни "Нагаракертагамы". По мнению Сламетмульо, существование святилища Раджасы в Кагененгане является реальным подтверждением историчности основателя новой династии.

Реальность Кен Ангрока подтверждают и данные эпиграфики, в частности надпись Канданган.<sup>10</sup> Согласно "Параратону", Кен Ангрок принял тронное имя Раджаса Санг Амурвабхуми. Это имя названо и в надписи: "Священный пруд в Кусмале сооружен ракрыяном демунгом по имени Санг Мартабун и ранггой Сапу с разрешения его величества прославленного потомка Амурвабхуми".

Таким образом, факт упоминания имени основателя новой династии

тии в эпиграфике и, косвенно, существование его погребального храма в Кагененгане (по данным "Нагаракертагамы" и "Параратона") опровергают версию о вымышленности Кен Ангрока – Ранггах Раджасы. Разноречивые толкования, в том числе и в советской индонезистике, вызвала и биография Кен Ангрока, приведенная "Параратоном", точнее его социальная роль в индонезийской истории. Так, Г.Г.Бандиленко<sup>11</sup> полностью принимает рассказ "Параратона", а к области вымысла относит лишь связь героя с божественными силами. Сходный подход обнаруживает и Э.О.Берзин,<sup>12</sup> у которого история Кен Ангрока не вызывает сомнений и который, основываясь только на данных "Параратона", приходит к парадоксальному выводу о том, что Кен Ангрот был вождем крестьянского восстания, "поэтому личность Кен Ангрока окутана в средневековых источниках сильным туманом мифологии".<sup>13</sup> Обосновывая свой вывод, Э.О.Берзин пишет: "Важно, что эпизоды буйного поведения Кен Ангрока, о которых, кстати, повествуется без всякого осуждения, хорошо ложатся в схему эпоса о народном герое (Геракл, Василий Буслаев, и многие другие), которому наряду с его чисто героическими качествами присущи черты чрезмерности, переклестывающей через край силы".<sup>14</sup>

Однако вывод исследователя весьма уязвим. Во-первых, как уже отмечалось, Э.О.Берзин основывается только на данных "Параратона" без учета специфики этого источника, который представляет собой компилятивную обработку различных легенд, навеянных историческими событиями сообщений хроник и устных преданий, не имевших в значительной своей части ничего общего с реальной историей; а, во-вторых, противоестественно, чтобы такое важное событие, как крестьянское восстание, охватившее, по мнению Э.О.Берзина, всю Восточную Яву, не было зафиксировано ни в литературе, ни, что важнее, в эпиграфике, которая достаточно полно отражает данный период в истории средневековой Явы.

Представляется правомерным считать это "революционное событие" (по выражению Э.О.Берзина) просто дворцовым переворотом, вызванным борьбой за власть. Что же касается личности Кен Ангрока, точнее его социального статуса, то для выяснения этого вопроса следует внимательно присмотреться к его имени, приведенному "Нагаракертагамой", то есть Ранггах Раджаса. Это имя разительно отличается от имен последующих правителей Сингасари-Маджапахита таких, как например, Кертанагара или Трибхуванаджайоттунгадеви, и лишено соответствующей "пышности". Поэтому имя Ранггах Раджаса едва ли было тронным именем (abhiseka nama) основателя новой династии. В связи с этим представляется логичным считать имя Ранггах Раджа-

са должностным именем, где первая часть Ранггах указывает на положение этого лица в администрации Кедири, то есть, иными словами, основатель новой династии Раджаса занимал пост рангга (возглавляя ведомство общественных работ) при дворе наместника Тумапеля Тунггул Аметунга. Косвенным подтверждением этого утверждения можно считать рассказ "Параратона", где подчеркивается низкое (только в противовес царскому) происхождению Кен Ангрока.

Таким образом, в 1222 г. в результате дворцового переворота к власти в Кедири пришел Ранггах Раджаса, ставший родоначальником новой династии и основавший новое государство. Он перенес столицу из Дахи в деревню Кута Раджа, которая позднее в 1254 г. была переименована в Сингасари, и это название впоследствии перешло на государство Раджасы.

- 
1. Г.Г.Бандиленко. Культура и идеология средневековых государств Явы. М. 1984, с. 118.
  2. "Нагаракертагама" - средневековая яванская поэма-хроника. Создана в 1365 г. высшим буддийским священнослужителем Маджапахита Надендрой.
  3. "Параратон" - анонимный недатированный яванский исторический памятник, компилятивная обработка различных легенд и устных преданий.
  4. Название встречается только в "Параратоне", в "Нагаракертагаме" отсутствует.
  5. "Нагаракертагама", песня 73, строфы 1-3.
  6. См. например: F.D.K.Bosch. De Mythische achtergrond van de Ken Angrok - Legende. - "Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde", - в'Grafenhave, 1965, deel 121, afl. 4.
  7. Slametmulyana. The Story of Majapahit. Singapore. 1976, с.4-5.
  8. "Нагаракертагама", песня 73, строфы 1-3; песня 74, строфа 2.
  9. Pitono Hardjowardojo. Pararaton. Djakarta. 1965, с. 32.
  10. Надпись Канданган выбита в 1350 г. наместником области Матахун Виджайяраджасой, дядей правителя Маджапахита Хаям Вурука. Представляет собой отчет о сооружении священного пруда в деревне Кусмала. Впервые опубликована ван С.Каленфельсом в 1918 г. Перевод сделан по работе: Yamin. Tatanegara Madjapahit, Djakarta, (б.г.), с. 73-75.
  11. Г.Г.Бандиленко. "Книга царей" - культурно-исторический памятник средневековой Индонезии. - "Вестник Московского универси-

тета", М. 1973, № I, с. 30-37.

12. Э.О.Берзин. Юго-Восточная Азия в XIII-XVI веках. М. 1982, с.77-84.

13. Там же, с. 79.

14. Там же, с. 80.

## Список сокращений

БСЭ	- "Большая советская энциклопедия".
ГИАЛО	- Государственный исторический архив Ленинградской области.
ЖМНП	- "Журнал министерства народного просвещения".
ЗВРАОА	- "Записки Восточного отделения Русского археологического общества".
ЗИАН	- "Записки Императорской Академии наук".
ИП	- "Исторически преглед".
ИФО	- Историко-филологическое отделение.
МИА	- "Материалы и исследования по археологии СССР".
НАА	- "Народы Азии и Африки".
ПП и ПИКФВ	- "Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока".
ПС	- "Палестинский сборник".
РО	- Рукописный отдел.
СИЭ	- "Советская историческая энциклопедия".
СТ	- "Советская тюркология".
СЭ	- "Советская этнография".
ЦГИА	- Центральный Государственный исторический архив.
AA	- "Acta Asiatica".
AKSE	- "Association of Korean Studies in Europe".
AOH	- "Acta orientalia Academiae scientiarum hungaricae". Budapest.
BiOr	- "Bibliotheca Orientalis".
EI	- "Enzyklopaedie des Islam". Leiden-Leipzig.
JCOI	- "The journal of the K.R.Cama oriental Institute". Bombay.
JRAS	- "Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland". L.
MDAIK	- "Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts". Abteilung Kairo.
OLZ	- "Orientalistische Literaturzeitung". Lpz.
SB	- "Studia balkanica".
WZKM	- "Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes".

## СОДЕРЖАНИЕ

Петросян Ю.А. Андрей Николаевич Кононов (1906–1986) . . . I–III

### Источниковедение и историография

Ахметгалеева Я.С. Лексический материал хрестоматии Ибрагима Халфина . . . . .	3
Васильева Н.Е. Константин Александрович Иностранцев (1876–1941) . . . . .	7
Воробьев М.В. Кодекс Тайхо Ёро рё (УШ в.) и памятники права Японии XIII–XVIII вв. . . . .	17
Дулина Н.А. Новейшая болгарская историография о вакуфном землевладении в Османской империи (XV–XIX вв.) . . . .	22
Кендёрва С.Т. О соотношении текста, карт ал-Идриси и истинного положения населенных пунктов на Балканах . . .	27
Кепинг К.Б. Термины родства тангутов . . . . .	30
Кинк Х.А. Из истории египтологии в России . . . . .	34
Климов В.Ю. Мансай дзюго о крестьянских волнениях 1428–29 гг. в Японии . . . . .	39
Кляшторный С.Г. "Государь Китая" в Бугутской надписи . .	44
Козлова А.Н. О персидских фирманах на имя дагестанских правителей . . . . .	47
Крапивина Р.Н. Материалы по истории школы Сакья. Кто был учителем основателя школы? . . . . .	50
Куликова А.М. Первые калмыцкие (монгольские) рукописи в России . . . . .	53
Куликова А.М. Первое свидетельство о преподавании восточных языков в Новгородской гимназии в середине XIX века . . . . .	55
Павлова И.К. Ирано–турецкие взаимоотношения в 30–х гг. XVII в. на основании сведений сочинения Мухаммад–Ма <sup>с</sup> сума б. Ходжаги Исфакхани "Хулусат ас–сийар" . . . . .	57
Полосин Вл.В. К истории "Книги об идолах" Ибн ал–Калби . . . . .	64
Сазыкин А.Г. Монгольские версии рассказов о пользе "Ваджраччхедики" . . . . .	67
Спирин В.С. Строй, семантика, контекст 14–го параграфа "Дао дэ цзина" . . . . .	71
Торчинов Е.А. Даосизм и наука в традиционном Китае в современной зарубежной историографии . . . . .	75
Хосроев А.Л. О природе "Подлинного учения" (Наг Хаммади, У1, 3) . . . . .	79

Шаталов О.В. К вопросу о характере "проповеднической" деятельности европейских миссионеров в Китае в XVIII в.	84
Щеглова О.П. Литографское книгоиздание на персидском языке в Бомбее (XIX в.) . . . . .	90

### История и идеология

Акимушкин О.Ф. Хайдарабадский "автограф" "Трактата о каллиграфах" Кази Ахмада Куми . . . . .	95
Балаценко Ю.Д. К вопросу о составе искупительного посольства Хосров Мирзы в 1829 году в Россию (из истории персидско-русских отношений в первой трети XIX в.) . . . .	99
Бураев Д.И. О двух традициях происхождения тибетских царей	106
Виноградова Т.И. Театральная няньхуа и пекинская музыкальная драма . . . . .	109
Кадырбаев А.Ш. Канглы: племя или государство? . . . . .	113
Козина Е.М. Представление Оуян Сю об историческом процессе (характеристика императоров династии Тан) . . . . .	116
Кроль Ю.Л. О соотношении древнекитайских представлений о "роде" (дэй) и "клане, или патронимии" (цзун цзу) . . .	120
Кычанов Е.И. Тангуты о происхождении мира и человека . . .	125
Маранджян К.Г. О некоторых особенностях японского конфуцианства (на материале трактатов Огё Сорай) . . . . .	130
Михайлова Ю.Д. Учение Мотоори Норинага и культура Китая .	135
Островская Е.П., Рудой В.И. О конкретизации диалектико-материалистической методологии при истолковании классических буддийских философских текстов . . . . .	138
Петросян И.Е. К вопросу о боеспособности турецкой армии в конце XVI в. . . . .	141
Петросян А.Р. О термине <u>зухд</u> . . . . .	145
Посова Т.К. О содержании понятия "мокша" в Вишну-пуране .	149
Пострелова Т.А. Пань Тяньшоу (1897-1984) . . . . .	153
Рыбаков В.М. Представления Оуян Сю об историческом процессе . . . . .	156
Сабитов А.Р. Карлукские племена в VI-VIII вв. . . . .	160
Туманович Н.Н. Важная веха в истории Ирана VIII века . . .	164
Ханин З.Я. Об истоках японского феодального государства эпохи Токугава . . . . .	168



<b>Шауб А.К.</b> Основание Маджапахита по материалам яванских исторических источников XIX века . . . . .	172
Список сокращений . . . . .	176

часть I

Подписано к печати 03.12.86.  
Усл. п.л. 11,5. Усл. кр.-отт. 11,63.  
Уч.-изд.л. 11,13. Тираж 200 экз. Зак.443.  
Цена 1 р. 70 к.

Ордена Трудового Красного Знамени  
издательство "Наука"  
Офсетное производство типографии № 3  
103031, Москва К-31, ул.Жданова, 12/1

1 р. 70 к.