

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА

XXI ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ
ЛО ИВ АН СССР
(доклады и сообщения)
1987
Часть I

Москва 1987

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА

XXI ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ
ЛО ИВ АН СССР
(доклады и сообщения)
1987
Часть I

Издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
Москва 1987

Редакционная коллегия:

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

Ю.А.Петросян

ИЗУЧЕНИЕ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ НАРОДОВ ВОСТОКА
ЛЕНИНГРАДСКИМИ ВОСТОКОВЕДАМИ (1917-1987): ТРАДИЦИИ И ПЕРСПЕКТИВЫ*

Академии наук СССР принадлежит особая роль в исследовании богатейшего культурного наследия народов Востока. Когда академик В.В.Бартольд писал, что "в XIX веке изучение Востока сделало в России, может быть, еще более значительные успехи, чем в Западной Европе",¹ то он, несомненно, имел в виду, что с самого начала XIX в. Академия наук нашей страны уделяла особое внимание развитию востоковедения. Оглядываясь на прошлое нашей науки, нельзя не признать, что Азиатский Музей был не только одним из первых гуманитарных центров нашей Академии, но и отправной вехой в формировании научного подхода к восточной культуре в отечественной науке.

При этом важно отметить, что востоковедной науке в нашей стране изначально было присуще подлинное уважение к культуре народов Востока, отрицательное отношение к европоцентристским идеям и концепциям. Рассматривая культурные традиции и институты Востока с этих позиций, отечественные дореволюционные востоковеды внесли своими трудами значительный вклад в изучение исторического и культурного прошлого народов Востока. Один из блестящих примеров тому — работа В.В.Бартольда "Культура мусульманства".² Читая эту работу, опубликованную в 1918 г., нельзя не отдать должное глубокому авторскому проникновению в сложную проблематику этой темы в ту пору, когда еще немногие памятники материальной и письменной культуры мусульманского мира были введены в научный оборот. Она же — эта работа В.В.Бартольда — служит, на мой взгляд, постоянным напоминанием о том, что широкие обобщения, в том числе в исследовании историко-культурных процессов, возможны и необходимы по мере накопления материала на различных этапах развития науки. Единственным условием такого подхода были и остаются лишь высокий профессионализм и творческая смелость исследователя, глубоко приверженного исследованию источников, но испытывающего постоянную потребность

* Текст доклада на научной конференции ЛО ИВ "Историческое развитие народов Востока и проблемы их культурного взаимодействия", посвященной 70-летию Великого Октября.

осмыслять источники в широком историко-культурном контексте. Не скрою, что говорю об этом, продолжая не новую дискуссию с теми, кто часто отстаивает точку зрения о невозможности создания аналитических исследований обобщающего порядка до введения в научный оборот всех сколь-нибудь значительных источников по той или иной проблеме. В.В.Бартольд был блестящим текстологом и источниковедом, но мне представляется бесспорным и то, что именно его обобщающие очерки и статьи по исламоведению дали толчок многим последующим важным текстологическим и источниковедческим работам исламоведов нашего времени.

Дореволюционному востоковедению мы обязаны не только собиранием памятников письменности народов Востока, но и формированием фундамента нашего востоковедения, для которого исторический и филологический анализ не мыслились друг без друга, а культуроведческие исследования не представлялись уместными вне анализа материала памятников материальной и письменной культуры народов Востока.

Развитие нашей науки после победы Великого Октября создало благоприятные условия для всестороннего исследования Востока. Изучение культурных традиций его народов в 20-30 гг. стало все более связываться со стремлением проникнуть в суть важнейших проблем становления и развития идеологии национально-освободительных движений. Со временем стало очевидно, что изучение проблем современного Востока, которое заняло в советском востоковедении столь значительное место, требует глубокого знания основных традиций идеологических учений и философских школ, сложившихся в прошлом и продолжающих играть огромную роль в социальной и духовной жизни многих народов. К моменту создания Института востоковедения АН СССР на базе Азиатского Музея подобный подход к исследованию культурного прошлого народов Востока стал определяющим в творчестве таких выдающихся советских востоковедов как В.М.Алексеев, В.В.Бартольд, Е.Э.Бертельс, В.М.Жирмунский, Н.И.Конрад, И.Ю.Крачковский, А.Н.Кононов, Н.А.Невский, С.Ф.Ольденбург, И.А.Орбели, Ф.И.Щербатской. Эти исследователи, каждый из которых создал значительную научную школу, внесли в 30-50-х гг. огромный вклад в изучение культурного наследия народов Востока, в исследование ряда выдающихся памятников письменной культуры, анализ сложнейших проблем истории философской мысли народов Востока, религиозных и идеологических доктрин этих народов, определявших формирование различных историко-культурных регионов на Востоке. Не случайно имена названных ученых и их научные школы столь популярны во многих странах Востока - в арабских странах и Иране, Турции и Афганистане, Индии, Китае и Японии.

Для ленинградского академического востоковедения всегда был характерен глубокий всесторонний анализ письменных памятников как первостепенного источника по истории культуры народов Востока. Сolidные традиции нашей востоковедной школы и накопленный опыт позволили в послевоенные годы сделать большой шаг вперед в этой работе. Это положение не нуждается в доказательствах, когда на полках научных библиотек стоит более 150 томов получившей всемирное признание серии "Памятники письменности Востока", многие из публикаций которой – результат труда ленинградских востоковедов. Ученые ЛО ИВ АН СССР, Восточного факультета ЛГУ, Государственного Эрмитажа вложили большой труд не только в подготовку публикаций серии, но и в организацию работы ее всесоюзной редколлегии.

Уже осуществленные публикации открывают нам творчество многих выдающихся историков и поэтов, талантливых зодчих и математиков, астрономов и философов прошлого. Все это делает возможным все большее выявление того огромного вклада в сокровищницу мировой культуры, который народы Востока внесли в нее в историческом прошлом. Нельзя не напомнить о том, что публикации советских ученых вызывали и вызывают особенный интерес в странах зарубежного Востока, тем более что многие из исторических и литературных памятников народов этих стран, изучаемые и издаваемые в СССР, уникальны и отсутствуют в зарубежных рукописных хранилищах.

В 60–80 гг. изучение письменных памятников привело ленинградских востоковедов ко многим значительным научным результатам в исследовании культурного наследия Востока. Напомню лишь наиболее значительные из них. Дешифровка и исследование уникальной согдийской коллекции открыла новые важнейшие страницы в культуре народов Средней и Центральной Азии. Исследование тангутских и дунхуанских рукописей позволило воссоздать историю погибшего государства тангутов, издать выдающиеся памятники китайского и тангутского языка, литературы, заложить фундамент в исследовании важных явлений культуры средневекового Китая. Изучение уникального собрания древнебуддийских текстов из нашей коллекции принесло значительные открытия в области исследования различных течений буддийской философии. Исследование выдающихся памятников арабской историографии и мусульманских религиозных и морально-этических сочинений позволило нашим исламоведам поставить на прочную источниковедческую базу изучение происхождения ислама, его догматики и сектанства. Открытие нашими учеными нескольких сот памятников южноаравийской эпиграфики позволило ввести в науку ценнейшие источники для

характеристики культуры древнего Южного Йемена. А открытие ряда памятников древнетюркской письменности на территории Монголии, такие являющиеся результатом работы наших исследователей, значительно расширило наши представления об образе жизни и идеологии древних тюрков.

Общезвестно, что значительная часть получивших мировое признание работ специалистов ЛО ИВ, работающих в области изучения истории и культуры древнего и средневекового Востока базируются на анализе огромного числа уникальных письменных памятников. Эта традиция, связанная с именами В.В.Бартольда и В.В.Струве, А.Д.Якубовского и И.П.Петрушевского, успешно продолжается в наши дни. В последние годы она была развита многими крупными исследованиями наших ленинградских востоковедов, проясняющими особенное в образе жизни народов древнего и средневекового Востока, в социальной структуре их обществ и характере их государственности. Текстологическая работа ленинградских востоковедов позволила по-новому взглянуть на ряд важных аспектов культуры народов Востока. Так родились коллективные работы по истории иранской и арабской культуры, обобщающие труды по истории культуры древней Месопотамии и древнего Йемена. Наконец, проделанная текстологическая работа позволила создать двухтомный обобщающий труд "Рукописная книга в культуре народов Востока", представляющий собой первую в мировой науке попытку представить читателю историю зарождения и бытования восточной рукописной книги в различных историко-культурных регионах, показать ее роль в качестве аккумулятора знаний и культуры, охарактеризовать социальную роль рукописной книги и ее место в художественном творчестве народов Востока. Этот коллективный труд представляется сегодня важным еще и потому, что он является для нас всех очень полезным опытом в непростом для исследователей переходе от собирания и интерпретации отдельных фактов культурной жизни народов Востока к их широкой оценке и историко-культурной интерпретации.

Особо хотелось бы подчеркнуть, что в последние десятилетия наши крупные лингвисты создали ряд работ, представляющих собой значительное событие в изучении культурного наследия народов Востока. Опираясь на многолетние исследования древнетюркских рунических текстов, А.Н.Кононов создал столь важную для анализа мировосприятия древнего кочевника грамматику языка тюркских рунических памятников, а И.М.Дьяконов и В.А.Лившиц, изучая парфянские документы архива из Нисы, смогли поставить на прочную текстологическую основу изучение языка и культуры Парфии. В свою очередь, достижения наших лингвистов, опирающиеся на анализ письменных па-

мятников, становится сегодня важной базой и инструментом для исследования многих общих вопросов историко-культурного характера. Яркий пример тому новаторская работа И.М.Дьяконова и его сотрудников. Осуществляемый ими цикл "Лингвистические исследования по социальной и культурной истории афразийских народов" уже привлек пристальное внимание востоковедов-культурологов в нашей стране и за рубежом.

Подводя итог этому весьма краткому обзору того, что уже сделано ленинградскими востоковедами в изучении культуры Востока можно утверждать, что в сумме изданные памятники письменности Востока и многочисленные монографии, более частного или общего характера, уже создали некоторый фундамент для дальнейшего расширения задач нашей культуроведческой работы. Хотя нельзя не отметить, что феномен культуры предстает перед исследователем в таком количестве ипостасей, что монографии частного, конкретного характера будут оставаться неотъемлемой и необходимой частью востоковедной работы.

Вместе с тем представляется, что сама тема нашей сегодняшней научной сессии во многом определяется тем этапом, который мы сейчас проходим в изучении культурного наследия народов Востока. Ведь каждая историко-культурная зона или регион, каждый "культурный мир" — результат, как правило, сложного синтеза всех видов материальной и духовной деятельности различных народов, составлявших этот "культурный мир", создававших общие "нормы жизни" для того или иного историко-культурного региона.

В 20–30 гг. И.А.Орбели, изучая культуру народов Ближнего и Среднего Востока и Закавказья, подчеркивал и на конкретных примерах показывал исключительное значение процессов культурного взаимодействия народов в рамках определенных историко-культурных регионов. Приведу лишь одно из его высказываний в этой связи, относящееся в 1926 г.: "Чем углубленнее ведется изучение мусульманских памятников, тем яснее становится, как трудно провести черту между мусульманской и немусульманской средой и бытом в странах, где бок о бок существовали два воинствующих вероучения — ислам и христианство и где по существу в одних и тех же формах развивались поэзия и изобразительное искусство (и тем более искусство прикладное), росшее на крепких корнях, окрепших задолго до возникновения этих вероучений".³

Выявление путей формирования различных историко-культурных регионов Востока важно для правильного определения характера синтеза того, что мы могли бы, по примеру А.Бешема (вспомните

его книгу "Чудо, которым была Индия!") определить как "чудо", рожденное многовековой деятельностью народов, населяющих тот или иной регион и создающих это "чудо" как очередной культурный феномен. Вряд ли стоит утверждать, что мы уже готовы решать такую непростую задачу на всем громадном географическом пространстве культурной деятельности народов Востока и на протяжении всего их длительного исторического пути. Но длительный опыт работы серии "Культура Востока", объединившей усилия востоковедов-культурологов не только Ленинграда, но и многих других востоковедных центров нашей страны, опыт издания более 30 монографий и нескольких сборников в рамках этой серии показывает насколько расширился диапазон возможностей советских востоковедов в этой сфере в наши дни, какой огромный материал уже введен в науку и осмыслен.

Думаю, что определяя сегодня наши ближайшие цели, стоило бы в качестве первоочередной решить задачу "инвентаризации" всего уже сделанного отечественными и зарубежными исследователями истории культуры народов Востока. Отсюда и предложение - подготовить серии серьезных и обстоятельных историографических статей, освещающих достижения отечественного культуроведения в рамках отдельных стран или историко-культурных регионов. Если мы это сделаем, мы будем профессионально готовы к определению дальнейших планов нашей собственной исследовательской работы в этой области. Мы сможем, в частности, продолжить публикацию монографий в серии "Культура Востока" на гораздо более целенаправленной основе, в рамках цельной перспективной программы. Так могут сложиться и крайне важные для будущего востоковедного культуроведения монографии по истории отдельных культурных регионов, где особое внимание будет отведено проблемам борьбы и взаимодействия локальных культур и выявлению тех черт культуры, которые в процессе взаимодействия приобретают характер доминантных, господствующих, системообразующих. Очень важно будет попытаться при этом показать, какие механизмы взаимодействия культур облегчали или, наоборот, затормаживали появление этой главной культурной доминанты, столь разной в разных регионах и в разные исторические эпохи.

В этой связи хотелось бы заметить, что очень важно так построить работу, чтобы в культуроведческих исследованиях жизнь восточных обществ, в том числе ценностные ориентации социума анализировались бы на основе адекватного описания культурных явлений прошлого в терминах современной культуроведческой науки. Не надо доказывать, что для проведения этой работы требуется не только продолжать публикацию наиболее репрезентативных для каждой эпохи

конкретных письменных памятников, но и усиливать работу по филологическому и историческому анализу восточных текстов. Именно она позволит наиболее глубоко понять и расшифровать особый кад каждой из культур Востока. И здесь нам работы – непочатый край.

В качестве одного из представляющихся особенно перспективным направлений нашей работы, опирающейся на исследование письменных памятников народов Востока, хотел бы предложить обдумать вопрос и о создании серии книг, в которых культура Востока предстанет перед читателем в лицах, в биографиях авторов тех выдающихся литературных и исторических памятников, которые мы изучаем и издаем. Речь идет, конечно, не о биографиях-справочниках, а о показе в рамках исторического контекста интереснейшего процесса формирования "интеллигенции" восточного средневековья. Увидеть и показать культуру Востока через творческие биографии как создателей изучаемых нами текстов, так и других творцов культурных ценностей – насколько сложная и необходимая это исследовательская задача! Здесь главным для ученого является человек, который взаимодействует с культурой, так или иначе оценивает ее и ставит перед собой новые цели. Нельзя забывать о том, что, как говорят современные культуроведы-философы, человек интериоризирует культуру и развивает себя, а развивая себя он опредмечивает культуру, т.е. делает ее предметом своей собственной деятельности. Крайне важным представляется при этом изучение мотивов и потребностей субъекта культуры, раскрытие личностно-психологических механизмов культурного процесса. Такой подход во многом помог бы нам выявить особенности умонастроения, мировоззрения, характер, или как нынче выражаются, парадигму мышления людей восточных обществ. Короче, на материале восточных обществ было бы интересно показать то, что западные ученые на материалах западноевропейской культуры формулируют как "историю менталитета".

И еще одно соображение. Нам стоило бы взглянуть на имеющуюся у нас программу издания и исследования текстов в связи с задачами нашей культуроведческой работы. Все более становясь учеными-культурологами мы не можем себе позволить оторваться от нашей основы – восточной текстологии, но хорошо увязать нашу текстологическую работу с нашей общей культуроведческой программой мы можем и должны. Здесь лежит один из крупных резервов повышения производительности нашего труда и ускорения наших исследований в области культурного наследия народов Востока.

I. В.В.Бартольд. История изучения Востока в Европе и России. Со-

чинения. Т. 9. М., 1965, с. 418.

2. В.В.Бартольд. Культура мусульманства. Сочинения. Т. 6. М., 1965, с. 141-204.

3. И.А.Орбели. Мусульманский Восток. Л., 1925, с. 3-4.

В.А.Алдошин

СВЕДЕНИЯ О СТРАНЕ ШАМБАЛА В СОЧИНЕНИЯХ ТИБЕТСКОЙ ТРИПИТАКИ

В период средневековья в буддийской доктрине мы обнаруживаем инкорпорации, касающиеся космологического аспекта более широкой и архаичной эсхатологической концепции. В тибето-буддийской традиции этот аспект приобретает наиболее отчетливое выражение в системе Калачакры.

Мифическая земля Шамбала (Шамбхала), как свидетельствуют источники, и представлялась последователям Калачакры идеальной областью укоренения буддизма, страной справедливости и благоденствия.*

Отечественные исследователи не занимались специально этим, весьма конкретным аспектом буддийской космологии. Данное сообщение имеет своей целью привлечь внимание к проблеме, достаточно существенной для понимания поздних эсхатологических представлений в тибето-буддийской традиции.

Тибетские ламы, писавшие о Шамбале¹, часто использовали в качестве источников сочинения Трипитаки, буддийского канона, переведенного на тибетский язык. Сведения о Шамбале в Трипитаке наиболее полно представлены кругом сочинений по системе Калачакры в которых говорится, что тантрическое учение будды Шакьямуни о "Колесе Времени" (Калачакра) в этой стране хранилась много лет.

Действительно, в разделах "Тантра" и "Комментарий на Тантру" Трипитаки находится около 60 сочинений, комментирующих тантрическую систему Калачакра. Но только в двух из них содержится достаточное количество сведений о Шамбале. Оба они – комментарии на так называемую "Калачакрамулатантру" (отсутствующую в тибетской Трипитаке), якобы полученную Шакьямуни от Адибудды (первого в их длинном ряду). Это – "Шрикалачаक्रанаматантраджя", представляющая собой якобы запись беседы Шакьямуни с царем Шамбалы Сучандрой, и "Вималапрабха", написанная от лица второго кулика-царя Шамбалы Пундарики.² Сочинения эти были переведены с санскрита на тибетский язык знатоком Калачакры – кашмирским пандитом Соманатхой и тибет-

* Судя по представленным ниже текстам Шамбхала находилась у горы Кайлас (31°05' с.ш. 81°08' в.д.), которая издавна была местом почитания всех индийцев, тибетских буддистов и бонцев.

ским переводчиком Шейраб-дагом до появления Атиши (982-1054), индийского пандита и буддийского миссионера, в Тибете в 1042 г.

Первое сочинение было составлено в Индии, видимо, в 1027 г. или немного позже, так как в нем приводятся хронологические расчеты относительно года Прабхава (тиб. rab-byung), а именно - 1027 г. н.э., принятого тибетцами позднее за первый год своего летоисчисления по шестидесятилетним циклам: "Лист 25-а/ Если к числу 403 прибавить Прабхаву и прочие прошедшие годы, то точно получим год варваров".³ Сочинение сообщает о Шамбале следующее: "Л.38-а/ Между океанами вина и соли на территории земли мудрецов расположена Дхамбудвипа, созданная делениями людей/. В краях [рода] Сурья, [измеряемых по окружности] 300 тысячами йоджанов, цари один за другими правят. В одном крае - 25 тысяч йоджанов, [к нему] примыкают драгоценные лепестки. Кайлаша [находится] в его центре и со всех сторон окружена высочайшими Снежными горами.

[Есть] на этой земле край, [где возвышается гора] Кайлаша, [вокруг которого находится] область Снежных гор; он [край, - В.А.] составляет треть часть от всей [территории] земли. За пределами [гор] каждый лепесток украшен странами [рода] Сурья и странами [буддийских] монастырей. На правой [южной, - В.А.]* половине [Находится] местопребывание великих мудрецов, называемое Шамбала, [в котором] есть 10 млн.селений. Страна [эта] есть объединение 10 млн. селений, страну окружают 100 тысяч селений.

Рыба, черепаха, вепрь, человеко-лев, карлик и Ямадагни, Рама и Кришна - восемь аватар [Вишну], победивших род асуров. В конце 32 правлений [царей Шамбалы] появится враг асуров с чакрой в руке [десятое после Шакьямуни воплощение Вишну], жизнь которого продлится 100 лет.

Адра, Анагха, Варахи являются [воплощениями] тьмы, относящимися к [Л.38-б/] роду асуров-змей; другие пять [учителей варваров] - Муса, Иша, Шветавастрин, Мадхумати, Матххания** - восьмой, они [являются воплощениями] тьмы ... Седьмой [учитель варваров Мадхумати, т.е. Мухаммед, - В.А.] родился в городе Багада (Багдад, основан с 762 г. н.э., - В.А.) страны Махха (Мекка, - В.А.).

[Л.38-б/] [Селение] Калапа, известное как [центр страны] Шамбалы, и населенное некоторыми славными царями [рода] Сурья, с че-

*. В Индии была система ориентации по сторонам света (право-лево), отличная от центральноазиатской, в которой правая сторона считалась западной.

** . Адам, Энох, Ибрагим, Моисей, Иисус, Мани, Мухаммед, аль-Мухтади.

тырех сторон окружено горами, подобными стрелам размером в сто йоджанов ... Семь царей, совершенно разъясняющие [учение] для славного рода Шакья, восьмой - славный Кирти.

Кулика-царь Кирти с дротиком в руке, взойдя на колесницу, устранив род асуров, ради освобождения живых существ, разъяснит на земле [учение] Калачакры.

[Л.39-а] ... в конце 25 правлений ... появится кулика-царь Рудра, которого высшее божество отправит в род кулика-царей. Он ... принесет счастье и уничтожит род варваров.

... [Л.39-б] В городе, управляемом божеством горы Кайлаша, появится Рудрачакрин.

... [Л.40-а] Учение варваров придет в упадок и кулика-царь укажет дорогу в обитель высшего счастья".

Шамбала здесь представлена как страна на южной половине Джамбудвипы. Там живут великие мудрецы. Там 10 млн.селений. Главный город - Калапа с четырех сторон окружен горами, управляется божеством горы Кайлаша. 32-й царь Шамбалы (25-й из рода кулика-царей, следующих за первыми семью царями) - Рудрачакрин (10-е воплощение Вишну), который поведет войну против варваров (мусульман) и распространит повсюду учение Будды. Все цари Шамбалы проповедывали учение Калачакры.

Второе сочинение было составлено, вероятно, вскоре после 806 г. н.э., так как в нем есть следующее руководство к вычислению года хиджры: "[Л.70-а] Если от года [восшествия на престол] в стране Шамбала кулика-царя Дурджаи отнять 182, то получим год владыки варваров". В "Вималапрабхе" содержатся такие сведения о Шамбале:

"[Л.21-а] Владыка 10-ти земель Ваджрапани есть Сучандра, родившийся в селении Калапа страны Шамбала из лона царицы Вишваматы, жены Сурьяпрабхи.

Бахагаван Будда появился в 12 землях ради проповеди учения о выходе из бренного мира в сферу будд. Бодхисаттва Ваджрапани [Л. 21-б] стал царем Сучандрой, чтобы обращаемые [в учение] 960 млн. селений северного берега р.Шита обрели дорогу истинно-совершенных будд, [указанную] высшим Адибуддой в "Тантрапарадхе". Воплощение Ваджрапани - царь Сучандра ради достижения совершенства в выходе из бренного мира ... просил у Татхагаты разъяснить учение. Татхагата посмотрел на счастливо живущих людей, пребывающих в 960 млн.селений Шамбалы и прочих стран, [расположенных на] северном берегу реки Шита и в совершенстве изложил [тантру в] 12 тысяч [слов, полученную от] высшего Адибудды ...".

Страной Шамбала правили и будут править: "/Д.21-б/) Сучандра, появившийся из царского рода Шакьев. (/Д.22-а/) Девендра, Теджасви, Чандрадатта, Девешвара, Вишварупа и Девеша ... Род кулика-царя Кирти, за ним кулика-царь Пундарика, Бхадра - третий кулика-царь, соответственно четвертый - Виджая, Митрабхадра, Рактапани и седьмой - Вишнугупта, Сурьякирти и Субхадра, Сагаравиджая, Дурджая и двенадцатый кулика-царь Сурья, Вишварупа и Чандрапрабха, Ананта и Гопала, и Шрипала, Симха, Викрама, Махабала и Анирудха, Нарасимха, Махешвара, кулика-царь Анантавиджая и ... его сын Махакалачакри станет кулика-царем Рудрой. Глубоким сосредоточением ... Парамашва уничтожит учение варваров.

/Д.22-б/) Ради истины Татхагаты "Мулатантраджу" в 12 тысяч /слогов/ и комментариев в 60 тысяч, записав в книги языком Шамбалы и прочих стран, царь Сучандра в совершенстве изложил живущим в 960 млн.селений. Они его почтительно выслушали, прочли, запомнили и другим широко и в совершенстве разъяснили.

/Д.23-а/) На юге селения Калапа есть сад Малая, величиною равный с 12-Йоджановым селением Калапа. На востоке есть озеро Ньевайд, величиною в 12 Йоджанов. На западе есть озеро Пундарика сходного размера. Между этими двумя озерами - сад Малая. В центре сада Малая расположена чакра мандалы Калачакры ..., созданной царем Сучандрой, природой /своей состоящей/ из пяти драгоценностей, полностью созданная владыкой богов и богинь, четырехугольная, величиной в 400 локтей.

/Д.37-а/) Когда Бхагаван полностью вышел из страданий, то собиратели высказываний Будды записали тексты трех колесниц в книгах. Истины татхагат были записаны в Трипитаке магадхским языком. Раздел сутр - синдхским языком. Метод праджняпарамиты и мантр - санскритом, тантры и сандатантры - санскритом, пракритом, апабхрамшей и неотшлифованным /Д.37-б/) языком отшельников и прочих варваров ... Подобным образом в Тибете были записаны тексты трех колесниц - тибетским языком. В Чине (Китае, - В.А.) - чинским языком, в Махачине - махачинским языком, в стране Парсика - парсикским языком. На севере реки Шита - языком страны Цампака, языком страны обезьян и языком страны Сенг; подобным образом на севере Синей реки - языком страны Руг-ма и языком страны Сурама. Подобным образом в 96 странах - владыках десятков миллионов селений - записаны языками 96 районов.

/Д.119-а/) ... 10 аватар Вишну ... Из них в лоне матери рыба, черепаха и вепрь - три аватары. Подобным образом в период рождения - одно; аватара /в теле/ человека-льва. В период младен-

чества - два; во время роста зубов - аватара /в теле/ карлика; во время роста зубов до выпадения зубов - аватара /в теле/ Рамы с топором. В юности ... от выпадения зубов до 60 лет - ... Рама-аватара. Подобным образом от 60 лет до появления седины - ... Кришна-аватара. От появления седины до дня смерти - Будда-аватара. Так как в день смерти все элементы собираются воедино, то ... появляется Кулика-аватара".

В приведенном описании Шамбала представлена как страна, где люди живут счастливо и находится она на северном берегу реки Шита (на южном находится Макха - страна мусульман). Шамбала - это не Тибет, не Китай и не Персия. В Шамбале 960 млн. селений. Там живет много мудрецов. Первые семь царей и последующие 25 царей проповедовали и будут проповедовать учение Калачакры. Последний царь (десятое воплощение Вишну) Рудрачакрин начнет войну против варваров (мусульман и брахманистов, л.24-а3) и после победы всюду будет процветать учение Будды. Главный город Шамбалы - Калапа. Его величина - 12 йоджанов. К востоку и западу от него есть озера сходного размера.

В разделе Танджура "Комментарий на сутры" есть сочинение Йогачарина Амогханкуши "Вхождение в Калапу", переведенное с санскрита на тибетский язык Таранатхой (род. в 1575 г.) с помощью ученого брахмана Криши.⁴ Судя по обилию мантр и упоминаниям Ишвары, это сочинение было написано последователем школы Йогачара, появившейся в IV в. н.э. В тексте ничего не говорится о мусульманах, которые в начале VIII в. н.э. завоевали долину Инда, поэтому можно предположить, что сочинение было создано в IV-VII вв.

Вместе с наставлениями Йогу, решившему посетить Калапу, в сочинении говорится о Шамбале следующее: "/л.350-б/ Город на севере на склоне горы Кайлаша называют Калапой."; "/л.358-б/ Милосердный владыка трехглазым телом пребывает, его жилищем названо, поэтому известно как Шамбала. Подобно тому, как знак Будды, названный львом, известен как львиный знак Будды, её называют страной Шамбха. Там нет варваров, говорят правду, лжи нет, малодушие выродилось, сила духа и добродетели распространены. Страна от той реки (Ситы, - В.А.) до Кайлаша имеет много частей... /л.361-а/ Та страна совершенно круглая. Окружена Снежными горами ... Там ежедневно практикуют разнообразные занятия наукой и медициной, различные искусства и многие ремесла. Лучший дворец - Калапа - сделан из разнообразных драгоценностей, располагается на четырехугольной основе, /л.361-б/ и построен божественными ремесленниками. К западу от того города простирается лес из сандаловых де-

реьев сорта акар. Имеются блестящие, ясные, приятные сердцу озера Упомянутое находится в середине той страны.

(Страна) украшена тремя рядами лесов и селений, совершенно украшена 28-ю городами без стен и многими малыми странами. На пограничных дорогах размещены 8 вершин. На них живут 100 тысяч сельских жителей. Снежные горы украшены многими слонами, меняющими внешность быками, животными с шестью жемчужными клыками и лесной дичью, есть животные пятирылые, восьминогие, с рылом быка, разные птицы и птицы в теле человека.

(Д.362-а) Малые живые существа живут обычными добродетелями. Мудрецов, находящихся на дороге трех колесниц - бесчисленное множество и говорят они на языке высшего бога. Жизнь пребывающих там людей (длится) не менее ста лет, а умерших безвременной смертью мало".

Это описание Шамбалы несколько отличается от двух предыдущих. Шамбала расположена на берегу реки Сита (или Шита). Страна совершенно круглая, окружена тремя рядами лесов и селений, 28-ю городами без стен и многими малыми странами. На восьми пограничных вершинах живут 100 тысяч сельских жителей. Город и дворец Калапа находятся на склоне горы Кайлаша. Характерно, что в Шамбале процветают все три направления буддизма - махаяна, ваджраяна и хинаяна. Люди живут там долго и счастливо.

В заключение надо отметить, что приведенные нами выше цитаты из текстов наиболее информативны. И уже на данном предварительном этапе изучения проблемы можно с достаточной степенью уверенности утверждать, что поздние космологические построения Калачакры непосредственным образом связаны с классической общевосточной космологией, как она зафиксирована в третьем разделе основополагающего трактата Васубандху "Абхидхарма-коша" (У в.)⁵.

-
1. Тибетская традиция выводит этимологию слова "Шамбала" от санскритских "Sambha" ("счастье") и "La" ("держать") и видит здесь на этом основании "Державу счастья". См.: Dge-bshes-choskyi-grags-pas-brtsams-pa'i-brda-dag-ming-tshig-gsal-ba, Peciñ, 1957, с. 877.
 2. "Шрикалачакранаматантрапараджа", Тибетский фонд ДО ИВ АН СССР, № В-10172, лл.22-61 - 128-67; A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons, Sendai, Japan, 1934, № 362.
"Вималапрабха", Тиб.ф. ДО ИВ, № В-10195, лл.1-61 - 469-а7; A Complete Catalogue ..., № 845.
 3. "Год варваров" - хиджра. Этот и другие аналогичные расчеты

проверены и объяснены в статье: Ц.Дамдинсүрэн. Несколько слов о Калачакре. — *Studia Mongolica*, т. У(13). Улан-Батор, 1978, с. 61-67.

4. "Калапа-аватара" (ka-l'a-par-'jug-ra), Тиб.ф. ЛО ИВ, № С-14252, лл.349a3 - 363-a8; *The Tibetan Tripitaka. Peking Edition. Tokyo, 1962, № 5908.*
5. "Абхидхарма-коша". Название одного из главных буддийских учений, изложенного в двух трактатах Васубандху: "Абхидхарма-коша-карика" и "Абхидхарма-коша-бхашья". Первый излагает это учение в очень сжатой стихотворной форме, второй — в широко развернутой форме комментария. См.: *Chos-mngon-ra'i-kyi-tshig-le'urbyas-ra*, Тиб.ф. ЛО ИВ, № С-14169, лл.1-27; *The Tibetan Tripitaka. Peking Edition. Tokyo, 1962, № 5590.* *Chos-mngon-ra'i-mdsod-kyi-bshad-ra* Тиб.ф. ЛО ИВ, № С-14169, лл.27-302; № С-14170, лл.1-93; *The Tibetan Tripitaka. Peking Edition. Tokyo, 1962, № 5591.*

С.И.Баевский

ИДЕНТИФИКАЦИЯ ОДНОЙ ИЗ НЕОПЗНАННЫХ РУКОПИСЕЙ РАННЕГО ПЕРСИДСКОГО ТОЛКОВОГО СЛОВАРЯ

Предлагаемое сообщение представляет собой уточнение к каталогу В.Перча,¹ где под № 74 (с.142-143) говорится: "Персидский словарь с толкованием на персидском языке. Подтвердительные цитаты не приведены. Произношение слов указано не словами, а посредством огласовок. Ни автор, ни название сочинения не указаны. В конце рукописи, а также в частично сохранившемся оглавлении на л.1 а сочинение названо "Ин фарханг-наме"("Словарь"). Таким образом известный немецкий востоковед В.Перч описывает манускрипт словаря, который он включил в "Каталог персидских рукописей" собрания Королевской библиотеки в Берлине, изданный в 1888 г. Далее В.Перч сообщает, что список содержит 91 лист форматом 25,5х15,5 см, переписан некаллиграфическим почерком д и в а н и - н а с х, датирован 15 рамазана 921 г.х. (23 октября 1515 г.).

Характеризуя персидский толковый словарь, представленный в списке, В.Перч отмечает, что в нем две части (б а х ш): первая из них занимает лл.1a-63б, вторая — лл.63б-91б. "Слова расположены, — пишет В.Перч, — прежде всего по их начальным буквам, что составляет главы (г у н е), а внутри них — по конечным буквам,

образуем разделы (б а х р)". Приводя начало текста описываемой рукописи, В.Перч ограничивается воспроизведением лишь пространного названия первой части (по-персидски). Дадим перевод этого названия: "Первый бахш. О словах парси-дари и пехлеви, которые односоставные, когда слово с другим словом не связано. Слова расположены по алфавиту персидских букв. Двадцать три гуне".

Эту рукопись средневекового персидского фарханга, оставшуюся для В.Перча неопознанной, в настоящее время, даже исходя из кратких строк берлинского каталога, мы можем идентифицировать.

Упоминание о структурной особенности этого персидского фарханга, а именно о делении его на части (б а х ш), главы (г у н е) и разделы (б а х р) подсказывает мысль о возможной идентичности этого рукописного словаря с памятником персидской лексикографии XIV в. "Фарханг-и Зафангуя ва Джаханпуя".² Сравнительное изучение ранних персидских лексикографических сочинений показало, что традиционной структурой для фархангов XI-XV вв. было деление на баб - главы и фасл - разделы, а оригинальное структурное построение с трехчленным делением: бахш - гуне - бахр - было применено только дважды: в предметно-тематическом словаре начала XIV в. "Фарханг-и Бахр-и Каввас" и в "Фарханг-и Зафангуя ва Джаханпуя".

Помимо общей структуры к числу важных совпадающих признаков берлинского неопознанного списка с "Фарханг-и Зафангуя" относятся и принципы расположения лексического материала, а именно - следование толкуемых слов относительно первой буквы в главах (гуне) и по последней букве в разделах (бахр), при том, что ранние персидские лексикографы весьма часто применяли иные принципы, а именно - в качестве первичного структурного признака избирали расположение вокабул по последней букве толкуемых слов.

Главное доказательство того, что описанная В.Перчем рукопись представляет собой список "Фарханг-и Зафангуя", мы получаем при сравнении персидского текста, приведенного в каталоге В.Перча, с рукописями "Фарханг-и Зафангуя", имеющимися в нашем распоряжении. В каталоге В.Перча:

بخش نخست در سخنان پارسی و پهلوی که جدا گانه باشد
و سخنی با سخنی دیگر فراهم نیامده و آن بر نهاد ترههء عجیبی
В тегеранской рукописи, хранящейся в Библиотеке Сената,
527: بخش نخست در سخنان عربی پارسی و در پی و پهلوی که جدا گانه باشد
و سخنی با سخنی دیگر فراهم نیامده و آن بر نهاد ترههء عجیبی

Мы видим полное совпадение текста, за исключением одного слова "а р а б и", добавленного в тегеранской рукописи.

Добавим к сказанному, что, приведя текст начала первого бахша, В.Перч заметил, что в тексте ему не все понятно: "Я не мо-

гу понять, - пишет он, - что имеется в виду под выражением: *و سخن باسخی دیگر فرام نیامد*. Это оставшееся Перчу непонятным выражение (оно точно приведено и в тегеранском списке), в другом манускрипте "Фарханг-и Зафангуя", а именно в индийском, принадлежащем Библиотеке г. Патна,⁴ заменено следующим, где "смысл содержания" - тот же самый - раскрывается более четко:

بخش نخست در سخنان پهلوی و دی که جدا گانه است و پیوند باسخی دیگر ندارد و آن بر نهاد حرفهای عجیبی

Исследование текста словаря "Зафангуя" показало, что именно имел в виду средневековый лексикограф под этим выражением: в первом бахше, озаглавленном упомянутым образом, содержатся односоставные слова, в отличие от второго бахша, где автор словаря приводит сложные слова, соответственно озаглавливая второй бахш:⁵

بخش دوم در سخنان پهلوی و دی که از دو سخن پیوند یافته است و از پیوستن لغت و از پیوند انجامیده

"Бахш второй о словах пехлевийских и дарийских, которые составлены из двух слов и смысл которых достигается соединением этих двух слов".

Таким образом можно утверждать, что список Берлинской Королевской библиотеки, оставшийся для составителя каталога неопознанным, представляет собой рукопись раннего толкового словаря "Фарханг-и Зафангуя". Следовательно этот ценный памятник средневековой персидской лексикографии, составивший в свое время важный этап в развитии восточного словарного дела и считавшийся до 60-х годов нашего столетия утраченным, дошел до наших дней не в трех списках, как мы об этом сообщали в специальной печати,⁶ а в четырех списках.

Обнаружение четвертой рукописи словаря "Зафангуя" представляет значительный научный интерес. Это - датированный список достаточно ранней переписки; в нем сохранилось начало первого бахша, утраченное в одной из трех обнаруженных ранее рукописях, а именно в ташкентской.⁷

Отметим в заключение, что описание В. Перча в "Каталоге персидских рукописей" 1888 г. (в разделе "Рукописи смешанного содержания") фактически представляет собой первое по времени сообщение в научной печати о существовании сохранившегося списка "Фарханг-и Зафангуя", краткую характеристику которого В. Перч дал, не зная, какой именно памятник ранней персидской лексикографии находится перед ним.⁸

1. Die Handschriften Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu

Berlin, vierter Band. Verzeichniss der Persischen Handschriften von Wilhelm Pertsch. Berlin, 1888, S. 142-143, № 74.

2. Бадр ад-Дин Ибраҳим. Фарханг-и Зафангуйа ва Джаханпуйа (Словарь говорящий и мир изучающий). Факсимиле рукописи. Издание текста, введение, список толкуемых слов, приложения С.И.Баевского, М., 1974.
3. Об этой рукописи: С.И.Баевский. Рукопись "Словаря Панджабхши" ("Пятичастного словаря"). - ПП и ПИЖНВ, ч. I, М., 1979, с. 15-21.
4. Об этой рукописи см.: Бадр ад-Дин Ибраҳим. Фарханг-и Зафангуйа ... , ук.изд., с. 24-29.
5. Цитируем по индийскому списку, см. там же, с. 27.
6. С.И.Баевский. Рукопись "Словаря Панджабхши" ("Пятичастного словаря"), ук.изд., с. 20.
7. Ташкентская рукопись "Фарханг-и Зафангуйа" издана: Бадр ад-Дин Ибрахим. Фарханг-и Зафангуйа ва Джаханпуйа", ук.изд.
8. Настоящий доклад был прочитан на годичной научной сессии ЛО ИВ 19 февраля 1986 года, а 24 февраля с.г. мне стал доступен микрофильм рукописи, описанной в каталоге В.Перча. Ознакомление с текстом, представленным в микрофильме, полностью подтвердило наше предположение, что это памятник XIV в. "Фарханг-и Зафангуйа". Сравнение текста микрофильма с другими рукописями словаря "Зафангуйа ва Джаханпуйа" выявило еще большую ценность этого берлинского списка, чем можно было судить по краткому описанию, сделанному В.Перчем. Берлинский манускрипт содержит не две части фарханга, как сказано в каталоге В.Перча, а полный текст "Фарханг-и Зафангуйа" (пять частей, так же как и тегеранский список) и - особенно важно - в нем много иллюстративных стихотворных цитат (В.Перч сообщал, что их там нет).

Приношу благодарность Е.И.Кычанову за оказанное содействие в получении микрофильма рукописи из ФРГ.

О.Дж.Джалилов

БИТЛИССКОЕ ВОССТАНИЕ КУРДОВ В 1914 г. И ЕГО ОТРАЖЕНИЕ В ИСТОРИЧЕСКИХ ПЕСНЯХ И ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

После прихода к власти младотурок (1908) ее лидеры тут же забыли о своих щедрых обещаниях, которые они давали курдам и другим нетурецким народам накануне революции. Эти обещания в основ-

ном касались вопроса предоставления свободы, а также безотлагательности решений социальных, экономических и политических проблем народов, подвергавшихся жестокому порабощению на территории Османской империи.

Режим султана Абдул Хамида был ненавистен как народам, проживающим на Балканах, так и курдам, армянам на востоке Анатолии. Придя к власти, младотурки унаследовали пантюркизм, паносманизм и панисламизм у своих предшественников. Свое страшное оружие - шовинизм, пропитанный разжиганием межнациональной ненависти, сопровождавшийся геноцидом - направили в первую очередь против тех народов, которые в ходе младотурецкой революции сыграли решающую роль в ее победе.

В этом плане политика младотурок по отношению к курдам не была исключением. Наоборот, она была заранее запланирована, глубоко продумана и имела далеко идущие последствия.

Крайне жестокие меры правительства в социальной, экономической и политической сфере явились источником новых народных волнений.

В марте 1914 г. в Битлисе¹ вспыхнуло восстание курдов. До недавнего времени о восстании в Битлисе мало что было известно. А если и писали о нем, то очень мимолетно, коротко и запутанно. Наиболее обстоятельное исследование по интересующей нас проблеме, впервые появилось в советском курдоведении лишь в последние годы.²

Массовое вооруженное выступление курдов в Битлисе, по сравнению с предыдущими волнениями, было непродолжительным и его подавили самым жестоким образом в короткий срок в течение двух месяцев (март-апрель). Турецкие власти с их "прославленной" традиционной политикой заигрывания и "милостивым" прощением за "непослушание" и "дерзость", на этот раз были беспощадны, карая смертью всех - и руководителей и рядовых участников восстания.³

ж ж ж

В 1973 г. во время полевой работы в Кок-Янгаке (Джалалабадская обл. Киргизской ССР) из уст Халыте Шамо,⁴ наряду с другими историческими песнями, мною была записана на магнитофонную ленту песня, названная ее исполнителем "Песня о шейхе Шабадине".

Какой исторический факт лег в основу песни, о каких исторических событиях повествуется в ней - долгое время оставалось неразгаданным, поскольку песня содержала лишь некоторые специфические для жанра сведения - вступление, подсказывающее отношение к событию, создающее определенное настроение, основную часть - с указанием места происходящего события и описанием одного основно-

го эпизода всей истории; вывод, подтверждающий отношение к центральному персонажу и тем, кто погубил его.

Разгадка исторической основы была найдена после появления двух статей Дж.Джадила о восстании в Битлисе.⁵ Стало ясно, что персонажи, упоминаемые в песне, – шейх Шабалин (Шахабдин), шейх Ширин Мехмед, Саид Али, шейх Джабрадин – участники именно этого восстания 1914 г.

На территории СССР других вариантов данной песни нами пока не обнаружено, однако, мы предполагаем, что песня о восстании курдов Битлиса известна раньше и что она и по сей день бытует во многих вариантах. Подтверждением этому служит тот факт, что еще в начале 40-х гг. несколько вариантов были записаны и изданы на страницах журнала "Рожи ну".⁶ Небольшой фрагмент из другого варианта песни, ранее бытовавшего в Турецком Курдистане, издан М.А.Бозарсланом.⁷

В нашей коллекции эта песня пока что существует в единственном варианте. Скучные сведения, которыми мы располагаем, не позволяют проследить путь ранней миграции данной песни. Приходится лишь предположить, что она была создана сразу же после разгравшейся трагедии в северо-восточных районах Турецкого Курдистана и в дальнейшем передавалась из уст в уста. Так, по словам самого же информатора, его песенный репертуар в основном – песни, исполнявшиеся ранее очень популярным дангбежем Али Мго (Али Тито) и его братом Хане Шамо. Таким образом, эта песня перешла в репертуар Халите Шамо от известных певцов. Она состоит из 48 рифмованных меж собой строк и исполняется под определенный мотив.

В композиционном отношении записанная в Кок-Янгаке песня о шейхе Шабалине – проста и типична для подавляющего большинства исторических песен. Являясь криком души народной, песня о шейхе Шабалине и сегодня звучит как тревожный сигнал, как призыв к турецким властям не совершать чудовищного злодеяния, не истреблять курдов, не сносить с лица земли их мирные лачуги и деревни, не усеивать многострадальную землю Курдистана виселицами.

Скажи: "Эй вы, ромийцы, так не поступайте,

Эй вы, ромийцы, так не поступайте,

Не воздвигайте виселиц,

Не разрушайте домов курдов,

Не воздвигайте виселиц,

Не разрушайте домов курдов".

С самого начала певец, выражая волю народа, обращается к третьему лицу со словами мольбы стать ему добрым посредником между

восставшими курдами и "ромийцами", помочь приостановить осуществление злодейского намерения властей по отношению к восставшим курдам и мирному населению Битлиса.

В данном случае под собирательным образом "ромийцев" певец имеет в виду военно-политическую систему Турции, снискавшую себе недестную славу "вероломного" и "лживого" государства.

В песне дважды упоминается генерал-губернатор (вали вилайета) Битлиса, ставший причиной гибели "... детей, матерей [и] скорбящих [женщин]". Хотя образ правителя дан в общих чертах, как бы несколькими штрихами, он олицетворяет правящие круги младотурецкой республики. В образе вали народ видел источник зла и насилия, который стал причиной трагедии курдов Битлисского вилайета. Народ проклял его:

Да будет разрушен дом вали,
Стал он причиной [гибели] детей, матерей и скорбящих
[женщин].

В этих строках кроется историческая правда. Вали Битлиса с целью усмирения недовольных курдов отправил к руководителю восстания Молла Селиму делегацию в составе знатных лиц города с требованием сдачи оружия и смирения перед законом. Приняв прибывшую делегацию, Молла Селим потребовал смещения вали с поста правителя вилайета, поскольку он явился главным виновником многих злодеяний, направленных против курдского населения. Одновременно Молла Селим потребовал назначить на его место главу курдского племени моткан Муса-бека Хойти.⁸ Уговорив Молла Селима на личную встречу с правителем Битлиса, делегация вместе с Молла Селимом возвратилась в Битлис. Содержание переговоров между противоборствующими сторонами пока неизвестно. Известно лишь то, что после возвращения Молла Селима к повстанцам, один из руководителей курдов шейх Шабалин через специального посланника отправил письмо на имя правителя Битлиса с требованием передачи в руки повстанцев городского арсенала и административных учреждений, увольнения всех турецких чиновников и освобождения политических заключенных. В противном случае он грозил штурмом города.⁹ Вали срочно потребовал военной помощи у центрального правительства. В Стамбуле удовлетворили просьбу. Против восставших была брошена регулярная армия, вооруженная мощным огнестрельным оружием того времени (пушки, пулеметы). Правителем Битлиса был назначен более жестокий человек - правитель (мутасариф) Сиирта. Вошедшие в Хизан турецкие войска были разгромлены курдскими повстанцами. Преследуя врага, они вошли в Битлис и тут же взяли под контроль два из четырех курдских кварталов горо-

да: Канизиван (Кызыл мечеть) и Харсан, расположенные по левому берегу реки Битлис, а два квартала: Зейдан и Таш – находились на правом берегу реки.

По свидетельству очевидцев, курдские повстанческие отряды по сравнению с регулярными правительственными войсками были плохо вооружены, имели мало боеприпасов. В такой ситуации многие курдские бойцы, "вооруженные" дубинками и кинжалами, бросались на врага. Единственным грозным оружием курдов были всего три пушки. Об этом в песне говорится:

Шейх Джаладдин купил три пушки,
/Но/ нет повстанцам пользы от них,

.....

Ром вероломен и лжив,
/Повсюду/ виселицы воздвигает.

Правительственным войскам удается подавить восстание, учинив кровавую бойню в Битлисе и Хизане. В срочном порядке были созданы военно-полевые суды, выносившие смертные приговоры участникам восстания, а мирное население было депортировано из родных краев. Военно-полевой трибунал приговорил 18 видных руководителей курдского восстания к смертной казни через повешение, в их числе: Шейх Шабалин, Саид Али, шейх Ширин Мехмед, Факи Халил, Факи Джиди, молла Мухаммад и другие. "Для устрашения народа были воздвигнуты виселицы на городской площади Битлиса и на базаре; повешенных охраняли солдаты. Говорить о казненных в городе запрещалось – разрешалось лишь взглянуть на них и уйти.¹⁰ На груди всех повешенных были дощечки с надписью: "Приговорен военным судом к смертной казни за то, что осмелился побудить часть населения взяться за оружие против своего правительства с целью изменить форму нынешней системы правления".¹¹

Возможно, о трагедии в Битлисе не говорилось бы в народных песнях, если бы в момент казни не произошло непредвиденное. Веревка виселицы не выдержала тяжести грузного тела шейха Шабалина и оборвалась. Палачи в замешательстве и страхе второй раз вздергивают еще живого шейха Шабалина на виселицу. Но и на этот раз веревка обрывается. Казалось, по неписаным законам народов мира смертный приговор через повешение смягчался, когда петля виселицы под тяжестью тела обрывалась и осужденный оставался в живых. В таких случаях он не подвергался казни вторично, поскольку, по верованиям народов, "данный человек не был приемлем богом". Несомненно, что именно поэтому образ шейха Шабалина не исчез из памяти народа и стал главным, центральным в исторической песне.

Имя Молла Селима в записанном нами тексте не упоминается. Оно не упоминается, видно, потому что во время подавления вооруженного восстания и последовавших затем массовых казней Молла Селим сумел временно уйти от преследования и найти политическое убежище в русском консульстве в Битлисе. Некоторое время спустя во время начавшейся русско-турецкой войны и закрытия русского консульства в Битлисе Молла Селим был схвачен турецкими аскерами и казнен.

С чувством большой любви и уважения народ вспоминает имена повешенных шейха Ширина Мехмеда, шейха Шабалина, Саида Али, раздобывшего три пушки шейха Джаладина. Упомянув об этом факте, певец стремился особенно подчеркнуть масштабность всенародного недовольства. Кроме того, в тексте сохранилось прямое указание на то, что жаркое сражение курдских повстанцев часто переходило в рукопашные схватки, поскольку повстанцы были плохо вооружены, боеприпасы на исходе. В песне перечисляются имена ряда наиболее активных участников повстанческого движения, а также упоминается Битлис как конкретное место происходящих событий и свершившейся трагедии. Придерживаясь одного из принципов структурного построения исторических песен, информатор совершенно правильно, с большой точностью описывает характерные черты Битлиса, который находится в "ущелье", где дома построены из "тесаных камней", и что, как в самом городе, так и в его окрестностях улицы и земля покрыты "мелкими камнями". Кроме Битлиса, упоминается также селение Зангезур, которое в то время находилось в составе Битлисского вилайета. Эта, на первый взгляд, непримечательная деталь свидетельствует о том, что вспыхнувшее восстание охватило весь вилайет, что и подтверждается историческими исследованиями.

Примечательно, что восстание 1914 г. нашло отражение и в художественной литературе.

Уроженец г. Камышли (САР) кандидат исторических наук Башир Расул (1937 г. рожд.) в марте 1986 г. рассказывал автору этих строк, что один из курдских поэтов – то ли Абдурахман Горьси, то ли Абдурахман Ахтапа – сочинил стихотворение, посвященное шейху Шахабдину (Шабадину).¹² Оно состояло из пяти дубейтов (10 строк) и было изустно распространено среди курдского населения Сирии и Турции, где его знали не только взрослые, но и дети.

Стихотворение написано в размере бахр хазадж. Оно изобилует арабскими фразами и формулами. По всей вероятности, оно придавало стихотворению больше убедительности, весомости и значимости в глазах слушателей и читателей.

Это было недобрая весна, [она] с большой бедой пришла к нам,

Она была желанием и творением бога, деяния которого необъяс-
нимы.

Это была недобрая весна, [тяжкая] судьба была predetermined
всезычным,

Покинула нас радость, осталась лишь печаль.

5. Если подобное несчастье обрушилось бы на гору Каф,¹³

Исчезла бы она с лица земли навсегда.

Прошло двадцать два [дня] апреля по летосчислению этих собак,¹⁴
....., ¹⁵ [как] распяли стержень вселенной.¹⁶

Не жить мне, ой шейх Шахабдин, после тебя.

10. Ой горе мне, рабу пленному, погибшему среди [трагически]
погибших.¹⁷

По словам Б.Расула, как-то один из участников восстания шейха
Саида (1925 г.) Джамиле Сайдо, известный и уважаемый в Сирии чело-
век (родом из Лича, Турецкий Курдистан), попросил своего малолетне-
го сына продекламировать перед собравшимися гостями стихотворение,
посвященное шейху Шабадину. Почему-то сын застенялся. После стро-
гих слов отца он в слезах, все-таки, прочел это стихотворение.
Удовлетворенный отец воскликнул: "Вот так! Это стихотворение мы
должны читать вслух и в слезах. Только так! Этого требует его смысл
и содержание..." Исполнение этого стихотворения вызвало у собрав-
шихся чувство грусти, печали и гнева. В этом сравнительно небольшом
по объему стихотворении звучит голос народного протеста против не-
справедливости бога, "деяния которого необъяснимы". Открытый соци-
ально-политический протест против угнетения - основной лейтмотив
этого замечательного произведения.

I. Г.Битлис по своему географическому расположению находился на
перекрестке дорог, имеющих важное стратегическое значение. Че-
рез Битлис дороги шли на север и северо-восток: Ахлат-Малазгирт
-Коп-Караклис и Баязет (ныне Догу Баязит) и на юг: Сирт-Мидят-
Джизре и Мосул. Он расположен в 21 км к юго-западу от юго-за-
падного угла озера Ван, в ущелье небольшой речки, носящей наз-
вание по имени города - Битлис-чай.

Население Битлиса по официальным данным того времени состав-
ляло около 30 тыс.человек, т.е. 6.600 дворов (курдов 20 тыс.;
армян 10 тыс.человек). Незначительное число чиновников, зани-
мавшихся административные посты, были турками.

В последней четверти прошлого столетия Битлис был администра-
тивным центром одноименного вилайета II класса. Здесь действова-
ли две гимназии (рущие) - военная и гражданская, 13 низших школ

(иптадие) и 12 духовных (медресе), 6 армянских начальных школ. В Битлисе существовала американо-протестантская миссия, состоявшая из пастора и доктора, при ней церковь, школа на 100 учеников и пансион на 50 человек. В городе существовало два вице-консульства - русское и английское (см.: П.А.Томилов. Отчет о поездке в Турцию. СПб., 1907, ч. II, с. 62-63).

2. Джалиле Джалил. Новые материалы из истории курдского национального движения. Восстание в Битлисе в 1914 г. - ТС, 1978. М., 1984 (далее: Новые материалы...); его же: Курдское восстание 1914 г. в Битлисе в оценке армянской прессы. - Историко-филологический журнал. Ереван, 1985, № 4 (III) (далее: Курдское восстание 1914 г. в Битлисе...).
3. Джалиле Джалил. Новые материалы..., с. 40-41.
4. Халыте Шамо род. в 1924 г. в селе Карез Веданского р-она Арм. ССР. Его предки были из племени хеджымки, ранее населявшего подножие горы Арагат. С 1937 г. Х.Шамо проживает в Киргизии. В момент записи текста работал водителем такси.
5. Джалиле Джалил. Новые материалы...; Курдское восстание 1914 г. в Битлисе...
6. Журн. "Roja Nû" (Новый день) Beyrouth, 1943, №27, Ғ. 1; Beyrouth, 1943, №30, Ғ. 1; Beyrouth, 1944, №45, Ғ. 4.
7. Журн. "Jîn" (Жизнь) - kovara k'urdf-Tirkî. 1918-1919. Uprşala, 1985. Werger ji tîpên e'rebî bo tîpên latînî М.Емîn Bozarslan. Ғ. 49.

До недавнего времени журн. "Жин" практически был недоступен даже узкому кругу специалистов, поскольку его номера почти не сохранились. Однако благодаря самоотверженным усилиям известного курдского литератора и журналиста М.Амин Бозарслана, ему удалось начать переиздание в Стокгольме чудом сохранившегося полного комплекта журнала. Вместе с оригиналом даются транслитерация текстов с арабской графики на латинскую. Первые три тома, обобщающие первые 15 номеров оригинала, любезно были предоставлены в распоряжение автора этих строк М.А.Бозарсланом.

8. Журн. "Jîn", cilda I. Ғ. 50.
9. Цит. по раб.: Джалиле Джалил. Новые материалы..., с. 35.
10. Газ. "Оризон", I.IV.1914. Цит. по раб.: Джалиле Джалил. Новые материалы ..., с. 37.
11. Цит. по раб.: Джалиле Джалил. Новые материалы ..., с. 37.
12. Стихотворение, созданное более 70 лет тому назад, со временем было позабыто. Ныне его знают немногие. Только благодаря общим

усилиям братьев Башира, Хади и Махди Расуловых этот литературный памятник был восстановлен в памяти и любезно сообщен автору этих строк.

13. Каф – легендарная гора, с которой якобы связана проходящая по всей земле единая горная цепь.
14. "По летосчислению этих собак" – автор имеет в виду султанские власти. Башир Расул рассказывал, что в Сирии, когда на беседах старожилы говорили об истории курдов, об их прошлом, непременно упоминали восстание в Битлисе. Некоторые очевидцы вспоминали, что, когда турецкий военный трибунал судил одного из участников Битлисского восстания, тот прочитал стихотворение, и при этих словах он указал пальцем на присутствующих в зале турецких жандармов и чиновников.
15. В.Расулу не удалось вспомнить фразу.
16. "Стержень вселенной" – образное выражение, которое автор употребил для характеристики шейха Шабалина, как центральной фигуры Битлисского восстания.
17. "Погибшему среди [трагически] погибших" – по мусульманскому вероисповедованию, имеется в виду человек, идущий против той судьбы, которая заранее была ему предопределена богом и ни в коем случае не подлежала изменению. Осмелившегося восстать против воли всевышнего в ином мире ждали страшные муки.

Д.В.Ермаков

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ХАНБАЛИТСКИХ ТЕКСТОВ: "КНИГА О МОЛИТВЕ" ("КИТАБ АС-САЛАТ") ИБН ХАНБАЛА

Ханбалитская догматико-правовая школа – одна из ведущих в суннитском исламе. Ее влияние сказалось на формировании специфики идеологии исламского традиционализма. Именно ханбалиты стали в IX в. первыми наиболее последовательными систематизаторами традиционалистской концепции вероучения. Вместе с тем, с самого начала своего выхода на арену религиозно-политической борьбы ханбалиты заняли особое положение. Появившись в период острого кризиса в Аббасидском халифате, они выступили за возрождение "истинного ислама", за преодоление раскола мусульманской общины. Спасение ислама ханбалиты видели в борьбе против распространения рационалистических методов в богословии, в отказе от какого-либо толкования текстов Корана и хадисов, в обращении к опыту раннемусульманской

общины, воплощенному в Сунне пророка. Ранними идеологами движения, главным образом его основателем-эпонимом Ахмадом б. Ханбалем, был создан целый ряд сочинений. Их анализ дает нам возможность проследить процесс формирования идеологии движения ханбалитов.

Раннеханбалитские сочинения представляют собой разные ступени обобщения и актуализации традиционалистского вероучения. Основой "системы" ханбалитской литературы являются сборники хадисов (прежде всего "Муснад" Ибн Ханбала). Положения хадисов обобщаются и излагаются авторским языком в "символах веры" – 'акидах. Сборники "суждений" (мас'ала) являются наиболее доступной (вопрос – ответ) формой сопоставления общих положений с конкретными ситуациями, проблемами и событиями. В "специальных" богословских сочинениях рассматриваются важные частные вопросы вероучения. Ханбалитские биографические своды играют роль "коллективной памяти" движения и, одновременно, представляют собой собрания основных программных работ раннего ханбалитства.¹

"Китаб ас-салаат" (Книга о молитве) Ахмада б. Ханбала обойдена вниманием исследователей. Это сравнительно небольшое сочинение традиционно считается в исламоведении стандартным пособием по проведению молитвы.² Такое мнение, однако, не объясняет того огромного интереса, который вызывало сочинение при жизни автора. Дом ближайшего сподвижника Ибн Ханбала Абу Бакра ал-Асрама, обладавшего самым полным в Багдаде списком "Китаб ас-салаат", был местом настоящего паломничества. Список отдавался в переписку, его расшивали на листы для чтения по частям. О значении работы говорит весьма примечательный факт – составитель основного ханбалитского биографического словаря "Табакат ал-ханабила" Ибн Аби Йа'ла приводит полный текст "Китаб ас-салаат"³ в передаче Муханны б. Йахьи аш-Ша'ми (?), который в свою очередь получил текст работы от басрийского мистика Сахда ат-Тустари (ум. 896 г.) Таким образом передатчиком одной из наиболее известных версий "Китаб ас-салаат" является не ханбалит, а суфий.

В "Китаб ас-салаат" Ибн Ханбал высказывает отношение ко второму "основанию" (рукн) веры (дин) – молитве (салаат). Духовная и практическая жизнь человека должна быть направлена на постижение бога. Наиболее простым, доступным, понятным и прямым в этой жизни является молитвенное общение с ним.

Мусульманская молитва, краткая, но емкая по смыслу, содержит повторяемый в разных вариантах основной догмат ислама о единобожии. Она в своеобразной форме заключает в себе первый и основной акт веры, утверждающий религиозную принадлежность верующего, при-

знание им власти единого всемогущего бога. Для Ибн Ханбал молитва - "первое из благих дел", определяющих степень веры человека. "Без молитвы нет ислама и религии (дин)!" "Молитва - опора ислама!" Целиком цитируемыми хадисами, фразами из хадисов Ибн Ханбал выражает общетрадиционалистские представления о молитве как о первой и важнейшей обязанности мусульманина. Для Ибн Ханбал молитва является мерилом духовной зрелости, духовного опыта верующего. Кроме того, молитва - единственная возможность ритуального единения всех верующих перед лицом "зла" этого мира.

Таковы два принципиальных аспекта проблемы молитвы, которые имам рассматривает применительно к современной ему жизни мусульманской общины. Сама же проблема может быть сформулирована так: насколько благоприятны в общине условия для молитвенного общения с богом. Оказывается, что молитва - одно из наиболее уязвимых мест религии. Главным пороком, заразившим общину, является полное забвение верующими основного правила молитвы. Имам восклицает: "Происходит удивительная вещь! Человек сидит дома. Услышав призыв к молитве (азан), встает, преисполнившись трепетом, надевает лучшую одежду и выходит из дому, не желая ничего кроме совершения молитвы. Он может выйти из дому в дождливую темную ночь, при этом он вязнет в глине, попадает в воду, мокнет его одежда. Летней ночью он не защищен от скорпионов и других насекомых. При этом человек может быть болен и слаб. Однако он не откладывает посещение мечети. Он терпит все это ради молитвы, из любви к ней, в стремлении совершить ее! Ничто не может заставить его выйти из дому, кроме молитвы. И вот, когда человек начинает молитву вместе с имамом, Шайтан вводит его в заблуждение, и он, обманутый Шайтаном, который хочет уничтожить его молитву, сделать недействительным его благое дело, начинает опережать имама в "руку", "суджуде", "раф'" и "хафде". Так человек выходит из мечети, словно и не совершив молитвы".⁴ Ибн Ханбал передает рассказ очевидца, молившегося во время хаджа в Мекке в ал-Масджид ал-Харам: "Я видел как многие опережают имама. А ведь паломники - с разных концов света: из Хорасана, Ифрикийи, Арминийи".⁵ По мнению Ибн Ханбал верующие разделились на три большие группы. Первые - рафидиты, хариджиты, крайние антропоморфисты (мушабиха) и "совершающие нововведения" (асхаб ал-бид'а). Они считают себя истинно верующими, а всех остальных - грешниками. Именно поэтому они отвергают групповую молитву в общих мечетях. Вторые - те, кто отрицает моральные предписания ислама, противопоставляя им распущенность. Третьи - "люди согласия" (ахл ал-джама'а), молящиеся искренне, но не выполняющие по неве-

жесту главного в молитве – следования за имамом. Опережая его они делают молитву недействительной.⁶

Какова же причина всеобщего нарушения одной из основ ислама? "Знайте, искажения молитвы – от мусульман Машрика и Магриба, от тех, кому приписывают достоинства, кто раньше всех является в пятничные мечети. Все это потому, что богословы, факихи и люди знания не обращают внимания на них. Они перестали выполнять возложенную на них обязанность (фарида) давать наставления (насиха), обучать и воспитывать, приказывать и запрещать, порицать и менять. Невежды стали опережать имама в молитве. За ними стали делать это, легкомысленно относясь к молитве, многие из тех, кто претендует на ученость, знание фикха, проникательность и достоинство. Самое удивительное в том, что невежды повели за собой обладающих знанием, которые вместе с ними стали опережать имама в "суджуде", "раф'е", "хафде" или делать все одновременно с ним и отказались от того, что переняли от факихов и имамов. А ведь ученые обязаны просвещать невежду, наставлять его и вести за руку".⁷

Финал "Китаб ас-салаат" – наиболее значимая часть работы. Именно в нем, впервые для ханбалитских сочинений, открыто высказывается мнение о том, что богословы – хранители веры, истинные духовные вожди общины, на которых возложена высокая обязанность "наставлять, обучать и воспитывать, приказывать и запрещать, порицать и менять".⁸ В духовной иерархии богословы (ахл ад-дин ва-л-фадл ва-л-'илим биллахи) стоят выше имамов. В особом разделе "Китаб ас-салаат" Ибн Ханбал определяет статус имама – он выбирается людьми из наиболее достойных. Каждый верующий обязан следить за имамом и наставлять его, поскольку имам способен ошибаться. В свою очередь, имам – пастырь общины, отвечающий за свое "стадо".⁹ Он наставляет общину, следит за благопристойностью поведения ее членов и совершенствуется сам. Основой отношений членов общины выступает неустанная поддержка друг в друге истинной веры наставлением или, по сути, дела активным вмешательством в поведение, образ мыслей. Ибн Ханбал приводит хадисы: "Объяснение незнающему – обязанность (фарида). Тот, кто не делает этого – грешник ошибающийся". "Знайте, если человек хорошо и правильно совершающий молитву, видит человека, который совершает молитву неправильно, и смолчит, не запретив ему это, то разделит с ним грех за молитву".¹⁰

Анализ текста "Китаб ас-салаат" свидетельствует о том, что сочинение по своей значимости далеко выходит за рамки обычного пособия по проведению молитвы. В сочинении дана характерная для данного периода оценка кризисной ситуации в мусульманской общине, названы пути ее преодоления: объединение вокруг истинных, а не ложных

вождей, борьба с новшествами путем наставления и направления членов общины богословами. Центральной в работе является тема унификации ритуала. Эта тема проходит через все основные сочинения ранних ханбалитов, считавших унификацию ритуала одним из путей преодоления раскола общины и активно обсуждавших конкретные детали обрядов групповой и индивидуальной молитв, хаджа и других. "Китаб ас-салат" - единственное раннее сочинение, целиком посвященное проблеме унификации молитвы (салат), занимая таким образом важное место в "системе" раннеханбалитской литературы.

1. Подробнее о ханбалитах и ханбалитской литературе см.: Д.В.Ермаков. Ибн Ханбал и начало ханбалитства. - Религии мира 1984. М., 175-190; он же. Правитель и община в "Муснаде" Ибн Ханбалы. - Ислам: религия общество, государство. М., 1984, с. 212-217; он же. Нововведение - бид'а в раннеханбалитской идеологии. - III и ПИКНВ. Ч. I. М., с. 144-150:
2. H. Laoust. Ahmad b. Hanbal. - EI², t. 1, с. 280-286.
3. Текст "Китаб ас-салат" известен по единственной редакции, включенной в состав "Таба кат ал-ханабила" Абу Бакра ал-Халлала (X в.). В XII в. Абу-л-Хусайн б. Аби Йа'ла (ум. 1132 г.), взяв за основу работу ал-Халлала, составил новый двухтомный свод "Табакаат ал-ханабила", в который вошли сведения о первых поколениях ханбалитов (IX-X вв.), а также тексты ряда раннеханбалитских сочинений. Полный текст "Табакаат" ал-Халлала не сохранился.
4. Абу-л-Хусайн б. Аби Йа'ла. Табакаат ал-ханабила. Дж. I. Байрут, б.г., с. 353.
5. Там же. с. 371.
6. Там же. с. 371.
7. Там же. с. 373.
8. Там же. с. 373.
9. Там же. с. 373.
10. Там же. с. 371, 372-373.

Р.Н.Крапивина

МАТЕРИАЛЫ ПО ИСТОРИИ ШКОЛЫ САКЪЯ.

"История жизни великого сакьяского учителя"

В тибетской исторической литературе имеется обширный класс биографических сочинений - намтаров (тиб. rnam-thar). Количест-

во таких сочинений огромно. Они весьма разнообразны по объему, композиции, характеру изложения и, естественно, по исторической ценности.

Отдельные биографии по своему характеру делятся на два основных типа: биографии обычные или "общие" (тиб. *thun-mong-ra*), в которых описываются различные события жизни, и биографии "специальные" (тиб. *thun-mong-ma-yi-a-ra*) или "тайные" (тиб. *gvaug-ba*), где излагаются сверхъестественные события жизни того или иного лица, связанные обычно с познанием какой-либо тантрийской доктрины.¹

"История жизни" великого сакьяского учителя – Сакьяпа-чэнбо, или сокращенно – Сачэна, относится к типу "общих" биографий. История жизни Сачэна представляет особый интерес. Сачэн основал школу тибетского буддизма Сакья и положил начало литературе этой школы. Его сочинениями открывается Сакья-Гамбум – интереснейшее собрание творений знаменитых учителей школы Сакья.

Монастырь Сакья, основанный в 1073 году отцом Сачэна,² был одним из самых крупных центров культурной и общественно-политической жизни Тибета XI-XIV веков. Пожалуй, никто из известных ученых-буддистов того времени не миновал этот монастырь в своих исканиях "Пути осуществления Учения".

"История жизни" Сачэна относится к такому периоду духовной традиции в Тибете, который отражает исключительно важный момент в истории тибетского буддизма – это почти полное прекращение контактов с Индией из-за нашествия мусульман и превращение Тибета в наиболее полного и выразительного последователя развитого индийского буддизма.

Намтар Сачэна существует в ксилографическом издании, отпечатанном в монастыре Дэргэ и содержится в томе "чха" Сакья-Гамбума.³

В колофоне сообщается, что "Для держателя [традиции] тайной мантры Дагба-Чжалцана высокий монах из монастыря Таг-дэ-ри-пхуг-гон-па [по имени] Доржэ-Цзинба Чжанчуб-Шэйраб, многократно помолвившись, с почтением записал [историю жизни Сачэна]".⁴ Способ написания сочинений под диктовку практиковался среди тибетских ученых лам и в XX веке. Не только биографические, но и сочинения других типов создавались подобным образом.⁵ Дата записи текста намтара в колофоне не указана, можно только соотнести запись текста с периодом жизни его автора Дагба-Чжалцана (1147-1216 гг.)⁶ – сына великого сакьясца.

Язык и стиль намтара создают впечатление разговорной речи. Встречающиеся в тексте архаизмы, возможно, широко употреблялись в XII-XIII веках, но в XIV веке уже были внесены в словари "старых и

новых слов" и другие лексикологические пособия. Изучение текстов, подобных намтару Сачэна, интересно поэтому и с точки зрения истории развития тибетского языка.

"История жизни" Сачэна была написана тогда, когда в Тибете еще не существовало школы биографической литературы, сложившейся к началу XVI века и явившей на свет такие образцы намтаров как истории жизни Марпы, Миларайбы, Наропы, Будона, Пятого Далай-ламы и других выдающихся деятелей Тибета. Возможно поэтому намтар Сачэна отличается чрезвычайная краткость; в нем нет, например, даты рождения Сачэна.

Великий сакьяский учитель родился в 1092 году,⁷ в области Цзан Центрального Тибета, на севере района Гром-па.⁸ Он был сыном Гончог-Чалбо (1034-1102), происходившего из богатого и влиятельного феодального рода Кхон, ученика известных тибетских ученых лоцзав – переводчиков X-XI вв. – Брог-ми, Гой Кхугба-Лхацэ, Мал-лоцзавы и других. В юные годы Сачэн учился у отца – "в совершенстве овладел обычными качествами: читать, писать, считать и так далее: был сведущ в образе жизни царей, сановников и других /слоев общества/".⁹ Также отец учил сына началам буддизма и передал одиннадцатилетнему мальчику традицию начального изучения Хеваджра-тантры.¹⁰ После смерти отца Сачэн продолжал изучение буддизма у Бари-лоцзавы, родственника по матери, который какое-то время правил владением Сакья, до того как Сачэн смог сам заниматься делами управления. У Бари-лоцзавы были прослушаны "основные тексты по Парамите, основы "Арья-Ратнакута-Сутры", "Будда-Аватамсака-Сутры" с обширными комментариями и инструкциями.¹¹ У него же Сачэн начал изучение тантрийской литературы, впоследствии вместе с "литературой Сутр" образовавшей тибетский Канон.

Намтар описывает жизнь Сачэна как непрерывный, длящийся до кончины процесс изучения буддизма и осуществления цели Учения. В этом отношении значение слова "намтар" (тиб. rnam-thar, скр. *vimokṣa*), то есть "освобождение от уз мира перерождений" раскрывается во всей полноте.

Жизнь и деятельность Сачэна проходили главным образом в родных краях. Область Цзан в те времена была оплотом и кузницей тибетской образованности и, кроме того, местом, где поддерживался тесный контакт с учеными-буддистами Непала.

За свою жизнь Сачэн встречался со многими известными учителями того времени. Это были тибетцы-лоцзавы, индийские и непальские пандиты, йогины-сиддхи "старой" школы ньяима – все те, через кого передавалась и поддерживалась мощная духовная традиция буддизма.

В "литературе Сутр", согласно намтару, Сачэн следовал доктрине школы Мадхьямика-сватантрика¹² (тиб. *dbu-ma rang-rgyud-pa*, скр. *mādhyamika-svātantrika*), которая появилась в Тибете через Чантракшиту и его ученика Камалашиду.¹³

Но главное внимание Сачэна было сосредоточено на актуальных для того времени проблемах тантрийской мысли и литургии. Разработкой этих вопросов занимались впоследствии большинство учителей Сакья.

В отношении "литературы Тантр" Сачэн придерживался энциклопедического подхода. В намтаре дается перечень тантрийских текстов, которые изучал Сачэн. Перечень этот столь велик, что составляет значительную часть текста намтара. Перечень включает практически все основные тексты, вошедшие затем в раздел Тантр тибетского Канона.

Среди тантрийской литературы особый интерес Сачэна вызывала Хеваджра-тантра как теоретическая база учения "Путь-плод" (тиб. *lam-'bras*), возникшего в Индии в VIII в. и представлявшего собой своеобразный метод освоения тантрийского знания и осуществления цели буддийского учения. Благодаря трудам Сачэна этот метод стал специальным учением школы Сакья.

Согласно намтару, учителем Сачэна по циклу Хеваджра был известный тибетский знаток тантрийской литературы Чжи-чху-ба Далха-бар из монастыря Чжи-чху-зуг-лаг-кханг в Центральном Тибете.¹⁴ У него Сачэн изучал важнейший текст-комментарий по учению "Путь-плод" - "Четки, нанизанные выдающимися йогинами" (тиб. *rnal-'byor rin-po-che sbyor-ba'i phreng-ba*).

В поисках совершенного знания об учении "Путь-плод" Сачэн побывал у одного из прямых учеников Брогми - учителя Мхар-Чунг-ба, но "получил совсем немного наставлений".¹⁶ Однако, когда Сачэн разыскал в удаленной от жилых мест обители его ученика Чжэ Гонбаба ("Учителя-отшельника"), тот стал "коренным" учителем Сачэна; у него Сачэн прослушал и освоил весь курс учения "Путь-плод".¹⁷ Этот метод освоения буддийского учения был признан тибетской традицией одним из "восьми важнейших методов осуществления Учения".¹⁸

Великий сакьяский учитель, основатель школы Сакья Сачэн Гунга-Ньинбо скончался в возрасте шестидесяти семи лет,¹⁹ в 1158 году. Тело его было кремировано.

Сочинения Сачэна, так же как сочинения его сыновей и последующих иерархов школы Сакья - Соднам - Цэмо (1142-1182) и Дагба-Чалцана (1147-1216), не были тотчас после их смерти системати-

чески собраны. Они тщательно сохранялись учениками и последователями. Первое собрание их сочинений относится ко второй половине XIX века.²⁰

Собрание сочинений Сачэн Гунга-Ньинбо, находящееся в дэргэ-ском 1736 года издании Сакья-Гамбума,²¹ состоит из двух томов и содержит шестьдесят два сочинения.²² В основном это сочинения по тантре самых различных типов: комментарии, субкомментарии, ритуальные тексты, конспективные записи, исторические записки, перечни, списки, гимны и другие.

1. См. А.И.Востриков. Тибетская историческая литература. М., 1962. с. 109-116.
2. G.N.Roerich. *The Blue Annals*. Transl. from Tibetan. P. I, II. Delhi, 1979, p. 210.
3. Bla-ma sa-skyu chen-po'i rnam-thar. ("История жизни великого сакьяского учителя"). - Sa-skyu bka'-'bum (Сакья-Гамбум). v.cha. лл. 167a6-175a6. Тибетский фонд ЛО ИВ АН СССР, инв. № В 7540.
4. "История жизни великого сакьяского учителя", л. 175a3-175a4. - далее: намтар.
5. См. Biography of Dharmasvamin. - Ю.Н.Перих. Избранные труды. М., 1967, с. 497-503.
6. G.N.Roerich. *The Blue Annals* Transl. from Tibetan. P. I, II. Delhi, 1979, p. 211.
7. Там же.
8. Намтар, л. 168a2.
9. Там же, л. 169a3-4.
10. См. D.Snellgrove. *The Hevajra Tantra. A critical study*. P. 1-2. London, 1959.
11. Намтар, л. 169b2-3.
12. Там же, лл. 170a4; 170b4.
13. D.S.Ruegg. *The Life of Bu ston Rin po che*. Roma, 1966, p. 12.
14. Намтар, л. 170a4-5.
15. Там же, л. 170a6.
16. Там же, л. 173a3.
17. Там же, л. 173a4-5.
18. Kongtrul's *Encyclopaedia of Inso-Tibetan Culture*. P. 1-3. - Sata-Pitaka series. Vol. 80. New Delhi, 1970, л. 30.
19. Намтар, л. 174b4.
20. См. David P.Jackson. Notes on Two Early Printed Editions of Sa-skyu-pa Works. - *The Tibet journal*. 1983, vol. VIII, №2, p. 3-5.

21. Там же, р. 21.

22. Сакья-Гамбум, тт. ка (428 лл), кха 419 лл). - Тибетский фонд
ЛО ИВ АН СССР, инв. №/№ В 7531, В 7532.

А.Г.Лундин

ПРОТОСИНАЙСКАЯ НАДПИСЬ ИЗ ХРАМА ХАТХОР № 345

Среди протосинайских надписей, найденных в Серабит ал-Кадем, выделится группа из четырех текстов, найденных в храме Хатхор. Этот храм, построенный еще при фараонах XII династии, перестраивался и расширялся при фараонах Нового царства, особенно при Тутмосе III (первая половина XV в. до н.э.) и использовался до конца пребывания египтян на Синае, т.е. до XII или XI в. Наиболее древняя часть храма - пещера, что позволяет считать, что он был сооружен на месте древнего семитского святилища. Во дворе храма найдены многочисленные египетские надписи: стелы, посвящения на алтарях и статуэтках, браслеты и т.п. Хатхор в надписях часто именуется "госпожей бирюзы" (*nbt mfk3t*) или "госпожей страны бирюзы".¹ Этот эпитет, как и пещера, показывают, что Хатхор была отождествлена с какой-то местной богиней.

Протосинайские надписи, найденные в храме, сделаны на культовых предметах, трех небольших сфинксах и одной женской "кубической" статуэтке. Предметы, несомненно, египетского происхождения или сделаны по египетским образцам. Формы их недостаточно характерны, чтобы установить время изготовления, и допускают различные датировки.² Наиболее интересен сфинкс, имеющий на правом плече египетскую надпись, а по бокам - протосинайскую надпись № 345.

Египетская надпись, хотя и повреждена, но хорошо читается и интерпретируется; видимо, именно поэтому ученые, трактующие протосинайскую надпись, практически даже не упоминают египетской. Между тем, она представляет большой интерес в плане истории дешифровки протосинайского письма.

Надпись содержит сверху в рамке имя *hwt-hrw* "Хатхор", ниже титул *mrj3j* "любимый" и конец слова *[m/fk3t* "бирюза". Это позволяет легко восстановить весь текст *mrj3j hwt-hrw [nbt m/fk3t* "любимый Хатхор, [владычицей би/рюзы". Недостающая часть текста, как и предшествовавшее тексту имя фараона находились, несомненно, на передней части сфинкса, где виден скол камня.³ По палеографии надпись относится к XII династии, т.е. к XV в. до н.э.⁴

Титул "любимый Хатхор" часто встречается в египетских надписях из Серабит ал-Кадем и оказал значительное влияние на интерпретацию протосинайских надписей. Под его влиянием в исследуемом тексте, а затем и в других надписях, был выявлен титул $m(')h(b) b^{c1}t$ "любимый Ба^салат".⁵ Это чтение, удачно сочетающееся как с бесспорным прочтением слова $b^{c1}t$ А.Гардинером, так и с материалом египетских надписей из Серабит ал-Кадем, стало одним из краеугольных камней дешифровки протосинайского письма. Хотя в дальнейшем были подвергнуты сомнению как интерпретация отдельных букв, так и всего выражения, равно как и прочтение многих мест, где встречается это выражение (в частности, и в тексте № 345), однако оно сохраняется и до сих пор⁶ и даже М.Шницер, весьма скептически относящийся к предложенным чтениям, считает его "одним из двух или трех выражений ... правильно прочтенных в надписях".⁷

Протосинайская надпись расположена на боковых сторонах по обоим бокам сфинкса. Под египетской надписью идет строка в шесть знаков с направлением письма слева направо. Знаки отчетливы и хорошо сохранились. Нижняя часть последнего знака несколько сколота. Дальше край статуэтки оббит, но место для еще одного знака отсутствует.

Чтение знаков отчетливо: знак "вода (ломаная линия)", затем "голова быка", "человек", "дом", "глаз" и "посох". Хотя нижняя часть двух последних знаков сбита, разногласий в чтении нет. Первоначально для заключительных знаков было предложено чтение $b^{c1}t$ или $b^{c1}t/t$ ⁸, но места для восстанавливаемого знака на камне нет и А.Ван ден Бранден в итоговой работе отказался от этого чтения. Из всех знаков разногласия вызывает лишь интерпретация знака "человек": Олбрайт традиционно толкует его как h , А.Ван ден Бранден — как h ; по мнению автора его следует понимать как h ⁹.

По левому боку сфинкса также слева направо идет надпись из шести знаков, которые также читаются вполне отчетливо: "посох", "дом", "глаз", "посох", "крест". Формы знаков весьма близки к формам тех же знаков первой строки, так что текст явно составляет единую надпись. Так, знак "дом" в обоих случаях имеет в середине точку, а линза "глаза" утолщена влево; "посох" расположен вертикально. Чтение и интерпретация бесспорны: $lb^{c1}t$ "для Госпожи".

Перед строкой видны линии и фигуры на камне, расположенные на разных расстояниях друг от друга, высеченные линиями разной ширины и характера, часто "налезавшие" друг на друга. Их считают началом строки и видят в них три или четыре знака. Выделяемые знаки производят странное впечатление: среди них нет ни одного,

который бы повторялся в других протосинайских надписях. Лишь крайнюю левую линию можно сопоставить со знаком "змея", но она соединяется в правой части с какими-то другими линиями и сильно отличается от этого же знака в других надписях.

Чтение и интерпретация этих знаков совершенно не совпадают. Так, В.Олбрайт читает их $nb(?)h$, А.Ван ден Бранден — kwd^{10} . Следует отметить, что и прорисовки В.Олбрайта и А.Ван ден Брандена сильно отличаются не только друг от друга, но и от форм, которые они дают для прочитанных букв в своих сводных таблицах знаков.

Конечно, при большом желании в этих линиях можно выделить какие-то фигуры, напоминающие протосинайские знаки, но только с явными натяжками: в первом — знак "змея", но без обязательного выделения головы; во втором — знак "человек", если принять за часть знака хвост "змеи", или "кисть руки", если пренебречь нижней линией знака.¹¹ Особенно показателен последний знак: Олбрайт и Ван ден Бранден видят в нем фигуру "флажка", но читают по-разному, первый как h , второй как d , хотя эти формы совсем не соответствуют формам соответствующих знаков в их таблицах. Фотография¹² показывает, что фигура состоит из обращенного влево полукруга, концы которого примыкают к фигуре в форме буквы "П", причем обе части различаются по характеру штриха и кажутся выбитыми разновременно и разной рукой. По отдельности эти фигуры в протосинайских надписях не встречаются. Но схожее сочетание, лишь повернутое в другую сторону, фигурирует в таблицах как первый знак надписи на кинжале из Лахиша. Однако анализ надписи показал, что это — всего лишь ошибочное чтение знака 1 "посох", поврежденного более поздними царапинами.¹³

Все это позволяет придти к выводу, что перед нами просто царапины и сколы на поверхности памятника, принятые за знаки неизвестного письма. Строка же начинается лишь со знака 1 и содержит шесть знаков, как и строка на противоположном боку сфинкса. Надпись, таким образом, целая, и читается

1. $m'sb^c1$

2. $1b^c1t$

В таком виде надпись, по существу, не представляет сложностей для интерпретации. Конец текста — давно прочтенная и интерпретированная формула $1b^c1t$ "для Госпожи", где "Госпожа" — имя богини, аналогичное имени "Госпожа (владычица) Гебала" и одновременно — титулу хозяйки храма, Хатхор, "госпожи (страны) бирюзы". Формула определяет и смысл надписи, дарственной или посвяительной, сообщающей о посвящении статуэтки, культового предмета, уже

хранившегося в храме, богине Хатхор или отождествленной с ней местной богине.

В правой строке выделяются знаки b^c1 "господин" как элемент собственного имени, один из наиболее частых компонентов северо-семитских собственных имен этого и более позднего времени. Имя с компонентом b^c1 известно и в протосинайской надписи № 367: $u\dot{n}b^c1$ или $g\dot{a}nb^c1$.¹⁴ Это позволяет рассматривать $\dot{m}'sb^c1$ как собственное имя.

Корень $\dot{m}'s$ в семитских собственных именах не засвидетельствован. Соответственно $\dot{m}$ можно рассматривать как грамматический формант, вероятнее всего – предлог $\dot{m}$ "от" с ассимиляцией $\dot{a}$ последующему,¹⁵ Корень $'s$ в собственных именах см. в сафском имени $'s$;¹⁶ ср. также угаритское имя $'u\dot{s}n$.¹⁶

Всю надпись можно перевести:

"От 'Асба^cала для Госпожи".

Это – посвятельная надпись, votiv, помещенный в храме, с лаконичным, но предельно четким формуляром, отражающим имя посвятителя, факт дарения и имя божества, т.е. все необходимые элементы votивной надписи. Вотивы, как известно, один из самых распространенных и частых жанров не только в семитской, но и в греческой или латинской эпиграфике. Место находки и характер дара также подтверждают такой смысл надписи.

-
1. M.Sznycer. *Protosinaitiques (inscriptions)*. "Supplément au Dictionnaire de la Bible", t.VIII, f. 47. Paris, 1972, col. 1384-1395.
 2. A.Van den Branden. *Nouvel Essai du Deciffrement des inscriptions Protosinaitiques*. "Bibbia e Oriente", 1979, 121, p. 160-162.
 3. A.Van den Branden. *Les Inscriptions Protosinaitiques*. "Oriens Antiquus", v.I, 1962, tav. XLIX.
 4. Чтение египетской надписи и ее интерпретация принадлежат О.Д. Берлеву. Я пользуюсь случаем выразить ему свою глубокую благодарность за ценные консультации.
 5. Впервые, видимо, у Айслера: Eisler, *Die kenitischen Weihinschriften der Hyksos-Zeit*. Freiburg, 1919.
 6. А.Ван ден Бранден читает это выражение $m\dot{h}b^c1t$ и $m\dot{h}b^c1t$ и находит в 6 надписях: Van den Branden, *Nouvel Essai*, p. 248.
 7. M.Sznycer. *Les Inscriptions protosinaitiques*. "Le Déchiffrement des Ecritures et des Langues". Paris, 1975, p. 90-91.
 8. W.F.Albright. *The Proto-Sinaitic Inscriptions and their De-*

- cipherment. Cambridge, 1966, p. 16; Van den Branden, *Les inscriptions*, p. 206.
9. А.Г.Лундин. Дешифровка протосинайской письменности. ВДИ, 1983, № I, с. 86-93.
 10. Albright, *The Protosinaitic inscriptions*, p. 16 et fig. 1; Van den Branden, *Nouvel Essai*, p. 184.
 11. См. Лундин, Дешифровка, табл. I, с. 82-83.
 12. См. Van den Branden, *Les inscriptions*, tav. XLIX.
 13. См. А.Г.Лундин. Бронзовый кинжал из Лахмша с протосинайской надписью. ПС, вып. 28, 1986, с. 180 и рис. I.
 14. См. соответственно Albright, *The Protosinaitic Inscriptions*, p. 27; Van den Branden, *Nouvel Essai*, p. 225. Возможно также чтение pḏnb^c1: Лундин, Дешифровка, с. 94.
 15. Van den Branden, *Nouvel Essai* p. 184. Совершенно иную интерпретацию строки дает Олбрайт (Albright, *The Protosinaitic Inscriptions*, p. 16), однако она не выдерживает критики, см. G.Garbin. *I Fenici, Storia e Religione*. Napoli, 1980, p. 15.
 16. G.L.Harding. *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions*. Toronto, 1971, p. 50. Ср. также имена от корня 'dd : 'd, 'dt, m'd: там же, с. 53.
 17. J.Aistleitner. *Wörterbuch der Ugaritischen Sprache*. Berlin, 1963, p. 33.

А.Д.Насилов

О ПИСЬМЕННЫХ ИСТОЧНИКАХ "ВЕЛИКОГО УЛОЖЕНИЯ" 1640 г.

Одним из важнейших событий внутриполитической жизни Монголии в первой половине XVII в. является так называемый монголо-ойратский съезд. Состоявшийся в 1640 г. в урочище Улан-бура у Тарбагатайских гор на территории Джунгарского ханства он собрал крупнейших феодалов Халхи и Джунгарии. Съезд ознаменовался принятием крупного законодательства, получившего название "Их цааз" ("Великое уложение"). По замыслу участников съезда, принятое ими законодательство должно было сыграть важную роль в деле объединения князей Халхи и Джунгарии перед нараставшей опасностью маньчжурской агрессии. Были законодательно оформлены права и привилегии монгольских феодалов, зафиксировано правовое положение представителей ламаистского духовенства.

Благодаря огромной ценности содержащихся в "Великом уложе-

ний" сведений исторического и этнографического характера, раскрывающих общественные отношения в Монголии в начале ХУП века, оно занимает одно из центральных мест в феодальной историографии Монголии.

Изучение памятника началось еще в ХУШ веке, когда был опубликован первый перевод текста законов на русский язык /4/. За более чем двухсотлетний период изучения "Их цааз" наука обогатилась несколькими вариантами его перевода, а также довольно полными комментариями к ним.

Самым последним и наиболее обстоятельным изданием текста и перевода с комментариями "Их цааз" является работа С.Д.Дылыкова /3/. В ней впервые даны ответы на вопросы, которые были поставлены еще в первой публикации памятника: было ли уложение составлено непосредственно на съезде, или съезд лишь утвердил заранее написанные законы, и что послужило источником для составления "Их цааз". Действительно, вопрос о письменных источниках "Великого уложения" поднимался еще К.Ф.Голстунским, который писал: "Относительно первоначального письменного источника монгольско-ойратских законов 1640 г. ничего определенного и положительного сказать нельзя... Ни великая яса Чингисхана, ни пайцзэ, ни ярлыки, ни каноническое буддийское право не были и не могли быть письменными источниками для законов 1640 г." /1, 10/. М.И.Гольман в статье, посвященной анализу ранее опубликованных русских переводов памятника, писал: "Составители монголо-ойратских законов 1640 г. не пользовались никакими иными источниками, кроме устного обычного права, передававшегося из поколения в поколение" /2, 160/.

Таким образом, переводчики и исследователи "Их цааз", отвергая возможность существования письменных источников уложения, были поставлены в довольно затруднительное положение: ведь в статьях "Их цааз" имеются неоднократные ссылки на некое "предыдущее уложение".

И вот в 1970 г. был обнаружен уникальный памятник монгольско-го феодального права - "18 степных уложений" /5/. Ознакомление с этим памятником и дало основание С.Д.Дылыкову выдвинуть тезис о том, что "источниками для составления "Их цааз" явились в основном письменные законодательные памятники - монгольские уложения, принятые на съездах монгольских феодалов во второй половине ХУI и начале ХУП века" /3, 7/.

Доказательству этого тезиса и посвящена данная статья.

"18 степных уложений" представляют собой записанные на берестяных листах законы, принятые на съездах наиболее влиятельных

людей Халхи в промежуток со второй половины XVI века до 1639 года. Среди них имеются два крупных уложения – это "Уложение шести хошунов", принятое на сейме во второй половине XVI в., и "Великое уложение" 1620 года, содержащие по 90 статей, а также ряд небольших уложений. Еще один, видимо крупный памятник законодательства, названный составителями "Великое уложение" 1639 г., к сожалению, не сохранился (до нас дошла лишь часть его преамбулы).

Сравнивая содержание "18 степных уложений" с "Великим уложением" 1640 г., можно заметить такие общие черты, как закрепление господства феодалов Халхи, усиление феодальной эксплуатации и укрепление позиций ламаизма. Кроме того, обращает на себя внимание идентичность многих статей этих двух кодексов [6]. Так, буквально совпадают статья 7 "Уложения Шести хошунов", статья 52 "Великого уложения" 1620 г. и статья 17 "Великого уложения" 1640 г., которые гласят: "Если человек, видевший, что идет большое войско [неприятеля] не объявит об этом, то его самого убить, движимое и недвижимое имущество его конфисковать" [14, 69–15].

Безусловно, источником для составления статьи 194 "Великого уложения" 1640 г.: "Долги внука родителям матери не взыскиваются. Если внук украдет что-либо у родителей своей матери, то он не подвергается штрафу, но обязан уплатить [стоимость украденного]" – явилась статья 63 "Великого уложения" 1620 г.: "Перед родным дедом по материнской линии внук в воровстве не виновен" [71–29].

Статья 39 "Уложения Шести хошунов", гласящая: "Если кто ударит учителя острием, [взять с того] три девятка", – явилась непосредственным источником для статьи 40 "Великого уложения" 1640 года: "Если кто побьет [сильно] своего учителя или отца или мать, то взять [с него] три девятка; за средние побои взять два девятка; за незначительные – один девятка" [18–18].

Еще пример абсолютного совпадения: статья 7 "Великого уложения" 1620 г. и статья 15 "Великого уложения" 1640 г. формулируются одинаково: "Если кто во время сражения спасет хана, того объявить в Семи хошунах/т.е. в Халхе/ дарханом. Если кто [во время сражения] бросит хана, того убить. Имущество его конфисковать" [61–15].

Из многочисленных подобных примеров текстуального совпадения статей необходимо остановиться еще на одном, подтверждающем, что составителям "Великого уложения" 1640 года, среди которых, кстати, было немало лиц, участвовавших в принятии тех или иных законодательств "18 степных уложений", были известны ранние уложения.

В статье 98 "Их цааз" говорится: "Кто по злому умыслу пус-

тит пожар, с тем поступить по Великому уложению" /3,22/. Из известных нам законодательств два имеют название "Великое". Это "Великое уложение" 1639 года, текст которого не сохранился, и "Великое уложение" 1620 года. Именно в последнем находим статью, определяющую наказание поджигателю (ст. 72): "Если кто-либо вызовет пожар, взять с того пяток. [Штраф] берет человек, видевший [кто это сделал]. Пусть [виновный] заплатит за сгоревшее" /5,72/. Таким образом, есть все основания полагать, что именно на эту статью ссылаются составители "Великого уложения" 1640 года.

Этот факт свидетельствует о том, что уложение 1620 года действовало в Халхе вплоть до 40-х годов XVII века. При этом необходимо учесть, что "Их цааз", составленное позже, естественно, внесло ряд поправок в действующее законодательство. Это проявилось в том, что некоторые статьи ранних сводов были расширены и уточнены, что видно из приведенных выше примеров, а также в изменении размеров наказания за совершенные преступления. Например, при одинаковом составе преступления (за вырывание волос у женщины) в "Великом уложении" 1620 года и "Великом уложении" 1640 года полагался неодинаковый штраф: в первом случае три девятка, во втором — один девяток /68-24/. Причем надо отметить общую тенденцию монгольского феодального права на смягчение меры наказания. Видимо, это вызвано резким обнищанием халхаского населения.

Таким образом, многочисленные примеры буквального совпадения статей "18 степных уложений" и "Великого уложения" 1640 года, а также общая идейная направленность законодательств дают веские основания считать уложения конца XVI — первой трети XVII века письменными источниками "Их цааз".

-
1. К.Ф.Голстунский. Монголо-ойратские законы 1640 года. Дополнительные указы Гаддан-хун-тайджия и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даше. СПб., 1880.
 2. М.И.Гольман. Русские переводы и списки монголо-ойратских законов 1640 г. — Монгольский сборник. Экономика, история, археология. М., 1959.
 3. Их цааз. Великое уложение. М., 1981.
 4. Перевод с права мунгальских и калмыцких народов. — Опыт трудов Российского вольного общества при имп.Московском ун-те. Т.3, М., 1776, с. 216-279.
 5. Х.Пэрлээ. Халхын шинэ олдсон цааз эрхэмжийн дурсгалт бичиг. — мн. Т.УИ, г. I. УБ, 1974, с. I-139.
 6. Здесь и далее при сравнении статей в скобках будут даваться страница издания "18 степных уложений" и через тире страница издания "Их цааз".

МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ ИБН АЛ-КАЛБИ

1. Видный арабский историк и генеалог Хишам б. Мухаммад б. ас-Са'иб ал-Калби (Ибн ал-Калби) принадлежал к семье, известной не только научными трудами самого Ибн ал-Калби и его отца, но и участием ее членов в важных событиях ранней истории ислама. Его отец Мухаммад участвовал в "битве ал-Джамаджим" (82/701) на стороне 'Абд ар-Рахмана б. Мухаммада б. ал-Аш'аса. Дед Ибн ал-Калби ас-Са'иб вместе с братьями 'Убайдом и 'Абд ар-Рахманом и отцом Бишром сражался на стороне 'Али в "битве Верблюда" (36/656) и при Сиффине (37/657), а убит был то ли при ал-Харуре в 67/686 г., то ли при Дайр ал-Джасалик в 71/690 г. Убивший его Варка' ан-Наха'и произнес по этому случаю стихи, гордясь своим подвигом, что уже говорит о том, что ас-Са'иб не был рядовым неизвестным воином.¹

Ал-Азраки приводит не замеченный до сих пор исследователями рассказ прабабки Ибн ал-Калби о том, что она однажды совершала обход вокруг Каабы вместе с вдовой пророка 'Аишей и другими женщинами. При этом зашел разговор о посёте Хассана б. Сабите, причем, как кажется, он упоминался как уже умерший.² Следовательно, это событие имело место где-то между 660 г. (год смерти Хассана) и 678 г. (год смерти 'Аиши).

Генеалогии, приведенные в "Джамхарат ан-насаб" Ибн ал-Калби и "Ансаб ал-ашраф" ал-Балазури,³ показывают, что прадед Ибн ал-Калби Бишр был троюродным братом Зайда б. Харисы, приемного сына пророка и одного из первых мусульман. Эти факты свидетельствуют о том, что предки Ибн ал-Калби были весьма близки к семье пророка. Быть может, это оказало какое-то влияние на занятия Мухаммада ал-Калби и самого Ибн ал-Калби тафсиrom, хадисами, историей. Следует отметить что Ибн ал-Калби принадлежала не дошедшая до нас "Книга о Зайде б. Харисе, любимце посланника Аллаха".⁴

2. О жизни самого Ибн ал-Калби известно очень мало. Он родился в Куфе около 120/738 г., вырос и учился там, и там же умер в 204/819-820 или 206/821-822 г. Какое-то время он провел в Багдаде.⁵

Известно, что он дружил с поэтом Абу Нувасом. ас-Самарра'и и В. Каскел в подтверждение научной добросовестности Ибн ал-Калби приводят со ссылкой на диван Абу Нуваса следующую историю.⁶ Однажды Абу Нувас потребовал у Ибн ал-Калби, чтобы он включил его в генеалогию племени мазхидж, и пригрозил высмеять его в стихах, если он откажется, сказав:

О Абу Мунзир, что это с родословной мазхидж, она не приходит ко мне, хотя ты мой друг.

Если она придет ко мне, ты получишь мою благодарность и хвалу, если же ты откажешь, меня ничто не удержит.

Несмотря на эту угрозу, Ибн ал-Калби отказался выполнить его требование.

Существует другая версия этой истории. Ее приводит ал-Марзубани (ум. 384/994) в своем сочинении "ал-Муктабас", дошедшем до нас в сокращении ал-Йагмури (перв. пол. УП/ХШ в.). Текстуально отличие этой версии от первой очень незначительно, но оно полностью меняет смысл рассказа. Согласно этой версии Абу Нувас попросил у Ибн ал-Калби генеалогию племен мазхидж и са'д ал-'ашира, тот обещал ему ее, но затянул с присылкой, и тогда Абу Нувас направил к нему приведенные выше стихи, после чего Ибн ал-Калби послал ему генеалогию.⁷ Стихи более соответствуют второй версии и представляют собой не запугивание, а дружескую шуточную угрозу. Если эта версия правильна, то, возможно, мы имеем дело еще с одним сочинением Ибн ал-Калби — "Генеалогия племен мазхидж и са'д ал-'ашира", не отмеченным ни в одном списке его трудов. Возможно и другое — Ибн ал-Калби составил эту частную генеалогию по просьбе друга, не оформив ее как отдельное сочинение — говоря по современному, составил справку по заказу. В таком случае мы видим здесь еще один вариант распространения сведений, исходящих от самого Ибн ал-Калби, а не извлеченных из какого-либо его сочинения.

3. Известен еще один интересный случай с Ибн ал-Калби, его приводит ат-Табари, датируя 169 г.х. (785/786). Рассказывает ее друг Ибн ал-Калби, часто общавшийся с ним в Багдаде. По его словам, Ибн ал-Калби был очень беден, но однажды вдруг встретился ему на улице верхом на отличном муле с великолепным седлом и уздечкой и в богатой одежде. По секрету он рассказал другу, что за ним явились гонцы от халифа ал-Махди, доставили его во дворец, и халиф показал Ибн ал-Калби некое послание, в котором всячески поносился ал-Махди. Халиф сказал, что это послание от омейядского правителя арабской Испании. Ибн ал-Калби начал перечислять пороки (масалиб) Омейядов, и халиф вызвал секретаря и велел Ибн ал-Калби продиктовать ему все, что порочит Омейядов, что Ибн ал-Калби и сделал. За это он получил 10 платий, 10 тыс. дирхемов и мула со снаряжением. Халиф приказал Ибн ал-Калби молчать обо всем, а продиктованный им текст (китаб) отправил срочной почтой в ал-Андалус.⁸

Эта история интересна в двух отношениях. Во-первых, мы впервые получаем дату, когда Ибн ал-Калби жил в Багдаде. Во-вторых, в

списке сочинений Ибн ал-Калби, приведенном Ибн ан-Надимом, есть одно под названием "Китаб ал-масалиб" (Книга о порочащем). Существование его вызывает удивление, потому что, как принято считать, сочинения в этом жанре - "масалиб", принадлежали шуубитам, представителям не арабских национальностей на территории халифата, выступавшим против арабизации и стремившимся всячески опорочить арабов и их историю. Приведенный рассказ объясняет, как у Ибн ал-Калби могло появиться такое сочинение - направленное не против арабов вообще, а против Омейядов, врагов дома аббасидского халифа ал-Махди. Можно предположить, что текст, продиктованный Ибн ал-Калби, каким-то образом стал известен, или же автор сам записал его, поскольку уж он был создан. Это подтверждается данными ан-Наджаши (ум. в 450/1058 г.), который в списке сочинений Ибн ал-Калби называет "Китаб масалиб бани Умайя".⁹

4. Ал-Хатиб ал-Багдади приводит рассказ сына Ибн ал-Калби со слов домашнего слуги о том, что когда Ибн ал-Калби умер, халиф ал-Ма'мун очень раскаивался (надима).¹⁰ Причина этого неизвестна, можно только высказать предположение, что тот факт, что Ибн ал-Калби не остался в Багдаде, а умер в родном городе Куфе, как-то связан с его отношениями с ал-Ма'муном.

Вот практически все, что известно о жизни Хишама Ибн ал-Калби. Однако, остается надежда на то, что мы еще узнаем что-то новое и о нем, и о его сочинениях. В основе этого сообщения лежат факты из давно изданных, хорошо известных сочинений, быть может что-то удастся в них обнаружить еще. Новые сведения могут обнаружиться во вновь найденных памятниках. К тому же остается еще широкий круг источников, очень мало или вообще еще не использованных историками - филологические и лексикографические сочинения. Историки чаще всего оставляют их в стороне, а между тем они содержат богатый материал по доисламской и раннеисламской истории. В качестве примера можно сказать, что ас-Сагани (ум. в 650/1252-1253 г.) при работе над своими многотомными словарями "Маджма' ал-бахрайн" и "ат-Такмила ва-з-зайл ва-с-сила" использовал 8 работ Ибн ал-Калби, из которых до нас дошли только две.

1. EI², t. IV, с. 516-517.

2. F. Wüstenfeld. Geschichte und Beschreibung der Stadt Mekka von Abul-Walid Muhammed ben Abdallah el-Azraki. Leipzig, 1858 (Die Chroniken der Stadt Mekka, Bd. I), с. 257.

3. W. Caskel. Gamharat an-nasab. Leiden, 1966, Bd. I, с. 291; ал-Балазури. Ансаб ал-ашраф. Каир, 1959, т. I, с. 467.

4. Ахмад Заки. *Китаб ал-аснам 'ан Аби-л-Мунзир Хишам ал-Калби*. Каир, 1924, с. 75.
5. EI², т. IV, с. 516-517.
6. Хусам ад-дин ас-Сама'рра'и. Хишам б. Мухаммад ал-Калби. - *Маджаллат куллиййат аш-шари'а*, № 2, 1965-1966. Багдад, 1966, с. 228;
7. R.Sellheim. *Die Gelehrtenbiographien des Abu Ubaidallah al-Marzubani in der Rezension des Hafiz al-Yagmuri*. Wiesbaden, 1964, t. I, с. 291.
8. *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari*, ed. M.J. de Goeje. Lugd.Bat. Ser. III, с. 528-529.
9. Ан-Наджши. *Китаб ар-риджал*. /б.г., б.м./, с. 339.
10. Ал-Хатиб ал-Багдади. *Та'рих Багдад*. Каир, 1931, т. XIV, с.46.

Т.К.Посова

СЮЖЕТ О ДРАГОЦЕННЫХ КАМНЯХ В ГАРУДА-ПУРАНЕ

Как известно, памятники индуизма - пураны, кроме своего основного содержания - изложения доктринальной стороны индуизма и традиционной истории (входящего в пять основных разделов-лакшан) включают в себя богатейший материал по самым разнообразным сторонам духовной и материальной культуры древнеиндийского общества.

Из всех восемнадцати основных пуран Гаруда-пурана (ГП) выделяется своим энциклопедическим характером.¹ Значительную часть этого памятника составляют материалы по медицине, метрике, астрономии, грамматике и другим отраслям знания, в том числе знания о минерологии, о драгоценных и полудрагоценных камнях.

Материал о драгоценных камнях вводится в основную ткань пураны при помощи особого мифологического сюжета. Согласно последнему, великий демон Бала побеждает в битве Индру и других богов. Боги просят Балу быть жертвенным животным при жертвоприношении. Бала соглашается, и его приносят в жертву. Различные части тела демона-асуры превращаются в семена (bīja) драгоценных камней. Между богами, подвижниками, злыми духами-якшами и мифическими змеями-нагами начинается борьба за обладание ими. В битве боги рассыпают эти семена, и они рассеиваются по морям, рекам, горам и лесам. (I.68:I-8).

Сюжет о победе могущественного асуры над Индрой и другими богами, оканчивающийся гибелью этого асуры, широко распространен в индуистской мифологии. Данный сюжет находит себе параллель в

Падма-пуране.³ Вместе с тем этот сюжет стоит несколько особняком в индийской культурной традиции, которой в целом более свойственно возводить генезис драгоценных камней к широко известному мифу о пахтании молочного океана, варианты которого встречаются и в эпосе (Махабхарата), и в многочисленных пуранах.⁴ И эпос, и пураны связывают драгоценные камни с культом бога Куберы и мифических змеев-нагов.⁵

Модель, по которой строится описание творения различных видов драгоценных камней, восходит к древнейшему ведийскому гимну Пуруша-сукте, повествующему о сотворении мира из различных частей тела космического гиганта Пуруши.⁶ Подобную модель творения - всего мира, или отдельных групп существ, предметов и явлений, можно найти и в упанишадах, но наиболее часто она встречается в пуранах. Так, например, в Вишну-пуране, она используется при описании творения различных разрядов существ: богов, демонов, предков и людей (ВП I.5:29,31),⁷ при рассказе о сотворении сословий людей (ВП I.6:6), при повествовании о сотворении животных и растений. (ВП I.5:52-55).

Данные текста позволяют составить таблицу.

№ драгоценный камень ⁺	часть тела (маркирующий признак органа) Бала	божество
I. алмаз vajra	кости I.68:I6	Индра I.68:I6
2. жемчуг muktā	зубы I.69:20	Вишну I.69:6
3. рубин padmarāga	кровь I.70:I	Сурья I.70:I
4. изумруд marakata	желчь I.71:I	Васуки I.71:I
5. сапфир indranīla	глаза I.72:I	-----
6. ляпис-лазурь vaidūrya	крик I.73:2	-----
7. топаз puspārāga	кожа I.74:I	-----
8. ----- karketana	когти I.75:I	Ван I.75:I
9. ----- bhīṣmaka	семя 7.76:I	-----
10. ----- pulaka	лапы I.77:I	наги I.77:I
II. гелиотроп rudhira	перья I.78:I	Агни I.78:I
12. хрусталь sphatika	жир I.79:I	Баларама I.79:I
13. коралл vidruma	внутренности I.80:I	Шеша I.80:I

⁺ Название "драгоценные камни" здесь употребляется условно, т.к. в таблицу включены как собственно драгоценные камни, так и полудрагоценные, поделочные и пр.

Как видно из таблицы, намечается связь: драгоценный камень - орган тела (его маркирующий признак) - божество (мифические герои, хтонические существа). Установление и изучение подобного рода символики драгоценных камней может учитываться в связи с общей проблемой интерпретации традиционных текстов. С одной стороны, драго-

ценные камни, как мифологические реалии, соотношенные с различными божествами, могут способствовать вскрытию связей между сюжетами древнеиндийской литературы и конкретизации образов мифологических персонажей. С другой стороны, соотносясь с определенными органами тела, а тем самым, в силу синкретичности индийской культурной традиции, и с психофизическими органами восприятия – индриями, и с первоэлементами, они могут играть роль своеобразных философских символов, помогая, в ряде случаев, выявить скрытое содержание текста.

В рамках мифологического сюжета о принесении в жертву демона Балы вписаны практические сведения о драгоценных камнях (размер, вес, цена и пр.), а также подробные указания об использовании драгоценных камней в ритуале и в магии. Размеры статьи не позволяют нам остановиться на описании свойств и функций каждого камня в отдельности. Приведем лишь несколько примеров. Так, в тексте говорится, что алмазы различались по цветам, называется восемь мест, где добывали алмазы (I.68:I7–I8). Статуи различных божеств следовало украшать различными по оттенку алмазами: статуи Вишну декорировали зелеными алмазами, статуи Варуны – белыми, Индры – желтыми, Агни – коричневыми, Ямы – голубыми, марутов – алмазами цвета меди. (I.68:2I). Оправленный в золото изумруд, не имеющий изъянов, рекомендовалось надевать во время ритуальных омовений, пения молитв, произнесения магических заклинаний-мантр и пр. (I.7I:25–27).

Несмотря на обилие разнообразных сведений о драгоценных камнях, текст ГП, очевидно, не претендовал на полное изложение всей науки о драгоценных камнях. Несомненно, знания древнеиндийских специалистов в этой области были значительно более обширными. Более того, в тексте ГП упоминается о существовании специальной технической литературы о драгоценных камнях. (I.68:I4).

Итак, подведем некоторые итоги.

1. Анализ мифологического сюжета о драгоценных камнях из ГП показывает, что материалы из различных областей эмпирического знания могли вводиться в основное повествование пураны при помощи мифологических сюжетов, построенных по широкораспространенным в индийской мифо-поэтической традиции моделям, своего рода мифологическим клише.

2. Собственно технические сведения по определенным отраслям знания тесно переплетались с ритуальными и магическими представлениями, что отражало состояние древнеиндийской науки, как она изложена в пуранических памятниках.

3. Подобного рода сюжеты, очевидно, не ставили целью полное

и систематическое изложение всей отрасли знания, но служили для введения конкретного информативного материала в индийскую общекультурную традицию, хранилищами которой и выступали пураны.

1. M.A.Winternitz. History of Indian Literature. Calcutta, 1969, vol. 1, pt. 2, p. 505-506.
2. Зд. и далее все сноски на Гаруда-пурану даются по изданию: The Garuda purāṇa, ed. by J.L.Shastri. "Ancient Indian Tradition and Mythology". Delhi, 1973, (vol. 12-13) vol. 12. Римской цифрой обозначается главный раздел пураны (сканда), первой арабской цифрой - номер главы, второй арабской цифрой, через двоеточие, - номер стиха. Также и в других пуранах.
3. Mani. Puranic Encyclopaedia, 1979, p. 99.
4. Махабхарата. Адипарва. Перевод с санскрита и комментарии В.И. Кальянова. М.-Л., 1950, гл. I5-I6, с. 76-80; Le Bhāgavata purāṇa ou histoire poétique de Kṛishna, tr. et publié par E.Burnouf. Paris, 1840-1898, (VIII. 8-12); The Mārkaṇḍeya purāṇa, ed. by K.M.Banerjee. "Bibliotheca Indica". Calcutta, 1862, 82:84; The Śiva purāṇa, ed. by J.L.Shastri. "Ancient Indian Tradition and Mythology". Delhi, 1973-1978, (vol. 1-4) vol. 1, Umāsaṃhitā, 46:24-27; The Srimad Devi Bhagavatam, ed. by M.B.Basu. "The Sacred Books of the Hindus", Allahabad, 1923, vol. 26, IX.41.
5. A.Avalon. The Serpent Power. Madras, 1964.
6. Ригведа. Избранные гимны. Перевод, комментарий и вступительная статья Т.Я.Елизаренковой. М., 1972, X.90, с. 259-261, 403-405.
7. Все сноски даются по изданию: Viṣṇu purāṇa. Bombay, 1927 (БН).

Т.А.Пострелова

ОБ АЛЬБОМАХ С МИНИАТЮРАМИ ИЗ КИТАЙСКОЙ ЖИЗНИ ИЗ СЕКТОРА ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ И ДОКУМЕНТОВ ИО ИВ АН СССР

В феврале 1928 г. заведующий новым, впервые созданным в Эрмитаже Отделом Востока И.А.Орбели принял на хранение китайские альбомы и гравюры из коллекции Строгановского Дома.¹

Отдел пополнился, в частности, альбомом с акварелями, изображающими рыб (69 листов), который скорее походил на научный атлас; альбомом, в котором изображены цветущие деревья (39 листов); альбомом с изображением китайской флоры и обширным перечнем растений и животных (68 листов); и еще одним альбомом с изображением цветов

(78 листов). Поступили альбомы, на которых изображены китайские лодки, баркасы, баржи, барки и пр. (69 листов), а также жанровые сцены из китайской жизни (80 листов), церемониальные шествия (10 листов). Один альбом составлен из листов, на которых тушью и пером нарисованы китайские монеты (49 листов).

Не только акварельные листы, но и гравюры, подобранные в серии, были посвящены китайской жизни. Виды загородной императорской резиденции, архитектурные пейзажи могут быть в поле внимания не только историков и этнографов, но также тех, кто изучает китайскую архитектуру, изобразительное искусство.

Отдельной группой выделяются альбомы с таблицами и листами, на которых – различные рисунки и чертежи по физике (95 листов), гравюры с изображением анатомического строения мужской фигуры, головы (тыл и фас), схемы расположения глаз, анатомический рисунок женского тела.

Вероятно, И.А.Орбели и сотрудникам Отдела Востока в дальнейшем стало очевидным, что эти альбомы более соответствуют профилю Азиатского Музея, чем Эрмитажа, ибо научная информационная их ценность гораздо выше, чем художественная. Поэтому 23 ноября 1928 г. правление Эрмитажа постановило передать в Азиатский Музей для хранения и изучения перечисленные экспонаты.

21 мая 1929 г. ученый секретарь Государственного Эрмитажа М.Д.Философов и заведующий Отделом Востока И.А.Орбели передали ученому секретарю Азиатского Музея М.М.Гирсу "... альбом в картонном футляре (поврежденном), с кожаным корешком, с золототисненной надписью на последнем *Miniatures Chinoises* и наклейкой 24, с рукописным текстом на 8-ми страницах, одним чистым листом и 89 акварельными таблицами".²

Этот альбом хранится сейчас в Секторе восточных рукописей и документов ЛО ИВ АН СССР. К 1952 г., году инвентаризации всех фондов Азиатского Музея, в нем имелось лишь 67 листов, отсутствовал ценный источник информации – восемь страниц рукописного текста.

Миниатюры из китайской жизни (X 1952/2) представляют собой отдельные, не сброшюрованные листы. Они выполнены на тонком картоне, изготовленном на бумажной западноевропейской фабрике, тонким жестким карандашом с применением линейки. Затем живописно решены в технике гуаши, акварели, туши, золота. Изображения часто имеют много надписей, афиш, вывесок и т.п. на маньчжурском и китайском языках. На полях иногда встречается карандашный текст-комментарий, написанный бисерным почерком на русском языке. Кто-то со знанием дела (китайского лунного календаря, названий китайских праздников и т.п.) комментировал акварели. Пока что остается загадкой

как попали в Россию эти произведения? По чьему заказу был создан этот альбом? Кем был он создан?

Ответа пока нет, но ценность этих акварелей отнюдь не уменьшается.

Изучению живописи Китая, ее особенностей, характерных для каждой эпохи, помогают произведения европейских художников, созданные на китайской земле, под влиянием китайского живописного искусства. Так и этот альбом – еще один ключ к представлению о китайских красках, туши, кистях, архитектуре, декоративно-прикладном искусстве и т.п. Листы можно классифицировать по сюжетам, можно группировать по технике исполнения. Нам кажется интересным остановиться на смысловой стороне изображенного.

Первые листы, довольно беспомощные в подражании китайской иконографии, – перерисовки портретов мифологических первопредков императорского двора из китайской энциклопедии. Это – Янь-ди, Тянь-хуан-ши, Дихуан-ши, Шэньнун-ши, Жэньхуан-ши, Паньгу-ши, Чжоуский У-ван, Чжоуский Вэнь-ван, Чуский Сян-ван, Цинь Ши-хуанди и др.

Далее – листы, посвященные жизни деревни, города, обрядам.

О городе рассказывают таблицы с изображением костюмов чиновников (№ 5), корейцев и китайцев (№ II), мунычжуров-охотников (№ 9), маньчжурок с детьми (№ 10), мужские и женские костюмы привилегированного общества (№№ 6,7), выполненные посредством изображения групповых сцен в интерьере в блестящей технике миниатюры.

Городу посвящены также листы с изображением различных форм торговли: ряды лавок, где торгуют разнообразным товаром, в частности, корейскими тканями (№ 14); продажа иностранного товара на специально отведенных улицах (№ 66) в Пекине – перед Барабанной башней; базар в Чанша (№ 64); магазин, в котором продают ароматизированные палочки, специи, порошок (№ 63); чайная лавка (№ 62); открытие лавки (№ 61). В этих произведениях примечательна как информативная сторона вопроса, так и художественная, и психологическая образная основа: ярко нарисованы образы нищих, просящих милостыню, живо созданы сцены жизни китайцев в этих торговых рядах – женщины кормят грудью детей, все активно жестикулируют, рикши везут седоков, продавцы бегом перетаскивают на коромыслах товар в корзишках, идет бойкая торговля с рук. В рисунке чайной интересно решены натюрморты на столах (чайники и пиалы). Представлена повседневная жизнь чиновников: выезд на лошади в сопровождении слуги (№ 13); передвижение по городу в паланкине (№ 15); просмотр представлений, которые дают специально для чиновников актеры и музыканты (№ 17). На листе № 67 – китайский передвижной театр (труппа

Ань Цинбаня). Уличный маг, два помощника, слуга мага - листы №№ 40, 41. Живая сцена - рассказ о гулянии в парке (№ 44), рикши, перевозящие по льду канала на санках людей (№ 65). Этнографически интересны листы, на которых изображены сцены наказания; казни (№№ 36, 20). Листы № 16, 22, 58, 59 ценны тем, что рассказывают нам о старой архитектуре Пекина, о его главной улице Чаньаньцзе, о храмах - католическом и др.; о том, как водили слонов по городу и как их купали у стен Пекина.

Деревне посвящено немного листов. Это - налет саранчи на посевы (№ 56), борьба с саранчой; сбор погибшей саранчи в мешки и сдача мешков хозяину (№ 57); затмение солнца и реакция жителей деревни (№ 55); крестьянская зимняя одежда - женская и детская (№ 8).

Наибольшее количество листов данного комплекта посвящено обрядам. Свадьба (№ 18) (изображены на правой части листа в доме - невеста, провожающие ее горько плачущие женщины; слева, под открытым небом - группа ожидающих, паланкин и т.п., то есть художник рассказывает об одном событии, но происходящем в разных местах). Ребенок с родителями, с завязанными глазами, стоит у алтаря (№ 45) (может быть, обряд инициации перед алтарем предков). Несколько листов - обряд погребения (№ 29), родовое кладбище, на котором вырыта могила (№ 26), похоронная процессия по городу (№ 27), за пределами города, направляющаяся к могиле (№ 28); поминовение усопших, которое происходило весной (в третью луну) и летом (в седьмую луну) (№ 30). Праздники, связанные с сельскохозяйственным циклом, - первая борозда (№ 19); моление о дожде в деревне, а может быть праздник Дракона (№ 21); праздник начала осени (восьмая луна) (№ 23); праздник подготовки к зиме "подниматься на сухие места" (девятая луна) (№ 24).

Восемнадцать листов посвящено различным церквям: моление в конфуцианском храме (№ 42); свершение обрядов в буддийских храмах (№ 47, 37, 38, 43, 46, 31); интерьеры ламаистских храмов, одеяние монахов (№ 50, 54, 49, 51, 52); раздача еды в монастыре (№ 39); даосский храм, храм Бога Богатства (№ 48); несколько листов рассказывают об алтарях, украшениях, предметах культа, оформлении стен (№ 32, 35). Любопытен лист, на котором изображены аскеты, монахи, просящие подаяния, истязавший себя фанатик.

Таково содержание альбома ...

Знакомство с ним позволяет сделать следующие выводы: живопись создана в середине XIX в., в период между 1851-1862 гг., в годы правления Сяньфэн (девиз правления начертан на листах № 37, 43); на бумаге, изготовленной в Западной Европе (виден водяной знак фабрики) (№ 15); художником из страны Западной Европы, скорее всего

испанцем, о чем свидетельствует надпись на футляре; альбом хранится в коллекции Строгановского Дворца, был в Эрмитаже, в 1929 г. поступил в Азиатский Музей.

Альбом, несомненно, имеет историческую и этнографическую ценность, интересен и как источник для тех, кто изучает технику китайской живописи и архитектуру Китая.

1. Архив Отдела Востока Государственного Эрмитажа. Акты поступлений. 1928 г., л. 21.
2. Архив востоковедов ЛО ИВ АН СССР, ф. 152, оп. 1а, ед.хр. 156, л. 17.

Т.А.Пострелова

ОБ АЛЬБОМАХ С ИЗОБРАЖЕНИЕМ КИТАЙСКИХ КОСТЮМОВ

В Секторе восточных рукописей и документов ЛО ИВ АН СССР хранятся альбомы, на листах которых изображены акварелью, гуашью, тушью, золотом мужские и женские китайские костюмы (X 1952/5, X 1952/7). В фондах Азиатского Музея Российской Академии наук они значились как поступившие от С.В.Паниной, в 1920 году имели инвентарный номер 201, т. I/I, 2. Изображения костюмов созданы живописными средствами на материале, который характерен только для Китая, - тонкие срезы дерева, напоминающие современные белые листы поролон. Этот материал художниками не грунтуется, и краска накладывается прямо на растительные пластины, легко впитывается, создавая ощущение бархата.

П.Я.Пясецкий, издавший дневник о своем путешествии в Китай в 1874-1875 году, писал об этом материале, что это - "особого рода вещество (без всякого основания называемое рисовой бумагой). Это - клетчатка дерева *Artocarpus* с замечательным искусством нарезанная тончайшими пластинами, спрессованная и просушенная. Краска на ней сохраняет необыкновенную яркость и имеет бархатистый вид."¹

Альбом китайских акварельных рисунков китайских костюмов (X 1952/5) имеет переплет из пестрого шелка с четырьмя завязками из зеленого тонкого шнурка, содержит II листов размером 23,5 x 33. Используя акварель и другие перечисленные материалы, художник работал как миниатюрист, тщательно, тонко и скрупулезно пользуясь техникой миниатюрной живописи.

Большую ценность данного альбома представляют два аспекта - само содержание: изображение костюмов, на костюмах - вышивки,

когда прослеживается каждый стежок, разнообразных мотивов, орнаментирующих ворот, рукава, полы, подол. Интересны и определяемые каноном дополнения и украшения к костюмам в виде ювелирных изделий, заколок, иголок, булавок, цветов, сделанных из шелка, которыми украшались женские прически. С другой стороны – альбом бесспорно интересен как источник по технике китайской живописи, ибо он создан китайскими художниками, китайскими средствами художественного изображения, претворяя многовековые китайские традиции изобразительного языка. Перед нами не портрет, не бытовой жанр, а информация о костюме (не столько о его крое, о стиле, о моде, сколько о социальной значимости любой одежды, которую отличало бесконечно разнообразие символов, в закодированной форме показывавших социальный статус человека в обществе). Облака различной формы, драконы, фениксы, цветы, синяя, голубая, малиновая кайма внизу – все эти элементы являются основой смыслового содержания костюма.

Нам же, изучая китайскую живопись, интересно, как все это написано, интересна живописная техника. Тонкие сплавленные мазки образуют единую матовую бархатистую поверхность. На такой слой художник наносил кончиком кисти плотными густыми красками типа эмали изображения головных украшений, ювелирных украшений, выступающих, вышитых гладью элементов орнамента и т.п. "Фарфоровая" масса контрастировала с бархатистой матовой поверхностью, переливающей оттенками цвета, и вызывала у зрителя ощущение подлинной парчи, тафты, жаккардовых тканей, вышитых шелковыми блестящими нитями.

Манера письма, сочетание синих, небесно-голубых, зеленых, изумрудных цветов на малиновом, либо контрастирующая цветовая гамма, то гармонировали с решенным в китайской традиционной манере румяным, чернобровым лицом модели, то ломали "идеальный образ прекрасного жителя Срединного государства".

Китайская живопись, используя аппликационный прием нанесения цветowych пятен, не стремилась моделировать объем посредством светотеневой пластики, в данном же альбоме художник прибегает к незначительным переходам от интенсивного к более светлому тональному построению. Интересно и стремление художника композиционно построить лист – тоже один из приемов художественного решения произведения. Как правило, костюм на модели; либо модель в костюме не висит в безвоздушном пространстве, а находится в интерьере. Модели живут в комнатах с цветными стенами, мебелью, художественно решенными полом, окнами, дверьми. Иногда художник вводит и пейзажный фон, который виден за окном.

Десять листов (ибо первый лист изображения отсутствует в альбоме), созданных китайским мастером, раскрывают для нас реальный

характер работ вышивальщиц, швей и живописцев.

Продолжением альбома X 1952/5 может являться альбом X 1952/7, который имеет жесткий переплет, покрытый пестрым шелком, затканым на салатном фоне красными, синими, сиреневыми цветами, условно передающими цветки хризантемы. Такие же, как и в предыдущем альбоме, тонкие зеленые из шнура завязки. Альбом имеет двенадцать листов, один из них (II-й лист) поврежден. Размер - 22,7 x 33. Альбом имеет несколько шифров, чернилами написано "С.В.Паниной", Т. I/2 (т.е. это один из двух альбомов). Художник использовал такой же материал, тонкий срез древесины, и те же живописные средства: акварель, гуашь, тушь, эмаль, золото.

Иные костюмы, иные модели, та же техника миниатюрной живописи. Привлекает внимание тончайшая живопись, то переливающаяся оттенками малинового, и голубого, и зеленого цветов, то выполненная как роспись эмалями по фарфору. Обращает на себя внимание, что на некоторых листах модели по своему этнографическому типу не похожи на китайцев, скорее напоминают нам иконографические образцы персидской миниатюры. Лепка формы мелкими мазками, точками типа зерни, размывами цветового пятна во многом способствует ощущению светской жанровой сценки. Изображенные скорее костюмы, чем модели, восседают на разной высоты креслах, на подиумах в красочных интерьерах. Художник уделяет много внимания деталям костюма и аксессуарам, дополняющим костюм.

Принципы композиционного построения, как и в предыдущем альбоме, - характерные для китайской живописи: отсутствует линейная перспектива, нет световоздушной среды, все расположено на первом плане, лишь иногда слегка прописана обратная перспектива предметов. Данный альбом также ценен, как и предыдущий. Значимость для историков костюма Китая, для занимающихся изучением декоративно-прикладного искусства, этнографов, для тех, кто изучает ранг и социальные структуры общества, - бесспорна. Интересен он и для искусствоведов, ибо этот альбом - еще один источник для познания техники китайской живописи: ее цветовых соотношений, наложения мазков, пластической моделировки посредством то ли светотеневой лепки, то ли благодаря графическому силуэту и линии, отделяющей одну деталь костюма от другой.

Таким образом, эти два альбома из собрания ЛО ИВ АН СССР помогают нам изучать китайскую живописную технику, костюм и китайскую жанровую и портретную живопись в целом.

I. Указатель для осмотра "Китайской выставки". М., 1882, с. 36.

ЛИТОГРАФСКОЕ КНИГОПЕЧАТАНИЕ НА ПЕРСИДСКОМ ЯЗЫКЕ В ЛАХОРЕ
(вторая половина XIX в. – первое десятилетие XX в.)

Лахор – историческая столица Пенджаба, центр независимого государства сикхов в 1765–1849 гг. В конце марта 1849 г. после нескольких лет упорного сопротивления сикхов Пенджаб был аннексирован англичанами и вошел в число территорий, которыми от имени английского правительства управляла администрация Ост-Индской компании.

О лахорских литографированных книгах мы можем судить главным образом по каталогам двух хранилищ – библиотеки Британского музея (материал до 1914 г., каталог Эдвардса) и библиотеки Индия Оффис (материал до 1933 г., каталог Арберри), а также по небольшому в количественном отношении собранию ленинградских библиотек (ЛЮ ИВ АН СССР и Восточного факультета ЛГУ). Все три коллекции почти не дублируют друг друга: совпадают менее двух десятков книг. Общее число зафиксированных в каталогах и доступных нам изданий, относящихся к указанному в заглавии периоду, составляет немногим менее 600 книг. Литографский способ печатания применяется в Лахоре до сих пор.

Привлеченный нами материал дает сведения о существовании в указанный период в Лахоре не менее 32 печатных заведений, где могли быть литографированы книги на персидском языке. Но в подавляющем большинстве случаев персидская продукция литопечатен представлена небольшим числом образцов. Конечно, в каталогах сохранилось далеко не все изданное, а лишь некоторая его часть, но, как представляется, в Лахоре так же, как и в других индийских книгоиздательских центрах, литографские заведения выпускали книги на разных языках и лишь в некоторых из них персоязычная литература выходила более или менее регулярно.

Изучение составленной нами картотеки лахорских публикаций показало, что по количеству изданий на первом месте находятся книги учебного назначения, на втором – теологические работы и на третьем – произведения художественной литературы.

Большой процент учебных пособий в репертуаре литографий свидетельствует о том, что персидский язык не был языком живого общения, но поскольку для мусульманской общины он оставался языком письменной культуры, его надо было учить еще в школе. К изданиям учебного назначения нами отнесены а) собственно учебники – по пер-

сидской грамматике, риторике, персидской стилистике, руководства по составлению писем и официальных бумаг, словари, учебники по грамматике арабского языка; б) хрестоматии для чтения разной сложности; в) художественные произведения персидских классиков, использовавшиеся в процессе обучения, и произведения дидактического порядка, излагающие основы ислама (по большей части в стихах).

Сравнивая лахорскую продукцию с аналогичной бомбейской, нужно отметить следующее. Учебники и хрестоматии для школы были разными. В Лахоре школьные пособия были составлены в XIX в. индийцами-мусульманами нередко под руководством английских чиновников. В Бомбее печатались учебники и хрестоматии, традиционно использовавшиеся для обучения персидскому языку. Что касается художественных произведений, привлекавшихся в процессе преподавания, то и в Бомбее, и в Калькутте, и в Лахоре использовались одни и те же сочинения. Это были: "Гулистан", "Бустан", "Панд-наме" ("Карима"), "Куллийат" Са'ди; "Сикандар-наме" Низами, "Анвар-и Сухайли" Ваиза Кашифи, "Йусуф ва Зулайха" Джамии. Но если в Бомбее эти книги печатались, как правило, полностью и с персидскими заметками на полях, то в Лахоре чаще выпускались извлечения из произведений, практиковалось издание текста с подробным аналитическим и грамматическим комментарием на урду, с переводами на урду, пенджабский и другие языки.

Основное место в репертуаре лахорских книгоиздателей занимают сочинения теологического содержания. Тематика выпущенных книг была такой же, как и продукции других печатных центров Ирана и Индии: Коран, литература о хадисах, агиография, фикх, ритуал, полемические работы, суфизм. Но особенности репертуара определяет количественное соотношение изданий по рубрикам, наличие, отсутствие или преобладание книг того или иного тематического направления, что в конечном итоге характеризует специфику развития культуры конкретного центра. Для лахорской книгоиздательской практики характерно обилие агиографических произведений, трудов по суннитскому ритуалу и суфийским проблемам.

Объем агиографической литературы значителен в персидской словесности. Но если для продукции такого рода, опубликованной в Иране, отмечается преобладание произведений, посвященных шиитским имамам, то в Лахоре половина выпущенных книг связана с пророками и Мухаммедом. Значительную часть составляли сочинения, рассказывающие о суфийских и местных святых - о Сулаймане Таунсави (ум. 1850), Гулам Фариде (ум. 1901) и др.

Основное внимание позднейших и современных изданию индийских теологов в лахорском литопечатании обращено на ритуал: как молить-

ся, как поститься, как погребать усопших, как совершать паломничество и т.п. – темы их трудов. Имена большинства авторов неизвестны, но опубликованы работы и таких авторитетов, как Валиаллах Дихлави (ум. 1176/1762–63), Санааллах Панипати (ум. 1255/1810) и др.

Особенное внимание к произведениям суфийской тематики – отличительная черта издательского предложения и читательского спроса в Лахоре. В значительном количестве печатаются труды по теории суфизма, в том числе средневековых богословов – Дата Ганджа Худжвири (ум. ок. 464/1071), Газали (ум. 1111), Фахр ас-Садата (ум. 1329) и др. Но постоянно издаются, пользуясь очевидно не меньшим спросом, работы индийских и в том числе современных авторов. Много сочинений посвящено орденам, имевшим распространение в северо-западной Индии: чистийа, кадирийа, накшбандийа и их ответвлениям.

Лахорское книгопечатание в какой-то мере отражало полемические страсти, бушевавшие среди теологов и вызванные не только религиозными разногласиями, но и политическими причинами. Так, во второй четверти XIX в. в Северной Индии усилилось движение ваххабитов, принявшее антианглийскую окраску. Самая ранняя из известных литографических лахорских книг, выпущенная в 1847 г., содержала анонимное сочинение, направленное против ваххабитских воззрений.¹ Но работы подобного рода почти не представлены в каталогах.

В Иране основу издательского репертуара в частных литографиях составляли произведения художественной литературы. Велик процент классической литературы в персоязычной продукции фирмы Мунши Наваля Кishора, очень много книг этого рода литографировалось в Бомбее. В Лахоре литературные произведения составляли значительно меньший объем в сравнении с работами теологического содержания и учебного назначения. Так же, как и в других местах, печатались главным образом поэтические труды, но преимущественным вниманием издателей, чему безусловно способствовал читательский спрос, пользовались произведения, возникшие на индийской почве, связанные с индийским эпосом, историей, образностью.

Значительное число публикаций предприняло издательство "Кух-и нур". Оно выпустило в частности сокращение "Махабхараты" в персидском переложении Нарайана Даса Пури, здесь вышла поэма "Зафарнаме", приписываемая идеологу сингхского движения Говинд Сингху и др.²

Стихи иранских классиков печатались в учебных целях и очень редко для чтения. В 90-х гг. имело успех издание выборки из дивана Хафиза, снабженной пенджабским стихотворным переводом и комментарием. Но следует заметить, что на лахорском книжном рынке иранская по происхождению поэзия была обильно представлена в изданиях фирмы Мунши Наваля Кishора.

Мы остановились на основных тематических группах книг, выпущенных в Лахоре. Кроме того печатались словари, сочинения по медицине, этике, логике, философии; многократно литографировались разного рода пособия по оккультным наукам. Особый интерес представляют книги, которые можно определить как издания по истории и истории культуры. В общей массе лахорской продукции таких работ опубликовано ничтожно мало: из известных нам 12 трудов (16 изданий) - 6 посвящены индийской тематике, 3 - истории Афганистана, два труда содержат хронограммы и один - биографии правителей, поэтов и других лиц.

Заключая сказанное, можно отметить, что 1) в 90-е гг. XIX в. - начале XX в. Лахор был одним из центров персоязычного книгоиздания в Индии; 2) в Лахоре печатались главным образом труды персоязычных авторов, посвященные проблемам и тематике индийской жизни, жизни мусульманской общины.

-
1. E. Edwards. A Catalogue of the Persian printed book in the British Museum. London, 1922, p. 240.
 2. A. Y. Arberry. Catalogue of the Library of the India Office, vol. II, pt VI. Persian book. London, 1937, p. 276, 565.

О ВОССТАНОВЛЕНИИ МНОГОВОМИЯ В ЕГИПТЕ ПОСЛЕ СМЕРТИ АМЕНХОТПА IV

На основе анализа противоречий в содержании надписи Тутанхамуна о восстановлении культов старых богов после кончины Аменхотпа IV Ю.Я.Перепелкин писал, что реставрация происходила постепенно, не сразу по смерти великого реформатора. Храмовые хозяйства Йота на Севере существовали еще при Сетойе I, т.е. чуть ли не четыре десятилетия спустя после его кончины.¹ Иначе говоря, по крайней мере на Севере, где были сосредоточены именно царские, в основном, хозяйства (на Юге был центр храмового хозяйства Амуна), возврат к старым, но не забытым, верованиям был и не стремительным, и не всеобщим. Очевидно, новая религия все-таки пустила определенные корни и не случайно среди преемников Аменхотпа IV было не только два его ближайших родственника, но и два крупнейших вельможи, возвышенных им. Трех из них египетская традиция считала солнцепоклонниками.

В последние годы наблюдения, сделанные Ю.Я.Перепелкиным на материалах, которые дошли от верхов общества и главным образом с Севера Египта, подтверждаются сведениями, дошедшими с Юга страны и из низов общества. Как мы увидим, это тоже не сведения нарративных источников, а данные, которые можно извлечь из текстов только с помощью анализа формы, а не содержания надписей, компаративным методом. Когда Ю.Я.Перепелкин писал свои книги, была издана только одна надпись² и сравнить ее было не с чем.

Речь идет об относительно недавно опубликованной группе ушебти "послушного призыву в Месте Правды" (т.е. работника царского некрополя в старой столице — г. Уисе)³ по имени st'w, стела которого находится в Эрмитаже (№ 3937 по отделению древнего Востока)⁴ и который был похоронен в гробнице № 1392 в Дёр эль-Медина, раскопанной Б.Брюйером.⁵

Еще Б.Брюйер, нашедший в гробнице несколько ушебти, обратил внимание на то, что на одном из них цитата из 6 главы "Книги Мертвых" предваряется только должностным званием и именем владельца без его отождествления с Усире, в противоположность надписям найденных в той же гробнице ушебти b'kt-'st и h'pj-'⁶ (они отождествлены с Усире). Следовательно, справедливо заключал издатель в примечании, этот ушебти st'w был сделан при Аменхотпе IV.⁶ Это подтверждало и содержание надписи, в которой st'w выражал желание получать жертвы (вино и молоко), выдаваемые на жертвенник

Йота - божества Аменхотпа IV. Д.Я.Перепелкин обратил внимание на то, что в этой надписи писец заменил слово "кладбище" (букв. словосочетание *hrt-ntr* "то, что под богом"), отдающее многобожием, другим выражением, а слово "фимиа" (*sntr*) написал не с помощью идеограммы *ntr*, тоже напоминавшей о многобожеском понятии "бог", а буквами - так писали, избегая знака храмового знамени, в последние годы правления Аменхотпа IV.⁷

Сейчас можно только гадать, почему Б.Брюйер сравнивал надписи на одном из найденных им ушебти *st'w* (на том, что сделан из акации⁸) с надписями на ушебти *b'kt-³st* и *h'prj-³*, а не самого *st'w* же. Ведь в гробнице им были найдены, как он пишет, еще три ушебти *st'w* - два из сикомора и "*un autre en pierre lourde et grise, peint en noir brillant avec texte jaune*".⁹ Эти ушебти только упомянуты, но не изданы и даже не описаны археологом. Единственный опубликованный им ушебти поступил в Каирский музей египетских древностей под номером JE 63649; какова же судьба остальных (неизданных) ушебти - до недавних лет было неизвестно.

И вот в 1974 г. вышел из печати первый том корпуса египетских иероглифических надписей Бруклинского музея в Нью-Йорке, включивший сразу три (а не два, как писал Б.Брюйер) неизданных прежде деревянных ушебти нашего *st'w*. Как они попали в Бруклинский музей - автор корпуса, главный хранитель египетских древностей Британского музея Т.Г.Х.Джемс умалчивает. Может быть, объяснение тому можно найти в предварительной публикации четвертого ушебти *st'w* - каменного (расписной известняк) ушебти, о котором речь идет выше, в цитате из книги Б.Брюйера. Эта последняя фигурка попала в Вирджинский музей изобразительных искусств в Ричмонде (N° 55.8.2) из частной коллекции в 1955 году.¹⁰ Возможно, и остальные ушебти *st'w*, найденные Б.Брюйером, прошли через какой-то аукцион в Каире, попали в руки коллекционера, а затем, подобно ричмондскому ушебти, - в Бруклинский музей.

Издавая (к сожалению, без воспроизведений) бруклинские надписи, Т.Г.Х.Джемс, вслед за Б.Брюйером, но уже на основе ушебти самого *st'w*, отмечает, что если у двух фигурок надпись начинается словами *ahd wsjr* "Да будет просветлен Усире ...", т.е. умерший отождествляется со старым богом загробного царства, то на третьей фигурке она еще обращена к богу Аменхотпа IV - Йоту,¹¹ как и на изданной Б.Брюйером каирской статуэтке. Это, конечно, верно, но далеко не все, что позволяет извлечь из надписей компаративный метод.

Надписи на трех ушебти *st'w* Бруклинского музея, чего не заметил Т.Г.Х.Джемс, отразили две, а не одну, ступени возврата от солнцепоклонничества к многобожию.

Ушебти Brooklyn Mus. 48.26.3¹² не содержит отождествления умершего с Усире. Надпись, как и на кайрском,¹³ начинается прямо с титула; жертвы приносятся Йоту; словосочетание hrt-ntr не употребляется из-за того, что оно пишется со знаком храмового знамени, читаемого как "бог"; слово wt > r < написано буквами. На этом временное сходство между кайрским и бруклинским ушебти кончается, так как дословно тексты не совпадают.¹⁴

Ушебти Brooklyn Mus. 48.26.2¹⁵ уже содержит надпись, начинающуюся словами shd wsjr и ориентированную на старое многобожие с Усире в качестве царя загробного царства. Однако, словосочетание hrt-ntr в формуле-цитате из 6 главы "Книги Мертвых" еще не названо, его прямо избегают.

Наконец, ушебти Brooklyn Mus. 48.26.1¹⁶ и, возможно, ушебти Virginia Mus. 55.8.2¹⁷ не только содержат надписи, начинающиеся словами shd wsjr, но и дважды употребляют словосочетание hrt-ntr в идеографическом начертании, со знаком храмового знамени. Восстановление в правах этого иероглифа словно ставит точку в очевидно долгом процессе восстановления многобожия, который мы можем проследить по надписям wt'w, дошедшим от рядового работника из самого центра старого многобожия.

Таким образом, применение компаративного метода при анализе главным образом формы текста в данном случае позволяет восстановить не замеченный издателями текстов и не отраженный в нарративных источниках постепенный характер процесса реставрации старых культов после смерти Аменхотпа IV в низах египетского общества. Кроме того, можно сделать несколько частных выводов. Например, можно заключить, что даже мелкие памятники для своего погребения египтянин готовил на протяжении многих лет, а поэтому все дошедшие из гробницы предметы всегда нужно стремиться датировать хотя бы в относительно-хронологическом плане. В итоге можно получить совершенно неожиданные результаты. Очевидно, что wt'w действительно участвовал в строительстве гробницы Аменхотпа IV в Долине царей и что ее следует искать именно там¹⁸ (его гробница в эль-Амарне пуста). Наконец, можно заключить, что и саркофаг wt'w, переданный Французским институтом восточной археологии в Варшавский Народный музей,¹⁹ и его стела, хранящаяся в Эрмитаже, выдержанные в духе восстановленного многобожия, не могут быть сделаны ранее правления Тутанхамуна. Судя по пропорциям изображенных фигур, они сделаны в первой половине правления этого фараона. Во второй половине его правления, после 7 года, пропорции фигур зримо удлиняются. За ту же датировку говорит и причудливое смещение в одной гробнице солн-

цепоклоннических и многобожеских памятников, уже совершенно невозможное в годы царствования Харемха.

1. Ю.Я.Перепелкин. Переворот Амен-хотпа IV, ч. 2. М., 1984, с. 179-180, 226.
2. Упомянута там же, с. 246. Издана: B.Bruyère. Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1933-1934), t.I. Le Caire, 1937, p. 98-99, fig. 42,1.
3. Об этом "титуде" см. J.Černý. L'identité des «serviteurs dans la Place de Vérité» et des ouvriers de la nécropole royale de Thèbes. - Revue de l'Égypte ancienne, t. 2, 1929, fasc. 3-4, p. 200-209; id. A Community of workmen at Thebes in the Rames-side Period. Cairo, 1973, p. 42-43.
4. Воспроизведение без исследования: М.Э.Матье. Искусство древнего Египта. Л.-М., 1961, с. 413, рис. 196; [Н.Б.Ланда, И.А.Лапис]. Памятники искусства древнего Египта в Эрмитаже. Под ред. Б.Б.Пиотровского. Л., 1974, табл. 49-50; M.Villíkova, B.Forman. Starověký Egypt. Praha, 1977, с. 230-231, ill. 212. Надпись: В.В.Струве. Этюды по истории Северного Причерноморья, Кавказа и Средней Азии. Л., 1968, с. 283-284. Художественный анализ: И.А.Добровольская. Стела Сетау из собрания Государственного Эрмитажа. - Тезисы докладов научной сессии, посвященной итогам работы Государственного Эрмитажа за 1966 год. 22-24 мая 1967 г. Л., 1967, с. 21-22. Описание (с ошибками) В.Porter, R.L.B.Moss. Topographical Bibliography, vol. I, pt.2. Oxford, 1961, p.734. Издание и просопографическое исследование: Е.С. Богословский. Памятники и документы из Дёр эль-Медина, хранящиеся в музеях СССР. - ВДИ, № I, 1972, с. 87-96, табл. I.
5. Издание находок: Bruyère. Op.cit., p. 95-109, fig. 40-46.
6. Там же, p. 99, n. 1.
7. Ю.Я.Перепелкин. Переворот Амен-хотпа IV, ч. I, кн. III-IV. М., 1967, с. 233.
8. Переиздан в превосходном воспроизведении (у Б.Бруйера фото низкого качества) с сообщением, что в первом издании негатив перевёрнут: The Luxor Museum of ancient art. Catalogue. American Research Center in Egypt. Cairo, 1979, p. 103, 144, fig. 79, №138, pl. XIV (Luxor Mus. J.186 = CM JE 63649).
9. Bruyère. Op.cit., p. 99.
10. Ancient Art in the Virginia Museum. Richmond, 1972, p. 36, № 33. Этим альбомом я обязан любезности доктора Д.Спенсера, подготавливающего египетскую коллекцию музея к изданию.
- II. T.G.H.James. Corpus of hieroglyphic inscriptions in The

- Brooklyn Museum, vol. I. Brooklyn N.Y., 1974, p. 125, № 283, comment.
12. *Ib.*, p. 125, № 283, pl. LXXIII.
13. Bruyère. *Op.cit.*, p. 98-99, fig. 42,1; Luxor Museum. Cat., p. 103, 144, fig. 79, pl. XIV, № 138.
14. *Op. Luxor Museum. Cat.*, p. 103.
15. James. *Op. cit.*, p. 125, pl. LXXIII, № 282.
16. *Ib.*, p. 125-125, pl. LXXII, № 281.
17. *Ancient Art in the Virginia Museum*, p. 36, № 33. На воспроизведении надпись видна только частично. В описании сказано: *Two wooden ushabti in the Brooklyn Museum (48.26.1-2) are nearly identical*, но, как мы видим, эти бруклинские надписи между собой стадильно различны.
18. Он назван не просто "послушным призыву в Месте Правды", но конкретнее - "послушным призыву в Месте добром царя" - Bruyère. *Op.cit.*, p. 101.
19. За снимки с него я искренне признателен проф. Я.Липиньской.

А.О.Большаков

СТАРОЕГИПЕТСКИЙ ПОРТРЕТ И СТАРОЕГИПЕТСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Представление о Двойнике-Ка пронизывает всю культуру Древнего Египта и во многом определяет ее специфические черты. Поскольку Ка теснейшим образом связан с изображениями,¹ это представление наиболее ярко проявляется в изобразительном искусстве, которое было с египетской точки зрения средством обеспечения жизни Ка.² Поэтому любое исследование египетского искусства должно основываться в первую очередь на выяснении того, каким образом то или иное его явление отражает ту или иную сторону идеи Двойника (что, разумеется, никоим образом не снимает чисто художественных проблем). Настоящей работой автор хотел бы на примере одной задачи, давно не дающей покоя египтологам-искусствоведам, показать плодотворность такого подхода.³

Как известно, в скульптуре Старого царства человек изображается почти всегда очень условно - это человек в расцвете молодости с сильным телом и с предельно правильными по египетским меркам чертами лица. Тела этих условных статуй друг от друга практически не отличаются, лица же, хотя и не настолько стандартны, все-таки также не передают индивидуальности, а если и передают, то она лишь

с трудом пробивается сквозь стандарт. Изображается, таким образом, не конкретный человек, а идеал человека. Однако, поскольку сами египтяне отводили статуе в гробнице роль эталона личности покойного, ясно, что в их представлении даже такое усредненное изображение действительно содержало в себе часть индивидуальности совершенно определенного человека. Происходило это, конечно же, потому, что статуи как правило надписывались, и имевшееся на них имя умершего компенсировало условность его изображения.

Вместе с тем, скульптура дает целый ряд удивительных портретов, являющихся шедеврами не только египетского, но и мирового искусства. К числу их относятся такие знаменитые статуи, как $R^C(w) - \text{atr}(.w)$, $H_m(w) - jwn(w)$, бюст $^C_{nh}(.w) - h^2.f$, $K^2(.j) - ^C_{pr}(.w)$ ("Шейх аль-белед") K^2j ("Лузский писец"), безымянный "Каирский писец", $R^C(w) - nfr(.w)$, M^2_{tjj} ⁴ и некоторые другие - всего около двух десятков шедевров.

Все эти статуи относятся к одному совершенно определенному иконографическому типу "статуй согласно жизни" ($\text{šw r } ^C_{nh}$,⁵ $tw.t$ $r ^C_{nh}$ ⁶), обязательными элементами которого является наличие длинного обоясения⁷ (у условных статуй оно короткое) и отсутствие па-рика⁸ (у условных он обязателен). Однако внутри этого типа индивидуальные и возрастные особенности лица и тела передаются предельно точно. Особенно поражает умение скульпторов передавать характер человека и совершенно беспощадное, без какой-либо лести изображение неправильностей сложения и возрастной полноты. При этом разная степень портретности у двух типов синхронно существующих статуй ни в коем случае не объясняется уровнем мастерства их создателей - многие условные статуи по качеству работы ничуть не уступают "статуям согласно жизни". Несомненно, что проблема явно выходит за рамки чисто художественной и становится мировоззренческой.

Это было очевидно участникам продолжительной и уже давней дискуссии о египетском портрете, итоги которой были подведены в работах Г.Дюкера, Ж.Вандье и М.Э.Матье,⁹ однако ключ к проблеме так и не был найден.

О смысле двух типов изображения человека можно было бы только гадать, если бы не сохранилось некоторое количество статуй, по-разному, условно и портретно, изображающих одно и то же лицо. В такие пары входят почти все портретные шедевры (парные статуи сохранились не везде, но в большинстве случаев можно археологически доказать, что они были). Иногда в гробнице могло находиться не две, а несколько и даже несколько десятков статуй обоих типов. Сравнение разнотипных изображений одного лица и позволяет разрешить нашу проблему.

Как уже говорилось, правилом было наличие имени на основании статуи вне зависимости от ее типа; разумеется, есть и достаточное число ненадписанных статуй, однако большинство их либо не закончено, либо имеет низкое качество. Таким образом, здесь мы сталкиваемся со вполне естественной ситуацией, когда наличие или отсутствие имени определяется качеством работы. Однако лучшее произведение искусства Старого царства — бюст $\text{ḥ}(\text{.w})\text{—ḥ}^{\text{c}}\text{.f}$ — не надписан, хотя полностью завершен. Случайно ли это? Ряд парных статуй¹⁰ свидетельствует, что иногда на "статуе согласно жизни" имя может отсутствовать, условная же статуя без него не обходится. Случаев противоположных я не знаю. Возможно, что и не дошедшая до нас условная статуя $\text{ḥ}(\text{.w})\text{—ḥ}^{\text{c}}\text{.f}$ была надписана, образуя все ту же пару "надписанная условная — ненадписанная портретная статуя".

Здесь следует вспомнить о том, что Двойником, практически аналогичным Ка, является Имя, поэтому надписывание имени человека оказывается таким же средством обеспечения жизни Двойника, что и создание изображений. Оба эти способа равноправны, хотя обычно их употребляют вместе. Конечно же, условное изображение надписывать необходимо, так как оно показывает не конкретного человека, а человека вообще, и становится изображением данного индивида только благодаря наличию имени; что же касается портрета, его можно надписывать, а можно и не надписывать — его узнают в лицо и без этого. Разумеется, надписывали для гарантии и портретные статуи, но в целом это было необязательно; встречающиеся исключения, как это часто бывает, и оказываются ключом к проблеме египетского портрета.

В таком случае, для чего нужны были портретные статуи, ведь надписание условного изображения делало его в идеологическом отношении равноценным лучшему портрету? Если не касаться чисто художественных вопросов, дело здесь, видимо, в следующем. Египтяне все время старались в чем-то улучшить мир Двойника, подправляя изображения по сравнению с реальностью.¹¹ И вот появляются изображения пожилого и болезненного человека таким, каким он хотел себя видеть — молодым, сильным, здоровым; эта роль отводилась условной статуе, не имеющей индивидуальных характеристик. Наличие на статуе имени человека гарантирует, что это именно он будет таким. В целом этого было достаточно, и большинство этим и довольствовалось, но все-таки, видимо, оставались некоторые сомнения в достаточности такой идентификации. Поэтому иногда условную статую дублировали портретной, изображающей человека таким, каким он был на самом деле.¹² Два типа статуй соответствуют желаемому и действительному образам человека.

"Статуи согласно жизни" были портретными при IУ-У династиях, с середины VI династии они перестают передавать индивидуальные черты, используя лишь стандартный набор ранее найденных приемов их передачи. "Статуи согласно жизни" превращаются в один из вариантов условных статуй, сохраняющий, правда, свою особую иконографию. В результате при VI династии портретная статуя практически исчезает, а появляющиеся впоследствии портреты уже не вытекают непосредственно из староегипетской традиции.

-
1. А.О.Большаков. Роль изображений в мировоззрении египтян эпохи Старого царства. Автореферат дисс., Л., 1985, с. I4-I6.
 2. S.Hodjash, O.Berlev. The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts, Moscow, Leningrad, 1982, p.14-15.
 3. Выбор материала - статуи частных лиц эпохи Старого царства - не случаен. Именно в это время мы можем выявить многие мировоззренческие представления в наиболее чистом виде; что же касается царских портретов, то в данном случае они для нас непригодны в силу представлений о божественной природе царя.
 4. R^c(w)-h^{tp}(w) - например, Encyclopédie photographique de l'art. Le Musée du Caire, Paris, 1949, pl. 12-13; Hm(w)-jwn(w) - библиография TB, p. 123; Cnh(w)-h³.f - TB, p. 196; K³(.j)-C^{pr}(w) - TB, p. 459; K³j - TB, p. 458-459; "Каирский писец" - TB, p. 500; R^c(w)-nfr(w) - TB, p. 462; Mttjj - TB, p. 467.
 5. Smnh-w(j)-pth/Jtwš - TB, p. 452.
 6. Šm(.j)-nfr(w) IV - H.Junker., Giza IX, Wien, 1950, Taf. I; Giza XI, Wien, 1953, Taf. XXII-d, XXIII-a, b, Abb. 89-90.
 7. Только у статуй, изображающих мужчину стоящим; сидящего мужчину в Старом царстве всегда изображали в короткой одежде.
 8. За исключением "Каирского писца".
 9. H.Junker. Zu dem Idealbild des Menschlichen Körpers in der Kunst des Alten Reiches, AÖAW, Jrg. 1947, Nr. 17; J.Vandier. Manuel d'archéologie égyptienne, t. III, Paris, 1958; H.Junker. Das lebenswahre Bildnis in der Rundplastik der Alten Reiches, AÖAW, Jrg. 1950, Nr. 19; М.А.Матье. Искусство Древнего Египта, Л.-М., 1961, с. 88-100 и соответствующие примечания.
 10. K³j - обе статуи TB, p. 458-459; H(j)-Cnh-pjppj-km - ср. Borchardt L. Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten im Museum von Kairo, Teil I, Berlin, 1911, Bl. 49, Nr.236 и Bl. 15, Nr. 60; Tttj - ср. B.Peterson. Finds from the Theteti Tomb at Saqqara, Medelhavsmuseet, Bulletin 20, 1985, fig. on p. 10 (N° 4) и возможно fig. on p. 21 (N° 17) с прочими его статуями: Peterson, op.cit.; неизвестное лицо в Дахшуре -

- ср. J. de Morgan. Fouilles à Dahchour, v. II, Vienna, 1895, pl. IV (№ 20) и p. 20-21.

II. Большаков. Ук.соч., с. 17-18.

12. Поразительно, но, согласно измерению костей $h.t(j)-h.p(.w)$ из Саккары, его рост должен был составлять 174,7 см, тогда как высота одной его портретной статуи составляет 175 см, а высота другой реконструируется анатомом как 175 см - A.Batrawi. Report on the Anatomical Remains from the Tombs of Akhet-He-ter and Ptah-Iron-Ka, ASAE, t. 48, 1948, p. 492-494. К сопоставлению, ввиду гибели костных останков подобное сопоставление для других статуй невозможно.

Е.И.Васильева

СТАТУС АРДЕЛАНСКОГО ЭМИРАТА В ХУП СТОЛЕТИИ

Авторы, обращавшиеся к истории Курдистана и эмирата Арделан, давали самые разные, подчас взаимоисключающие характеристики-определения, квалифицирующие его положение в составе иранской империи, куда он входил официально. Превалирующими были такие обозначения, как "княжество", "государство", "королевство", "мини-государство". Можно говорить о возникновении некоего стереотипного определения статусной позиции курдских эмиратов как независимой. Какое реальное политическое положение стояло за данным стереотипом, можно видеть на примере эмирата Арделан в ХУП в.

Уточнить статус правителей Арделана в ХУП столетии помогает сочинение персидского автора, составленное в 1725 г. и посвященное сефевидской административной системе, под названием "Тазкират аль-мулик" ("Памятная записка для царей").¹ Основанная на официальных документах и архивах, а также на личных наблюдениях автора, без сомнения, причастного к административной деятельности на весьма высоком уровне, книга дает четкое представление об органах управления Сефевидской державы, об административном аппарате в целом и его отдельных звеньях, о приходно-расходных статьях бюджета, об иерархии прослоек нобилитета. Именно в этом сочинении мы находим указание на то место, которое занимал в этой иерархии правитель Арделана, или валий Курдистана, как он именовался официально, и какая реальная статусная позиция скрывалась за этим титулом.

Высший слой нобилитета Сефевидской державы, именовавшийся "высокодостоинными эмирами", делился на два разряда: "эмиров границ" и "эмиров двора", из которых первенствующее положение принад-

лежало "эмирам границ". Те, в свою очередь, делились на четыре группы: на валиев, беглербеков, ханов и султанов. По должности и влиянию валии стояли выше беглербеков, беглербеки – выше ханов и ханы – выше султанов.² Согласно представленной иерархии валиям принадлежало первое место в высшей лиге нобилитета державы Сефевидов.

Титул валия в эпоху, описываемую в "Тазкират аль-мулк", носили четыре правителя, которых автор "Памятной записки" перечисляет в порядке, соответствовавшем их значимости и достоинству. Первым упоминается валий Арабистана (Хузистана), который "выше и более почитаем ... из-за принадлежности к семейству сеидов, [а также] по его доблести и числу его племен. После него, – читаем мы в источнике, – идет валий Луристана Фейли, который более почитаем, чем валий Грузии, как мусульманин ... После валия Грузии идет валий Курдистана, чья резиденция в Синандуже",³ как тогда именовался Сенендедж, столица Бани Арделанов. Валиями, таким образом, шахское правительство именovalo своих самых могущественных вассалов – наследственных правителей стран и областей на окраинах империи, которых И.П.Петрушевский называет государями.⁴

Из "Тазкират аль-мулк", произведения придворной иранской историографии, которую трудно заподозрить в желании возвысить "эмиров границ", можно почерпнуть сведения, характеризующие статус арделанского князя (валия Курдистана) в ХУП в. как правителя практически независимого. Суверенность и независимость области, которую официально называли Курдистаном, реально выражалась в том, что она имела свою автономную систему администрации и свой бюджет.

Предоставление статуса налогового иммунитета пограничным областям империи восходит к временам гораздо более отдаленным, чем ХУП в. За несение службы по охране границ от уплаты налогов в центральную казну освобождались отдельные племена и целые союзы племен, правители больших и малых территорий. Усиление налогового пресса со стороны центральных властей обескровило бы пограничные районы и, кроме того, непременно сказалось бы отрицательно на доходах местных правителей, а следовательно, и на их преданности.

Арделанский Курдистан, будучи инкорпорированным в состав Сефевидской империи, находился вне ее административной и фискальной систем. Государь Ирана, формально выступавший верховным собственником земли во всем Иране, в управляемых валиями областях таковым не являлся,⁵ и налоговые поступления Хузистана, Луристана, Грузии и Курдистана не входили в бюджет страны и им не учитывались. Своему сюзерену – иранскому шаху они практически не были обязаны ни-

чем, кроме военной помощи, выражавшейся в поставке определенных воинских контингентов. Закрепленные обычаем контрибуции (رسوم) маскировались в виде подарков и носили, по всей видимости, в значительной степени символический характер, символизируя лояльности в отношении сефевидского монарха и выступая в качестве внешнего, ритуального оформления отношений вассалитета.

Подарки валиев не служили источником дохода, а выступали как знак подчинения: посылали ко двору шаха лучшее, что производилось или производилось во владениях. Из Курдистана отправляли масло и продукты скотоводства, из Грузии – вино и рабов обоего пола. Обозы с этими подарками назывались "шахскими караванами" (بارگاه شاهي). По прибытии в иранскую столицу эти подношения регистрировались диваном, т.е., их количество, по-видимому, регулировалось обычаем.

Арделанские валии тоже получали от государей Ирана подарки, которые носили отнюдь не символический характер. В качестве примера можно привести факт пожизненной выплаты правителю Арделана Сурхаб-беку ибн Мамун-беку из монаршей казны около тысячи туманов ежегодно.⁶ Такое ответное одаривание можно рассматривать, разумеется, не как знак подчинения, а как плату за преданность.

Во внутренние дела областей, составлявших владения валиев и именуемых в "Тизкират аль-мулк" пограничными странами (بلد سرحد), шахское правительство почти не вмешивалось, предоставляя местным династам всю полноту власти. В их руках находился весь аппарат управления, включая органы правопорядка: суд, полицию, армию.

Валий Арделана был властен над жизнью и имуществом своих подданных, какое бы положение они ни занимали. Причиной для внезапной немилости, ареста, пыток могло служить элементарное желание обогатиться за счет штрафа или конфискации имущества семьи, чье богатство могло показаться чрезмерным. Такие примеры можно встретить в хрониках арделанских историков в изобилии. Вхождение Арделанского Курдистана в состав Сефевидской империи не отражалось по сути дела ни на экономическом, ни на политическом господстве класса курдских феодалов в пределах территории княжества. Требования, предъявляемые Сефевидами к курдским валиям, сводились к участию в военных походах шаха, к соблюдению лояльности и ритуала вассалитета.

Предоставив валиям неограниченные полномочия, квалифицируемые иногда как царские, иранские шахи превратили заселенные лурами, курдами, арабами и народами Закавказья области в буферную зону, которая, по меткому определению курдского историка Мала Махмуда Баязиди, призвана была служить живой стеной, кор-

доном между империями Османов и Сефевидов, находившимися в состоянии постоянной конфронтации.

Шахскому правительству стоило больших трудов удержать своих вассалов в покорности, и, как средство политического урегулирования, оно широко использовало политику натравливания валиев Курдистана, Луристана и Хузистана друг на друга. Подавление восставших династов неизменно поручалось их соседям.

Реальное положение правителей династии Бани Арделан было обусловлено степенью накала ирано-турецкой конфронтации и напряженностью социально-политической ситуации в Иране и в Курдистане. Ослабление центральной власти в Иране давало незамедлительный и мощный импульс центробежным устремлениям валиев Арделана. В ожесточенных схватках феодальных группировок за иранский престол, взрывавших политическую жизнь страны после падения очередной династии, активное участие временами принимали и Бани Арделаны. В особенности это характерно для политической борьбы во второй половине XVII в.

Показателем статуса арделанских правителей служат матримониальные связи фамилии. Родство с Бани Арделанами не представляло собою мезальянса для иранских шахов Сефевидской и Каджарской династий. Матримониальные связи соединяли фамилию с влиятельными семействами курдской племенной знати, на чью военную мощь они опирались и в чей лояльности нуждались. Однако такое родство местные курдские историки воспринимали как оказание валиями Арделана высокой чести, подчеркивая тем самым значительность дистанции в социальном статусе породнившихся сторон.

Арделанский эмират в XVII в. с полным основанием можно определить как сравнительно небольшое вассальное государственное образование с присущими для этого политического организма функциями и институтами.

-
1. В.Ф.Минорский и И.П.Петрушевский воспринимали сочинение как аноним. Имя автора, каковым является Мирза Мухаммад Сами^а, мне любезно сообщил О.Ф.Акимужкин, как и то, что книга была составлена по образцу сочинения Мирза Мухаммада Рафи^а "Тухфат ал-мулк", написанного в 70-80-е годы XVII в.
 2. Tadhkirat al-muluk. A manual of Safavid administration (circa 1137/1725). Persian text in facsimile. Translated and explained by V.Minorsky. L., 1943, p. 43-44.
 3. Ibid., p. 44.
 4. И.П.Петрушевский. Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI - начале XIX вв. Л., 1949.

5. *Tadhkirat al-muluk*, p. 179.

6. Шараф-хан Бидлиси. Шараф-наме. Перевод с перс., предисловие, примечания и приложения Е.И.Васильевой. М., 1967, с. 149.

7. Там же, с. 48-50.

Т.И.Виноградова

ПЕЙЗАЖ НА ТЕАТРАЛЬНОЙ НАРОДНОЙ КАРТИНЕ

Когда мы говорим о китайском пейзаже, то имеем в виду прежде всего свитки, выполненные в классическом жанре китайской пейзажной живописи шаньшуй. Однако изображения различных ландшафтов встречаются во многих других жанрах изобразительного и декоративно-прикладного искусства – от книжной графики до росписи по фарфору и тканям. Хотя развитие этих жанров в целом шло независимо от живописи шаньшуй, изображение пейзажа на них во многом соответствует выработанным канонам классического пейзажа; при этом пейзаж приобретает какие-то особые черты, характерные для данного вида искусства.

Пейзаж часто встречается на листах китайской народной картины няньхуа, причем некоторые исследователи выделяют отдельную группу пейзажных няньхуа;¹ например, картины школы гусубань, янлюцинские картины конца XIX – начала XX века с видами Пекина и Тяньцзиня. Изображение пейзажа на этих картинах подчиняется своим особым законам, однако в данном случае нас будут интересовать не собственно пейзажные няньхуа, которые, кстати, довольно малочисленны, а элементы пейзажа в произведениях такой большой и популярной группы няньхуа как театральная народная картина.

По принципу изображения театральных сцен мы можем выделить две большие группы театральных няньхуа:

I. Изображение персонажей пьес в соответствующих костюмах на фоне настоящей сцены – подмостки, резные столбы, лампы, немногочисленный театральный реквизит. Убранство сцены иногда сведено до минимума, главное внимание уделяется актерам, их костюмам и гриму. Иногда на таких картинах можно увидеть изображение какого-либо отдельного элемента пейзажа – дерева или скалы на втором плане, не влияющего на композицию всей картины. Этот элемент выполняется строго в соответствии с законами классического пейзажа: "рисования деревьев", "рисования камней" и т.д., за исключением картин наиболее дешевой печати, производимых в мелких мастерских, художники которых не были достаточно знакомы с произведениями классической живо-

иси. Отдельные пейзажные элементы можно увидеть на картинах сравнительно небольшого формата или на картинах с изображением нескольких сцен на одном листе.

2. Картины, в которых действие пьесы переносится с театральной сцены в какую-либо другую среду, разворачивается либо в интерьере как правило богатого дома, либо на фоне архитектурного памятника или целого пейзажа. В этой работе мы попытаемся определить характерные особенности изображения театрального действия на фоне продуманного, композиционно законченного пейзажа, выявить сходство и отличие пейзажа театральных народных картин от классического пейзажа шаншуй.

Театральные картины с изображением пейзажа, как правило, - картины большого формата, иллюстрирующие кульминационные сцены пьес; часто - батальные сцены с большим количеством действующих лиц, которое не могло бы разместиться на реальной сцене.

Степень знакомства художников даже крупных мастерских народной картины с классическими произведениями пейзажного жанра была различна; это неизбежно приводило к отличию изображаемого ими пейзажа от канонов шаншуй. Характерно, что подавляющее большинство театральных няньхуа с элементами пейзажа появилось на свет и стало популярным после издания многочисленных трактатов и руководств по живописи с подробными иллюстрациями,² которые дали возможность многим художникам-резчикам ознакомиться с основными приемами пейзажной живописи, и в то же время повысили интерес простого китайца к шаншуй.

Основной композиционный принцип классического пейзажа и пейзажа на народной картине общий - плоскостное кулисное построение пространства, однако в деталях их композиция во многом отличается. Это можно объяснить двумя факторами. Первый из них - чисто технический и связан с разницей формата народной картины и пейзажного свитка. Из трех возможных для жанра шаншуй типов перспективы художники няньхуа пользовались лишь одной перспективой "ровная даль" (平原), характерной для горизонтальных свитков. Однако строго ограниченная форматом прямоугольной доски композиция народной картины не позволяла использовать все возможности перспективы "ровная даль", к которым прибегали художники шаншуй, стремясь как можно больше развернуть композицию в ширину, создать многометровый свиток со своим определенным ритмом. Формат народной картины резко ограничивал эту широкую развернутую композицию по бокам, таким образом, пейзаж няньхуа представляет собой как бы отдельный участок пейзажа длинного горизонтального свитка, композиционно вполне законченный.

Второй фактор определяется подчиненностью композиции няньхуа ее сюжету. Изображенный на театральной картине пейзаж не должен отвлекать внимание зрителя от собственно театральной сцены, запечатленной на картине. Все действие выносится поэтому на первый план в центр листа, а пейзаж отступает на второй план или размещается по краям листа, то есть служит рамкой вокруг сцены из иллюстрируемой пьесы, представляет собой своеобразную сценическую площадку, на которой разворачивается действие.

Для горизонтальных свитков с перспективой "ровная даль" была характерна приподнятая линия горизонта; однако, она совершенно недопустима для театральной народной картины, так как поднятый горизонт неизбежно отвлекает внимание от первого плана. Линия горизонта поэтому опускается в театральной картине до середины листа, причем само действие максимально выдвигается вперед, к зрителю. Композиция пейзажных свитков многопланова: несколько планов располагаются один над другим с постепенным сокращением размеров предметов от первого плана к последующим. Художники даже самых больших театральных картин ограничивались двумя, реже – тремя планами: на первом плане разворачивалось основное действие, второй план был занят пейзажем, предметы же третьего плана были лишь слегка намечены. Часто нарушались пропорции в соотношении размеров предметов в разных планах. Пропорциональное уменьшение размеров предметов по мере их удаления от первого плана было необязательно для театральной народной картины. Более того, художники часто не соблюдали и реальное соотношение размеров предметов в пределах одного плана, то есть люди часто оказывались одинаковыми по величине с рядом расположенными деревьями и скалами. Такого соотношения между фигурами людей и окружающим пейзажем мы никогда не встретим в шаньшуй, где люди как бы растворяются в пейзаже, олицетворяя даосскую идею о нерасторжимом единстве, слиянии человека и природы.

Еще одно отличие няньхуа с изображением пейзажа от классического пейзажа заключается в перегруженности народной картины деталями; художники няньхуа стремились изобразить на своих картинах как можно больше, отразить не только смысл иллюстрируемой сцены пьесы, но и выразить своей картиной какое-либо благопожелание. Пейзажному же свитку свойственны простота и лаконизм, минимум деталей, в композиции шаньшуй большую роль играют даже незакрашенные, "пустые" участки шелкового свитка.

Общее в цветовой гамме пейзажей шаньшуй и театральной народной картины – лишь то, что художники обоих жанров в той или иной степени правильно передавали природные цвета. Однако если уточнен-

ная классическая живопись избегала ярких контрастных цветов, стремилась передать тонкие нюансы и полутона, то перед художниками театральной няньхуа стояла диаметрально противоположная задача: они должны были сделать свои картины как можно более яркими и красочными, привлекающие внимание самого невзыскательного покупателя. Таким образом, пейзаж на театральной народной картине выдержан в колорите, присущем няньхуа в целом, он характеризуется преобладанием ярких локальных цветов, без тонких нюансов, плавных переходов цвета в цвет, распространенных на полихромных свитках классического пейзажа.

Театральная народная картина с изображением пейзажа подчёрпнула многое из классической пейзажной живописи, как в деталях, так и в общей трактовке пейзажа; однако в значительно большей степени пейзаж няньхуа подчиняется внутренним законам этого жанра, иначе он не мог бы быть органическим элементом театральной народной картины.

-
1. М.Д.Рудова. Систематизация китайских новогодних картин (няньхуа) ленинградских собраний. - ТТЭ. Л., 1961, т. 5, с. 287.
 2. Из всех произведений этого рода приведем известный в переводе Е.В.Завадской трактат Ван Гая "Слово о живописи из Сада с горчичное зерно". М., 1969.

А.В.Витол

ОСМАНСКАЯ ИМПЕРИЯ И ПОЛИТИКА ЕВРОПЕЙСКИХ ДЕРЖАВ В 1718-1735 гг.

Османская империя всегда была важнейшим компонентом европейского "баланса сил", но среди ее правящей верхушки в средние века были распространены идеи своего рода "невмешательства": при проведении внешней политики Порты предпочитала военное решение дипломатической игре, заключение союзов, вступлению в коалиции и т.п., а торговые и прочие отношения регулировались капитуляциями, которые были односторонними договорами. Однако, по мере ее ослабления усиливались попытки европейских держав использовать "османский фактор" во взаимной борьбе. Вместе с тем, уже в первые десятилетия XVIII в., вольно или невольно османы внимательнее начинают присматриваться к европейской политике, любые перемены в которой могли сказаться (и уже сказывались) самым чувствительным образом на ее судьбе.

При рассмотрении Османской империи в связи с международными

отношениями в Европе - период между двумя ее крупными войнами 1714-1718 с Австрией и Венецией и 1736-39 гг. с Россией и Австрией - были использованы сборники документов Ф. Мартенса, Н. Бантыш-Каменского, Т. Дзефовича, сборники "Осмынадесятый век", архивные материалы, обобщающие работы И.Х. Узунчаршлы, И. Гаммера, С.М. Соловьева, исследования А. Кочубинского, А. Вандаля, А.В. Флоровского, Г.А. Некрасова и др. Результаты проведенного исследования можно изложить в следующих положениях.

1) Пожареватский мир 1718 г. - "славнейший и выгоднейший" для Австрии предоставил ей выгодные границы с Османской империей, свободу плавания по Черному морю, новые капитуляции. Османская империя лишилась целого ряда территорий, но, по венециано-турецкому договору заключенному тогда же в Пожаревате, удержала Морею, о-ва Тине и Крит, а также небольшой район для "сообщения" с Дубровником.

2) На помощь Венеции в войне 1714-18 гг. (для которой это была последняя в истории война с Турцией) выступила Австрия, однако против Османской империи не сложилось коалиции европейских государств, подобной "Священной лиге" конца ХУП в.: "османская угроза" уже не казалась столь опасной.

3) Поражение Османской империи в войне 1714-18 гг. укрепило уже имевшееся в европейских странах мнение о военном ее упадке. В доплату к прошлым проектам раздела (таким как "египетский проект" Лейбница 1672 г. или французский проект 1685-87 гг.) появились новые - в частности знаменитый в свое время проект испанского политического деятеля кардинала Альберони. Это было отражением существовавших иллюзий о возможности решить основные международные проблемы за счет Османской империи (вплоть до создания единого "европейского парламента").

4) Характерно, что Альберони не затруднялся обоснованием правомерности раздела Османской империи: он считал, что это было бы законным возвратом захваченного мусульманами. Каждый султан во время восшествия на трон дает обещание бороться с христианством, - напоминал он. Такие рассуждения отражали реальность того положения, что Османская империя еще не входила в "европейский концерт", т.е. не признавалась равноправным партнером в международных отношениях. Так или иначе, все государства Европы противостояли ей как христианские, а пропаганда против ислама со стороны иезуитов в Австрии, например, сыграла немалую роль в возникновении войны 1736-39 гг.

5) В это время Османская империя уже нуждалась в установлении более прочных дипломатических связей с европейскими державами. Ее стремление к активизации внешней политики заметно со времени при-

хода к власти великого везира Ибрагим-паши (1718–30 гг.). Особого внимания заслуживает турецкое посольство 1720/21 гг. во Францию. Оно способствовало ознакомлению османской верхушки с жизнью Франции, оказало влияние на введение книгопечатания, а также, по-видимому, было и попыткой (еще крайне нерешительной) самостоятельного поиска европейских союзников.

6) Франция была выбрана не случайно: османо-французские отношения оценивались обеими сторонами как "дружественные", несмотря на то, что в ХУП в. (до капитуляций 1673 г.) были периоды значительного охлаждения, поскольку Франция оказывала некоторую помощь европейским государствам, воевавшим с Османской империей, а французский флот проводил крупные операции против пиратов Магриба, находившихся в турецком подданстве. Французскую дипломатию не беспокоило, что под османским игом проживали миллионы христиан, но престиж Франции как "христианнейшей" державы она старалась поддерживать и на официальный союз с османами не шла. Тем не менее, Франция была заинтересована в поддержании османского владычества в Европе в качестве "противовеса" Австрии, а затем и России. Начало ХУШ в. – период возрастания влияния Франции при Порте.

7) В середине 20-х гг. ХУШ в. в Европе произошло крупное политическое размежевание государств. Англия, Франция и Пруссия заключили между собой союз (1725 г.), получивший название "Ганноверского". С присоединением России (1726 г.) к союзу между двумя бывшими противниками – Австрией и Испанией – образовался так называемый "Венский союз". Напряженность между этими группировками едва не привела к общеевропейской войне, но затем обе коалиции стали разваливаться под воздействием внутренних противоречий. Международный конгресс для "генерального примирения" в Суассоне (1728–30 гг.) способствовал образованию комбинации новых политических союзов. Для Османской империи особую опасность представляло сближение Австрии и России. Союз между ними оказался жизнеспособным и надолго определил ориентацию внешней политики обеих государств, в особенности в отношении Османской империи. Австрия и Россия заключили ряд соглашений и конвенций о конкретной помощи друг другу в случае войны с Османской империей.

8) В начале 1733 г. умер польский король Август II и до 1735 г. Польша была ввергнута в войну за "польское наследство". Порту весьма беспокоило усиление русского и австрийского влияния в соседнем с ней государстве. Как следствие ослабления Польши было превращение ее из государства, которое внесло большой вклад в отражение османского натиска на Европу в государство, о судьбе которого "заботилась" Порта. Европейские державы предполагали, что Турция

вмешается в борьбу за "польское наследство". Порту удержали от выступления не только неудачи в войне с Ираном, существование русско-австрийского соглашения, но и уклончивая позиция Франции. Королевский совет в начале 1734 г. отверг идею союза с Турцией, которую в Стамбуле настойчиво подсказывал Порте А.-К.Бонневаль - французский генерал на турецкой службе. Насколько далеко простирались надежды Порты на союз с Францией - сказать трудно, такого опыта у Османской империи не было. В конечном счете, при султанском дворе возобладало мнение, что нужно положиться на усилия Франции поддерживать сторонников Лещинского с помощью денег.

9) В мае 1735 г. был заключен Ганджинский договор между Россией и Ираном. Россия уступала Баку и Дербент с прилегающими территориями, а Иран обязывался продолжать войну с Турцией. Такое завершение длительных переговоров и передача Ирану важного стратегического района были неожиданными для европейской дипломатии, а в Стамбуле было расценено как подготовка к войне и вызвало большую тревогу.

10) Основной причиной войны 1736-39 гг. для России было ее стремление обезопасить южные границы, добиться выхода в Черное и Средиземное моря. Крым и прилегающие к нему районы были постоянным очагом агрессии, который грубо нарушал суверенитет России, подрывал ее международный авторитет - в то время этот вопрос стоял достаточно остро. Повода к войне искать не было нужно: весной-летом 1735 г. татары, по указанию Порты, совершили крупными силами рейд в Прикаспий через русские владения. В ответ на это Россия выдвинула войска к Крыму, но начало войны относят обычно на следующий год.

11) Во время войны за "польское наследство" вновь активизировалась османская внешняя политика, что было связано с деятельностью А.-К.Бонневалья и французского посла маркиза де Вильнева. Весной 1735 г. Порта обращалась к Англии и Голландии (секретно) с предложениями о союзе - эти планы остались без последствий. В 1736 г., вместе с объявлением войны России, Порта решила продемонстрировать свою верность заключенным договорам и придать конфликту международный характер, т.е. поставить себя под защиту международного права. Были направлены официальные письма правительствам Франции, Австрии, Англии, Голландии и Венеции с жалобами на Россию и с просьбой о посредничестве. Некоторые из них - целые манифесты об османской внешней политике. Налицо, таким образом, совершенно новое явление османской государственной практики.

БУДДИЙСКИЕ СУТРЫ В ЯПОНИИ В УП. ВЕКЕ (ПО "НИХОНГИ")

Фактическая сторона истории буддизма в Японии после его принятия в 552 г. известна. Представляет интерес состав литературы, которую использовали проповедники в стране и отражение этого состава по горячим следам в "Нихонги", 720 г. В этом источнике упомянуто II-ть конкретных сутр. Это следующие – в последовательности упоминания.

"Шримала Симхарада-сутра" (яп. "Сёман-гё") появляется в "Нихонги" под 606-м годом /3, XXII, 16/. Считается, что ее подготовил для публичного чтения и толкования за три дня принц-регент Сётоку-тайси, только что в 604 г. в своих "Законоположениях из 17-ти статей" поддерживавший буддизм. В сутре рассказывается о Шримала – идеальной царице и последовательнице Будды. Не исключено, что выбор сутры не случаен: поручение подготовить толкование исходило от другой царицы – Суйко. Возможно, на выбор повлияла и местная матриархальная традиция – поклонение богине Аматаэрасу /1, с. 128-129/.

Под тем же годом и в аналогичной ситуации фигурирует в источнике "Саддхарма пундарика-сутра" (яп. "Хоккэ-кё"), т.е. Сутра лотоса. В пропаганде буддизма сутра занимает важное место: в ней обосновывается главенствующее положение Будды в мире и в веках, проповедывается идея нирваны, намечаются надежные пути к ней для достойных. Повидимому, эти качества и привлекли к ней внимание как только взоры адептов обратились к сутрам. За толкование двух этих сутр Сётоку-тайси получил 100 тё (= 100 га?) орошаемых рисовых полей /3, XXII, 17/. После смерти Сётоку-тайси пропаганду этой сутры принял на себя отшельник Ходо: в 649 г. он читал отрывки над больным императором Котоку, в 651 г. возглавил специальное торжество в честь этой сутры /4, с. 675/.

Под 640-м годом читаем об "Амитаю-сутре" (яп. "Мурёдзю-кё"), т.е. о Сутре будды Амитабхи (по переводу названия – Сутра вечной жизни). В 640 г. на торжественном собрании во дворце проповедник Эон ознакомил присутствующих с сутрой /3, XXIII, 15; 2, с. 264/. В 652 г. другой проповедник – Эун повторил начинание своего коллеги /3, XXV, 52/. По этой сутре японцы впервые ознакомились с основами культа Амитабхи (яп. Амида) – владыки буддийского рая и с понятием загробной жизни в буддийской интерпретации.

"Махаяна-сутра" (яп. "Дайдзё-кётэн") упоминается в "Нихонги"

под 642-м годом во время полемики между сторонниками местного и пришлого вероисповеданий. Первые сетовали, что жертвы синтоистским божествам часто не приводят к ожидаемым результатам, в конкретном случае – к выпадению дождя. На это представитель клана Сога заявил, что следует читать в храмах отрывки из Сутры махаяны, каяться в грехах и молить о дожде. Однако чтение сутры тоже оказалось бесполезным и было прекращено /3, XXIV, 5/.

"Трипитака" (яп. "Иссай-кё") названа в "Нихонги" в 651 г., когда отрывки из нее читали по случаю переноса императорской резиденции в новый дворец в присутствии императора Котоку и двух тысяч клириков и верующих. Повидимому, речь идет о какой-то сутре из "Трипитаки", но, возможно, о фрагментах из разных сутр этого канона /3, XXV, 51/. Однако значение ее как собрания сутр понималось. Некоторые ее части переписывали, например, в 673 г. под руководством Тидзо из храма Хорюдзи /3, XXIX, 2/. Но уже в 675 г. по провинциям были разосланы люди в поисках экземпляров "Трипитаки" /3, XXIX, II/. В 677 г. снова зачитывали отрывки из нее /3, XXIX, 18/.

"Авадэмбана-сутра" (яп. "Урабон-кё") была использована в 659 г. в день поминовения усопших: в 15-й день 7-ой луны – по приказу императрицы Саймэй отрывки из нее читали во всех столичных храмах /3, XXVI, 15/. Сутра посвящена поминовению родителей.

Санскритский оригинал неизвестен, принадлежал к классу "Праджна парамита-сутра" (яп. "Нин-о хання-кё"), по переводу названия – Сутра высшей мудрости человеколюбивых царей, в "Нихонги" появляется под 660 г. В сутре излагается поучение Будды, как человеколюбивый царь может защитить свое царство от любых бедствий, если будет следовать пути буддизма и выполнять религиозные предписания. В 660 г. состоялось специальное собеседование на тему сутры /3, XXVI, 17/. В 676 г. толкователи сутры были отправлены во все провинции, а в 693 г. чтение и толкование осуществлялись в провинциях уже своими силами /3, XXIX, 16; XXX, 33/.

В том же 676 г., судя по "Нихонги", в провинции ездили толкователи "Суварна прабхаса-сутры" (яп. "Конкомё-кё"), т.е. Сутры царя Суварна (по переводу названия – Сутры золотого света). Сутра восхваляет вечность божественной мудрости Будды. Сутра быстро стала очень популярной. Она упомянута в "Нихонги" вдвое чаще чем другие, тоже популярные сутры. Отрывки из нее читали регулярно в определенные дни и месяцы, в частности – в 680, 686, 692, 696 гг. /3, XXIX, 27, 53; XXX, 26, 39/. В 694 г. сто копий сутры было разослано по провинциям, чтобы обеспечить каноничность текста, читаемого для духовного сосредоточения.

"Вакрачхедика пражна парамита-сутра" (яп. "Конго хання-кё"), или в обиходе Алмазная сутра, публично толковалась в императорском дворце в 685 г. /3, XXIX, 57/. Эта сутра занимает в буддийском учении особое место насыщенностью схоластических рассуждений, порицающих пустоту и иллюзорность всего земного.

В следующем, 686 г., "Нихонги" отмечает чтение отрывков из "Бхайшаджагуру-вайдура прабхаса Татхадата-пурва-прамдхана-сутры" (яп. "Якуси-кё"), т.е. Сутры Будды-целителя, по случаю болезни императора Тэмму. Когда улучшения не наступило, читали отрывки из Сутры Авалокитешвары /3, XXIX, 61-62, 64/. Несмотря на эту неудачу сутра содействовала упрочению культа Будды-целителя в стране.

Только что упомянутая "Авалокитешвара-сутра" (яп. "Каннон-кё"), прочитанная над Тэмму в 686 г., тоже не спасла положения /3, XXIX, 64/. В Японии Авалокитешвара превратился в божество женского облика - в богиню милосердия. Среди других функций ей приписывали покровительство деторождению, что обеспечивало ей и соответствующей сутре прочную популярность. Хотя сутра входит в состав сутры лотоса, "Нихонги" выделяют ее особо.

Помимо этих одиннадцати сутр, фигурирующих под известными названиями, в "Нихонги" упомянуты сутры без названия и с неотождествляемыми названиями. Представление буддизма царем государства Акке в 552 г. сопровождалось какой-то сутрой (как и в 577 г.). В разных ситуациях (чаще всего, как объект прочтения) упоминаются такие-то сутры под годами 651, 685, 691, 697-м. Тот же источник называет под 651-м годом сутры Антаку и Досоку /3, XXV, 51/, но их санскритские оригиналы (или китайские переводы) не установлены.

"Сёку Нихонги", цз. 20 под 757 г. сообщает, что по случаю болезни канцлера Накатоми Каматари читали отрывки из "Вималакирти нирдеша-сутры" (яп. "Дймакицу-кё"), поскольку Вималакирти - активному проповеднику буддизма - приписывалась способность исцелять больных, и в сутре есть подходящий эпизод. По одной версии чтение происходило в 656 г., по другой - в 669 г. /2, с. 268-269; 4, с. 1-4/.

В Японии в VII в. использовали сутры, в разное время переведенные на литературный китайский язык и популярные в Китае. Отбор был ограничен фондом этих переводов. Все сутры, упомянутые в "Нихонги", связаны с учением махаяны. Среди них выделяется Сутра лотоса - одна из главных в этом учении. В перечне сутр в "Нихонги" трудно видеть во всех случаях сознательный их отбор современниками (или составителями источника). Однако, как это говорилось, в связи с "Шримала Симхарада-сутрой", возможность такого отбора часто предполагается с достаточными основаниями - для "Пражна пара-

мита-сутры" с ее проповедью "добродетельного царя" или для "Авалокитава-сутры", хорошо подкрепляющей приземленное представление о богине милосердия Каннон. Хотя известно об оформлении четырех школ раннего буддизма в Японии к сер. VII в. /2, с. 252-259/, ни одна из рассмотренных сутр не стала канонической ни для одной из этих школ: все они обходились шастрами. Далеко не все эти сутры заняли заметное место и в последующие века: исключение составляют "Саддхарма пундарика-сутра", "Амитаю-сутра". На протяжении 147 лет с момента появления буддизма в Японии в 552 г. и до последнего года изложения "Нихонги" - 697 г. тридцать с небольшим упоминаний о сутрах располагаются неравномерно. Первое упоминание безымянной сутры совпадает с годом "представления буддизма" (552 г.), но, похоже, она не произвела особого впечатления, поскольку сведения о конкретной сутре появляются через 56 лет - в 606 г. Начиная с этого момента четыре упоминания приходятся на период до реформ Тайка (646 г.) и почти 30-ть - на пореформенный период. Именно на вторую половину VII в. попадают основные события, связанные с сутрами: появление семи из II-ти сутр, чтение и толкование (до двух десятков случаев), переписка и рассылка сутр. Реформаторская деятельность затронула и эту сферу. И неудивительно, что и в ней большую роль играло государственное начало. В целом же изучение и использование сутр в VII в. в Японии носили подсобный характер - они требовали значительной языковой и общеобразовательной подготовки. Предпочитались более непосредственные, наглядные и доходчивые приемы пропаганды буддизма - среди них чтение отрывков из сутр в храмах.

Литература

1. В.Н.Горегляд. Буддизм и японская культура в VIII-XII вв. - Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.
2. O.Nachod. Geschichte von Japan. Bd. 2, 1 Hälfte. Leipzig, 1929.
3. Nihongi. Tr. by W.G.Aston. Rutland-Tokyo, 1973.
4. M.W.Visser, de. Ancient Buddhism in Japan. v. 1. Paris, 1928.

Р.Н.Дугаров (Улан-Удэ, БИОН)

КРАТКИЕ СВЕДЕНИЯ О ПЛЕМЕНИ ТЕБО

Интересные сведения о тангутском племени тебо приводит в своем труде русский путешественник Г.Н.Потанин. Это таинственное племя издревле обитало к югу от долины реки Тао-хэ, и в горах, и "номинально подчинялось княжеству Чжонэ".¹ Последнее одно из древних

феодалных владений на востоке Тибета. Согласно родословной хронике Чжонэ, поны (князья) последнего происходили от рода гаа (радость и веселье). По преданию когда у родоначальника Чжонэ "не было сына, он с мольбой обратился к небесам; раздался гром, и у него впоследствии родился сын. Говорят, что от него берет начало "веселое поколение", и имя Гаа-руй"² закрепилось за ним. Судя по этому преданию, это происходило во времена тибетского цэнпо Няти-цэнпо, ³ ибо данный 'родоначальник' по происхождению относился к царскому роду. У 'небесного' сына было четверо сыновей, старшим был Таг-рий-чжан (таг в пер. с тиб. тигр). К этому роду относился Гаа-Ешей-Дарчжай, который стал сановником тибетского цэнпо Ти-Рал-ачана (817-836). Его потомок Бчжа-талнгуд стал в Амдо родоначальником владения Чжонэ. У него было пять сыновей, а у его старшего сына двое - Чжанги (по китайским источникам, Чжангу) и Нготи.⁴

"В начале династии Юань светский князек Чжангу приехал ко двору (Южного Китая), был пожалован князем 2 степени и отправлен инспектором в Хэ-чжоу, что в Синин-фу".⁵ Так Чжангу-Чжанги стал полновластным владельцем округа, его брат Нготи управлял владением. Чжанги назывался поном, а его брат Нготи "служгой"⁶; он ведал хозяйственными делами. Возможно, в этот период (XIII в.) к княжеству Чжонэ примкнули предки тебо, но это событие могло произойти и во времена разгрома Тангутского государства Си Ся в 1227 г., когда начались откочевки и бегства отдельных групп тангутов, в том числе племен тоба, на правобережье Желтой реки. Горы правобережья были удобным пристанищем для беглых тангутов. Различные этнические группы в сопредельных с Чжонэ владениях свое происхождение относят к предкам тангутов дон-минягам (шесть родов Кха-чжа и др.). Несмотря на созвучность названия тебо с тоба, источники на тибетском языке не приводят каких-либо данных об этнических связях этих племен.

Тангуты, переселившиеся на правобережье Желтой реки, внесли свои традиции в хозяйственную и культурную деятельность местного населения. Увеличение численности населения привело к освоению новых территорий, особенно в горных районах. Именно тогда племя тебо заселило горы "страны" Тебо-рон, о чем русский путешественник И.Н.Потанин писал: вдали "вдзывается огромный хребет с пятнами, очевидно, вечного снега. Это страна Тебу, лежащая уже на правом, т.е. противоположном берегу реки Тао-хэ, т.е. хребет, в котором живет дикое тангутское племя Тебу".⁷ Племя тебо "живущее в тесных горах, лежащих к югу от Тао-хэ",⁸ как в естественной крепости, благополучно пережило трудные времена набегов и нашествий.

Вожди племени тебо вынуждены были все же признавать власть князя Чжонэ. Последний поддерживал связь с императорским двором Ханей. В "Дэбтэр-чхамцо" отмечено, что Пагба-Лодой-чжалцан (1235-1280) посетил Чжонэ и ряд других владений Амдо. Сакьяский иерарх Пагба-лама, полномочный представитель монгольского хана, освятил храм в ставке князя Чжонэ. Б.Б.Барадийн отмечал, что монастырь Чжонэ был основан в 1295 году.⁹ Эти сведения говорят нам, что князья Чжонэ упрочили свое положение в XIII веке. После распада Ханьской империи (1271-1368) власть и влияние Чжонэ на окрестные владения усилились. Это было временем независимости восточнотибетских владений, в том числе и княжества Чжонэ. В минский период истории Китая князья Чжонэ носили титулы чжалпо и приезжали в Пекин, как независимые владетели.

С 1512 г. правил Чжэнгтэ-чжалпо. Его сын чжалпо по имени Ян-чжин построил город, возвел стену вокруг ставки и совершил визит в Пекин, столицу Минского Китая. Ему вручили тамгу, утвердили правителем и преподнесли подарки ему и его приближенным. Чжалпо Чжонэ принял участие в усмирении "бунта" кочевников-согпо¹⁰ (кукунорских монголов?). В XIV-XVI вв. княжество Чжонэ поддерживало связи с пограничной администрацией и вело торговлю с китайскими купцами, получая от них шелк, бумагу и ремесленные изделия, поставляя на рынки китайских городов скот, лошадей и меха. Жители княжества Чжонэ торговали с племенами Амдо, снабжая их товарами китайского рынка. Влияние княжества Чжонэ распространялось не только на окрестное население, но и на племя тебо.

Воины из племени тебо в среде местного населения имели славу разбойников. Они часто грабили паломников, купцов и крестьян. По словам Г.Н.Потанина, "племя Тебу пользуется репутацией смелых разбойников, которые своими время от времени повторяемыми набегами держат в страхе остальное мужское население края". Князь Чжонэ "совершенно бессилен, чтобы что-нибудь серьезное предпринять относительно племени".¹¹ Когда им было нужно, воины тебо верно служили князю Чжонэ, который использовал их во время походов, особенно во время подавления мятежей и бунтов. Составитель каталога буддийского канонического сочинения Данчжур, изданного в монастыре Чжонэ, писал, что понпо не всегда чистые и притом тайные дела поручают им.¹² Эти дела, как обычно, были связаны с набегами и грабежами кочевий противников князя Чжонэ. Тебо-ког было зависимым от Чжонэ племенным владением. В последнем "люди не соблюдали каноны буддизма, часто совершали преступления, укрывали многочисленных беглых преступников. Многих лам-наставников удерживали силой. Часто злонамеренно противодействовали им, оскверняли святыни, нарушали пра-

вила религии. Вопреки нормам буддийского учения всех подданных Тебо-лунг-ког заставляют нести воинские повинности. Воинов у тебо было много. Предводители воинов были смелыми, дерзкими и опытными. Как писал их современник, верно служа князю Чжонэ,¹³ тебосцы в сражениях убивали без пощады.

Кочевники тебо, как истинные горцы, почитали культ обо (гор). Они были ламаистами и их нужды удовлетворял монастырь Дами-Пунцоклин, основанный монахами Лобсан-пунцок и Санчжай-ешей.¹⁴

Тибетцы тебо вели кочевой образ жизни и содержали в горах стада яков, баранов, коз и табуны лошадей. Летом они со своими стадами постепенно поднимались к альпийским лугам, а к зиме спускались в долины. Жили они, как и все местные кочевники, в палатках из черной ткани из шерсти яка. Жизнь кочевий регламентировалась обычным правом, но решающее слово всегда имел вождь племени, он же предводитель войска. Частые набеги и грабежи приносили доход казне вождя племени. По образу жизни, быта и хозяйственной деятельности тебо были близки к голокам Верхнего Амдо – их сблизил разбой на караванных дорогах.

По установившейся в русской географической литературе традиции Г.Н.Потанин, называя тебу тангутским племенем, не приводит никаких данных по истории происхождения и их связи с тангутами Си Ся. В тибетских исторических сочинениях содержатся интересные сведения по истории тебо. Последнее отчасти созвучно названию сяньбийцев туба, (т.е. тоба) в "Географии Тибета" Миньчжул-хутухты.¹⁵ Нам не известно, как писалось название дансянских тоба в тибетских сочинениях. В "Дэбтэр-чжамцо", где приведены имена первого, пятого, седьмого и девятого чжалпо Миняга, не отмечено их клановое название тоба. Как известно, "с начала VII в. правящий дом, а затем императорский дом тангутов Си Ся был известен в китайских источниках как дом Тоба".¹⁶ Для автора "Дэбтэр-чжамцо" государство Си Ся – это Миняг, а не Тоба. Е.И.Кычанов отметил, что "не исключено, что сяньбийцы могли участвовать в этногенезе дансянских-тангутских племен",¹⁷ таких как тебо. Но пока что не обнаружены родословные хроники тебо и нет данных в "Дэбтэр-чжамцо" о происхождении тебо.

Сведения о тебо очень краткие. Путешественникам не удалось встретиться с воинами тебо. Б.Б.Барадийн отметил, что чжонэ "особое от тангутов племя. Джонийцы говорят на особом наречии. Они по облику и образу жизни близки к китайцам, но отличаются от них высокорослостью и стройностью сложения".¹⁸

По данным "Дэбтэр-чжамцо", племя тебо и черные миняги, которые делились на бал-шул, раг-шул, чжуг-шул, дуд-шул, бан-шул, пхан-

шул, гон-шул, ман-шул, тар-шул и др., наиболее близки к дон-минягам и их потомкам. Дальнейшие исследования материалов "Дэбтэр-чжамцо", возможно, откроют "тайны" родственных связей тебо с сифанями Тоба, черных минягов с северными минягами Нань-шаня, которых не без основания ученые считают прямыми потомками основателей царства Си Ся.¹⁹

Итак, племя тебо подчинялось князю Чжонэ и обитало в горах на юге княжества. Оружие воинов тебо прославило княжество. "В старое время Джони было центром царства Амдо и ... имело важное политическое значение".²⁰ Княжество имело самостоятельный политический статус во времена Минского Китая (1368-1644). В это время князя Чжонэ принимали во дворце императора Китая и его влияние на окрестные владения и племена было большим. Воины Чжонэ, в числе которых особо выделялись тэбосцы, совершали набеги на владения своих противников. В период Цинской империи воины Чжонэ привлекались для подавления бунтов и мятежей китайских крестьян, оказывавших героическое сопротивление маньчжурским захватчикам. Все эти сведения приводятся в "Дэбтэр-чжамцо". В наши дни уезд Чжонэ входит в состав Ганьнаньского тибетского автономного округа провинции Ганьсу КНР.

-
1. Г.Н.Потанин. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. М., 1950, с. 273.
 2. См. "Дэбтэр-чжамцо", т. III, л. 137^{б4} - л. 144^{б5}.
 3. Там же.
 4. Там же.
 5. Иакинф (Н.Я.Бичурин). Описание Тибета в нынешнем его состоянии. Перевод с китайского. СПб., 1828, с. 105-106.
 6. См.: Р.Н.Дугаров. К изучению истории владения /княжества/ Чжонэ. - Тезисы конф. аспирантов и молодых сотрудников. История. Ч. I. М., 1977.
 7. Г.Н.Потанин. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. С. 271.
 8. Там же, с. 273.
 9. Б.Б.Барадийн. Буддийские монастыри. Краткий очерк. - М.Н.Богданов. Очерки истории бурят-монгольского народа. Верхнеудинск, 1926, с. 120.
 10. См. "Дэбтэр-чжамцо", т. III, л. 140^{б5}.
 11. Г.Н.Потанин. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. С. 273.
 12. Гончок-Чигмэд-ванбо. Каталог чжонэйского Данчжура, лл. 202^{б6} - 203^{б3}. См.: А.И.Востриков. Тибетская историческая литература. М., 1962, с. 127.

13. См. Каталог чжонэйского Данчжура, лл. 202-203.
14. См. "Дэбтэр-чжамцо", т. III, л. 227²⁴.
15. См. В.Васильев. География Тибета. СПб., 1895, с.
16. Е.И.Кычанов. К проблеме этногенеза тангутов /Тоба-Сэймин-Вамо/.
- УП Международный конгресс антропологических и этнографических наук. М., Наука, 1964, с. 7.
17. Там же, с. 8.
18. Б.Б.Барадийн. Буддийские монастыри. С. 120.
19. См.: Е.И.Кычанов. Очерк истории тангутского государства. М., 1968, с. 327.
20. Г.Н.Потанин. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия, с. 272. (По данным Г.Н.Потанина вблизи монастыря Лавран обитало поколение Тоба. См. с. 256). Так, путешественник приводит названия двух племен - тебу и тоба.

Н.А.Дулина

ОСМАНСКИЙ УГОЛОВНЫЙ ЗАКОН 1851 ГОДА

В Османской империи на протяжении веков существовали две системы права - религиозные законы (шариат) и светские, исходившие от имени султана (кануны). Хотя теоретически кануны не должны были противоречить положениям шариата и были призваны только развивать их, если того требовали изменяющиеся условия жизни, на самом деле в основе канунов порою находились обычаи и правила, которые трудно совмещались с шариатом или противоречили ему. В таких случаях религиозные деятели внешне брали как бы под свой контроль реализацию этих канунов, но и не отменяли их, так как "благо общины" настоятельно требовало их наличия.

Отраслью права, наименее зависимой от правил шариата были уголовные законы, боровшиеся с преступными элементами. Применять по отношению к подобным лицам особенно суровые системы допроса, следствия и наказаний, не допускавшиеся шариатом, считалось необходимым для ликвидации преступности. Однако в число преступников правящие круги и султан могли включать высокопоставленных сановников, и состоятельных торговцев, и предпринимателей. Возможность осудить любое лицо без суда, следствия и достаточных доказательств по системе *siyaseten* (сиясетен)^I приводила к безнаказанности светских судов, процветанию злоупотреблений и беззаконию.

В период Танзимата (1839-1878), когда государственные деятели

обратились к реформам буржуазного характера, чтобы создать более благоприятные условия для развития капиталистических отношений в Османской империи, был принят ряд новых уголовных законов (1840, 1851, 1858 гг.). Их изучение представляет интерес для исследователя, в связи с решением основного вопроса, стоящего перед османистами – в какой мере новые законы способствовали созданию условий для развития капиталистических отношений, а именно – насколько они обеспечивали безопасность частной собственности.

Законодательство Танзимата изучено недостаточно. В частности в литературе не ставился вопрос о количественном соотношении традиционных и буржуазных норм в канунах нового времени. До Танзимата поводом для осуждения могли послужить обоснованные или необоснованные слухи о "чрезмерном" богатстве того или другого лица. "Чрезмерным" признавалось богатство, превышавшее рамки, очерченные религиозно-общественными мусульманскими традициями и верховной властью. На протяжении османской истории известны многочисленные случаи осуждения без суда состоятельных лиц, лишения их имущества и жизни. Такая практика известна и для периода правления султана Махмуда II (1808–1839), то есть она существовала еще перед самым провозглашением Гюльханейского хатта (3 ноября 1839), положившего начало эпохе Танзимата. Таким образом, дотанзиматское законодательство не обеспечивало безопасность жизни и собственности.

Однако законность существования частной собственности буржуазного характера, то есть такой, которой можно было распоряжаться неограниченно и вкладывать в любого рода производство, была признана в период Танзимата не сразу в полном объеме. Земельный закон 1858 г. например, сохранил государственную собственность на землю и не разрешил свободную продажу различных категорий земель (свободно продавались только "истинные" мюльки, в XIX в. они состояли из небольших участков, занятых строениями и садами).

Дотанзиматское законодательство было призвано защищать собственность феодальную, или точнее – формы собственности, свойственные государственному феодализму. Идею о пользе неограниченной и безусловной (=буржуазной) частной собственности для общества и государства (периода капитализма) нужно было сформулировать, внедрить и подтвердить законами. Одним из них был уголовный закон 1851 г.

Как сказано в его Вводной части,² он был составлен для осуществления идей Гюльханейского хатта о безопасности жизни, имущества и защиты чести. "Вследствие того, что постановления мусульманского государства время от времени требуют некоторых изменений: смягчения, ужесточения, расширения или сокращения, – говорилось

там, — были приняты дополнительные решения и некоторые изменения, включенные в данный закон наряду со статьями прежних канунов. Закон 1851 г. состоит из трех глав, посвященных 1) неприкосновенности жизни, 2) защиты чести, 3) неприкосновенности имущества".

Учитывая сказанное, представляет интерес проследить, насколько в уголовном законе 1851 г. деятели Танзимата, его авторы, поставили преграды злоупотреблениям, которые, в том числе, проистекали и из системы сиясетен, а также из неполного признания идеи частной собственности и из-за имевших место превышений власти.

Предупреждению злоупотреблений служили многие статьи закона. Не перечисляя их все, в общих чертах можно сказать, что закон требовал до вынесения приговора произвести следствие и вынести судебное решение в соответствии с шариатом. Если смертный приговор будет вынесен без соблюдения этих условий, — говорилось в законе, — то приказавший приговаривается к казни. Смертные приговоры должны были получать санкции шейхульислама и султана.

Закон запрещал любое посягательство на чужое имущество. Но наказание за захват чужой собственности, в том случае, если он осуществлялся не разбойниками и ворами, а чиновниками, состояло лишь в увольнении их с должности, а если открытый захват производило частное лицо, то оно ссылалось в другую местность. Такая снисходительность видимо объяснялась традиционной квалификацией открытого захвата движимой или недвижимой собственности как *гаспа* (*gasp*), то есть присвоения без согласия владельца. Традиционно такой захват не наказывался судом, требовалось лишь вернуть захваченное и уплатить стоимость испорченного или нарушенного. Но такой захват не должен был быть тайным, так как в последнем случае квалифицировался как воровство и тогда сурово наказывался.

Закон 1851 г. внес некоторое ужесточение в размеры наказания за кражу. По шариату не всякая присвоенная вещь квалифицировалась как кража. Существовал максимум стоимости присвоенной вещи, который не позволял назвать взятую вещь украденной. Если он превышался, взятое квалифицировалось как кража. Закон 1851 г. назначал наказание за присвоение вещи стоимостью в несколько сот курушей. Причем наказание состояло в принудительной работе в кандалах сроком от трех месяцев до трех лет.

Вместе с тем, несмотря на некоторое ужесточение наказаний за покушение на чужое имущество, в законе есть статьи, свидетельствующие о сохранении принципа сиясетен, то есть осуждения при отсутствии достаточных доказательств. Правда теперь, в 1851 г., эту систему следствия и наказания позволялось применять лишь Верховному

суду (меджлиси валяи ахкяи адлие), но не другим светским судам более низких инстанций (например, не суду губернатора). В последней части закона, где речь идет о преступлениях невольников, содержится недвусмысленное разъяснение о наличии в османском законодательстве того времени двух систем расследования преступлений и наказаний за них. Одна из систем названа вынужденной, не одобряемой шариатом. Эта система подразумевала применения угроз во время следствия, — говорилось в законе 1851 г. Приговоры, основанные на этой системе, как следует из конкретных статей закона, были более суровыми — смертная казнь или каторжные работы от пяти до 15 лет. В статье 6 главы I сказано, что за такое тяжкое преступление как побуждение к восстанию и снабжение восставших оружием, преступник осуждался на казнь по принципу сиясетен.

Непосредственно с принципом сиясетен было связано упомянутое в уголовном законе 1851 г. вынесение приговора о суровом наказании или о смертной казни на основе метода тевадюрен (*tevatüren*), то есть "сведений общины", или какого-то числа лиц (*семаатин хабери*). Необходимо подчеркнуть, что приговор выносился не на основе свидетельств этих лиц, а на основе знаний о подозреваемом, имевшихся априорно. Этот принцип признавался достаточным для вынесения приговора в статьях 2, 3 и 7 главы I, где речь шла об убийстве и о злонамеренных речах и делах, направленных против интересов государства.

Таким образом, призывы закона 1851 г. к более строгому расследованию преступлений сочетались с сохранением возможности осудить невинного человека на казнь по принципу сиясетен или тевадюрен.

Представляет интерес, что из 43-х статей закона 1851 г. в 16-ти упоминаются или повторяются законы шариата.

Деятели Танзимата испытывали трудности, совмещая традиционные институты с европейскими. Они понимали, что им будет мешать идеологический консерватизм и слепой фанатизм некоторых слоев общества и что внедрение новой правовой организации рискует вызвать социальные потрясения в стране, если она не будет находиться на одном уровне с предварительно подготовленными новыми моделями жизни и социально-экономической структуры.³ Однако известно, что капиталистические отношения в Османской империи, особенно во второй половине XIX в., заметно развивались. В законодательстве же Танзимата, в том числе в уголовном законе 1851 г., был сохранен целый ряд положений традиционного средневекового мусульманского права (*сийасетен*, *tevatüren*, *гасп* и другие), которые не способствовали безопасности жизни и имущества подданных султана.

Таким образом, законодательные реформы Танзимата с одной стороны создавали почву для развития капиталистических отношений, с другой стороны они были недостаточно целенаправленными и недостаточно решительными.

-
1. О системе *siyaseten* см. U.Heyd. *Studies in old ottoman criminal law*. Oxford, 1973, pp. 192-194, 198-199, 208, 259.
 2. Текст закона см.: *Mecmuai kavanin ve nizamat*. Istanbul, 1267 (1851), s. 128-142 (арабский шрифт).
 3. См. O.L.Barkan. *Caractère religieux et caractère séculier des institutions ottomanes*. - *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire ottoman*. Paris, 1983, p. 54-55.

К.А. Жуков

ВЕЛИЧИНА КИЛЕ В ЮГО-ЗАПАДНОЙ АНАТОЛИИ В НАЧАЛЕ XV в.

В.Хинц, автор широкоизвестного справочника по мусульманским мерам и весам, справедливо отметил, что "никто без особой нужды не отваживается сунуться в неразбериху мусульманской метрологии".¹ Эти слова в полной мере можно отнести к османской метрологии, особенно периода формирования Османской империи (XIV-XV вв.).

Исследования по османской метрологии сравнительно малочисленны, что во многом объясняется скудостью и противоречивостью предлагаемых источниками данных. Например, при вычислении такой меры объема, как киле, Э.Шильбах был вынужден опираться на свидетельство первой половины XVI в. Полученная исследователем величина (34, 168 л)² практически совпала с официально установленной величиной османского (стамбульского) киле, а именно: с объемом соответствующим 20 окка пшеницы.³ Э.Шильбах отметил, однако, что поскольку в более поздние времена величина киле в империи значительно варьировалась по районам, можно предположить, что величина киле не была постоянной и в более ранний период.⁴

Впервые киле как мера, используемая в торговле с турками, встречается в трактате Франческо Бальдуччи Пеголотти (20-е - 30-е годы XIV в.). Бывший торговый агент знаменитой флорентийской компании Барди в главе об условиях ведения коммерции в южноанатолийском порту Сеталия (Анталья) пишет: "Пшеница, ячмень и бобовые продаются в Сеталии модием и киле (*ghilla, sing.-ghille, pl.*), и 20 киле составляют I модий".⁵ Подобное соотношение (20:1) было

характерно для последующих столетий османской истории (одно из первых упоминаний – запись в амбарной книге 1474 г. кухни султана Мехмеда II), поэтому, считает В.Хинц, уже во времена Пеголотти киле и мод (модий) совпадали по величине с поздними османскими мерами.⁶

Между тем, как показало исследование венецианских коммерческих документов Э.А.Захариаду, в торговых операциях на территориях турецких эмиратов Западной Малой Азии в XIV в. использовался модий Романии – одна из наиболее "популярных" мер в левантийской торговле того времени.⁷ Величина модия Романии по различным подсчетам составляла от 307,512 л. (Э.Шильбах) до 317 л (Э.А.Захариаду).⁸ Таким образом, налицо явное расхождение между величиной модия Романии и величиной мюда, вычисленной В.Хинцом (около 666,4 л).

Понять причину подобного расхождения помогает интересный венецианский документ, недавно опубликованный Фр.Тирье. Речь идет о письме властям Крита синдика по закупке пшеницы (отправлено на Крит 23 июля 1405 г., получено канцелярией дуки 27 июля).¹⁰ В письме, в частности, сообщается, что в Турции¹¹ пшеница продается по цене "X. quili (sing., quile – киле) за дукат, что составляет 9 мензур за дукат". В заливе Мамадо, говорится далее в письме, XI киле пшеницы стоят один дукат.¹² Таким образом, в документе имеются не только данные о ценах на хлеб в эмирате Ментеше в 1405 г., но и содержится точное указание на то, что 10 киле = 9 мензурам. Величина мензуры (мезуры, мизуры) – под таким названием был известен на Крите морской модий – известна для интересующего нас периода достаточно точно: 17,084 л.¹⁴ Соответственно величина 1 киле составит 15,3756 л, а 20 таких киле будут равны 307,512 л, т.е. объему, вычисленному Э.Шильбахом для константинопольского модия или модия Романии.

Сформулируем выводы:

1. Величина модия Романии или константинопольского модия вычислена Э.Шильбахом правильно (307,512 л).
2. Перенос В.Хинцем практики второй половины XV в. на XIV в. оказался неправильным: при том же соотношении 20:1 абсолютные величины киле и модия в XIV – начале XV вв. были вдвое меньшими.
3. Киле широко применялся при торговле зерном и бобовыми в портовых городах Южной и Юго-Западной Анатолии. Его величина (15,3756 л) составляющая двадцатую часть модия Романии, оставалась неизменной, по крайней мере, с 20-х годов XIV до начала XV в.
4. Явная локализация региона, на территории которого в XIV – начале XV в. был в ходу киле, объясняется, очевидно, тем, что рай-

оны Южной и Юго-Западной Анатолии были захвачены и освоены тюрками на столетие раньше (захват Анталии сельджуками относится к 1207 г.), чем прибрежные районы Западной Малой Азии, где в этот же период при торговле зерном применялся шиник¹⁵ (наряду с модием Румании). Локализация употребления киле в указанный период, вероятно, говорит в пользу "восточного", а не византийского происхождения этой меры.¹⁶ Конечно, здесь речь идет о термине "киле", а не о конкретной величине этой меры. Известно, что османцы практически не изменяли на завоеванных территориях сложившуюся ранее систему мер и весов, а ограничивались лишь введением новой терминологии. При этом новым термином (в том числе и киле) могла обозначаться прежняя местная мера.¹⁷ Представляется, что в данном случае мы сталкиваемся со сходной практикой, и в основе "киле", употреблявшегося в торговле на южном и юго-западном побережье Малой Азии, лежит византийский морской модий, несколько уменьшенный благодаря хорошо известной политике турецких эмиров.¹⁸

-
- . В.Хинц. Мусульманские меры и веса с переводом в метрическую систему. М., 1970, с. 10.
 - . E.Schilbach. Byzantinische Metrologie. München, 1970, S. 158-159.
 - . В.Хинц. Op.cit., с. 52.
 - . E.Schilbach. Op.cit., с. 159. Только в 1841 г. киле в Османской империи стал единым (35,27 л). См.: В.Хинц, Op.cit., с. 52.
 - . F.B.Pegolotti. La Pratica della Mercatura, ed. by A.Evans. Cambridge, Mass., 1936, p. 58.
 - . В.Хинц. Op.cit., с. 57-58.
 - . Eliz. A.Zachariadou. Trade and Crusade. Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydin (1300-1415). Venice, 1983, p. 147-148.
 - . E.Schilbach. Op.cit., S. 103-106; Eliz.A.Zachariadou. Prix et marchés des céréales en Roumanie (1343-1405). - Nuova Rivista Storica, v. 61(1977), p. 301-302.
 - . В.Хинц. Op.cit. с. 58.
 - 0. Duca di Candia, ducali e lettere ricevute (1358-1360; 1401-1405) a cura di F.Thiriet. Venezia, 1978, № 184.
 - I. Текст письма слегка поврежден, однако упоминание топонима Мамало (Мамалос) не оставляет сомнений в том, что речь идет об эмирате Ментеше (Eliz.A.Zachariadou. Trade and Crusade, p. 164, not. 687). В.Томашек отождествлял залив Мамало с заливом Манда-

лья (W.Tomaschek. Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter. - Sitzungsberichte der Akad. der Wiss. in Wien, Phil.-hist. Cl., Bd. 124, Abh. VIII, Wien, 1891, S. 38), П.Виттек предполагал, что Мамалос - это нынешний Мермерис (P.Witte. Das Fürstentum Mentesche. - Istanbul, 1934, S.95). Встречающийся несколько раз в письме топоним *Axia* -, по всей вероятности, турецкое искажение названия города, расположенного в устье р. Ксанф (ныне - Коджачай), а именно: Ксанфии (Ср.: P.Lemerle. L'Emirat d'Aydin, Byzance et l'Occident. Paris, 1957, p. 167).

- I2. Duca di Candia..., p. 188.
- I3. Ср.: Eliz.A.Zachariadou. Prix et marchés..., p. 303.
- I4. E.Schilbach. Op.cit., S. 96, 139-140.
- I5. Eliz.A.Zachariadou. Trade and Crusade..., p. 148-149. В Трапезундской империи шиник являлся четвертью морского модия (E.Schilbach. Op.cit., S. 127). В османской империи (XV-XVI вв.) шиник составлял 1/4 киле.
- I6. Существуют различные точки зрения по поводу происхождения киле: В.Хинц - от перс. "кайладжа" (В.Хинц. Op.cit., с. 49-50, 52), А.Эванс - от арабск. "кайл" (F.B.Pegolotti. Op.cit., p. 409). Э.Шильбах - от греч. *κοιλόν* (E.Schilbach. Op.cit., S. 159).
- I7. H.Inalcik. Yük (Himl) in Ottoman Silk Trade, Mining, and Agriculture. - Turcica, XVI, 1984, p. 136, 144.
- I8. Венецианцам постоянно приходилось бороться со стремлением турецких эмиров уменьшить существующие меры. Это приносило эмирской казне дополнительные доходы от поступления торговых пошлин (См.: Eliz.A.Zachariadou. Trade and Crusade..., p. 145).

Е.А.Западова

ПРИНЦ ЧАКРОБОН И РОССИЯ

В развитии непосредственных связей между Россией и Сиамом важную роль сыграло учреждение Российской миссии в Бангкоке 14 (26) мая 1898 г. Первым представителем России стал А.Е.Оларовский, донесения которого представляют собой ценнейший материал для изучения новейшей истории Сиам. Установление дипломатических отношений между двумя странами не могли не способствовать росту интереса в России к далекому Сиаму.

В связи с посещениями Петербурга принцем Дамронгом (1891 г.),

принцем Вачиравудом (1897, 1904), воспитанием принца Чакробона в России, деятельностью сиамского посланника при царском дворе, а также в связи с какими-то событиями в политической жизни Сиам и его отношениями с европейскими государствами в столичной и провинциальной прессе России печатались комментарии, подробности о жизни повелителя "страны белых слонов", о ее населении, религиозных верованиях. В самом начале XX в. появились две книги справочного характера, в которых давалась краткая информация о Сиаме.¹

Особая заслуга в развитии сиамско-русских отношений принадлежит принцу Чакробону. Когда король Чулалонгкорн (1868-1910) был в Петергофе в 1897 г., ему было предложено прислать своего младшего сына Чакробона для обучения в одном из учебных заведений России. Младший принц свое образование начал в Англии, где приступил к изучению русского языка. В донесении П. Ардашева, магистранта Московского университета, от 5(17) мая 1898 г. министру иностранных дел говорится, что ему, Ардашеву, было поручено обучать 15-летнего принца, "которому предстоит сделаться пионером русского культурного влияния на его далекой родине".² Магистрант отмечал высокую одаренность принца, его успехи в овладении русским и другими европейскими языками, верховой ездой и военным делом.

Любопытна депеша дипломата И.А. Зинovieва от 25 сентября (7 октября) 1899 г. из Константинополя, сообщившего, по его собственным словам, "не лишнюю известного интереса подробность". Когда принц Чакробон прибыл в Константинополь, в его честь был дан обед. Султану было доложено, что, так как принц лучше всего владеет английским языком, а между придворными нет ни одного знакомого с этим языком, то необходимо заранее приискать переводчика с английского. Султан отверг этот совет и приказал отыскать русского переводчика, сославшись на то, что принц владеет и довольно хорошо русским языком. "Обстоятельство это турецкие придворные сферы объясняют тем, что султан сильно негодует на англичан, происки которых на бережьях Персидского и Аравийского заливов его тревожат".³

Еще до приезда в Россию принц хорошо говорил по-русски и донесения Ардашева таким образом подтверждаются. По высочайшему повелению Чакробон был зачислен для слушания курса ~~математики~~ в Пажеский корпус.⁴ Затем находился в Лейб-гвардии гусарском полку, а в апреле 1906 г. вернулся в Сиам, где занял должность начальника Военно-учебных заведений и начальника Главного штаба. Как доносил Г.А. Плансон-Ростков министру иностранных дел С.Д. Сазонову в 1910 г., Чакробон с "большим рвением занимается образованием молодой сиамской армии, причем образцом военного воспитания и воинского духа

считает русскую армию".⁵ Так, решение о посылке студентов из Сиам в Россию для завершения военного образования принято под его влиянием.

Свою личную судьбу Чакробон связал с русской женщиной Екатериной Ивановной Десницкой, ставшей его женой и матерью его сына.⁶ Вокруг Чакробона и его жены стали возникать небылицы, в основе которых была политическая подоплека. Западноевропейская печать следовала, чтобы Сиам не сблизился с Россией, поэтому уделяла внимание условиям, в которые семья попала по возвращении. Появились всевозможные легенды, по одной из которых Десницкой подкладывали в еду толченное стекло с целью отравить ее, поскольку царственные родственники и их окружение не признавали этого брака.

В связи с этим вспоминается автобиографическая повесть К.Г. Паустовского "Далекие годы", в которой он повествует о своем детстве и юнстве. Большое впечатление на него произвела встреча с гимназисткой Катюшей Весницкой, подругой его сестры, жизнь которой оказалась "гораздо неожиданнее" фантазий юного гимназиста. Писатель утверждает, что во время возвращения на родину принц Чакробон в дороге близ Киева заболел воспалением легких. После выздоровления прежде, чем ему было разрешено продолжить путешествие, он должен был отдохнуть два месяца. "На одном балу желтолицый принц увидел Весницкую. Она танцевала вальс, так же как на катке, перекинув косы себе на грудь и надменно поглядывая из-под полуопущенных век синими глазами. Принц был очарован. Маленький, раскосый, с блестящими, как вакса, волосами он влюбился в Катюшу. Он уехал в Сиам, но вскоре вернулся в Киев инкогнито и предложил Катюше стать его женой. Она согласилась" (7, с. 59). Писатель справедливо подчеркивает, что придворные ненавидели ее, иностранку, существование которой нарушало традиции сиамского двора. "В Бангкоке по требованию Катюши провели электрическое освещение. Это переполнило чашу ненависти придворных. В пищу королеве начали постепенно подсыпать истертое в тончайший порошок стекло от разбитых электрических лампочек. Через полгода она умерла от кровотечения в кишечнике.

На могиле ее король поставил памятник. Высокий слон из черного мрамора с золотой короной на голове стоял, печально опустив хобот, в густой траве, доходившей ему до колен. Под этой травой лежала Катюша Весницкая — молодая королева Сиам" (7, с. 59).

Писатель неправ, считая, что Чакробон стал королем Сиам; он ошибается лишь на одну букву в фамилии киевской гимназистки Екатерины Десницкой, а повествуя о ее кончине, видимо руководствует-

ей широко распространенной в Киеве версией. О жизни царственной семьи в Сиаме известно мало, но несомненно, что со временем выявятся новые детали при изучении тайской прессы первых десятилетий XIX в.

Супруга сиамского принца не погибла.⁸ В 1911 г. Чакробон в качестве представителя короля Сиам отправился на коронацию короля Бурга и с ним была Е. Десницкая, госпожа Пицанулокская – так ее официально именовали.⁹ По пути в Лондон супруги сделали остановку в Красном Селе, в связи с чем в русской печати появились небольшие статьи о Сиаме. Некоторые украинские газеты, сообщая о визите, давали броский заголовок: "Сиамская принцесса – уроженка Киева".¹⁰

Таким образом, жизнь и деятельность принца Чакробона долгие годы была связана с Россией. Несомненно, что для развития дружественных отношений между двумя странами полезная практическая деятельность Чакробона имела немаловажное значение. По мнению русских дипломатов, он много сделал для расширения сиамско-русских связей.¹¹

1. А.И.Яцимирский. Южные соседи китайцев. Французы в Тонкине и Коринхинине. Аннам, Сиам и Бирманья. М., 1901; В.Я.Колокольников. Индо-Китай. Краткие очерки Бирмы, Сиам, Аннама, Камбоджи и полуострова Малакки. М., 1902.

2. АВПР, ф. Японский стол, д. 1856, л. 24.

3. АВПР, ф. Японский стол. д. 1856, л. 60.

4. АВПР, ф. Японский стол, д. 1856, л. 10.

5. АВПР, ф. Японский стол, д. 1791, л. 32.

6. Она была дочерью жившего в Киеве полковника Десницкого. Их сын преподавал буддийскую философию в одном из колледжей Англии.

7. К.Паустовский. Собр.соч. в восьми томах. Т. IV. М., 1982.

8. Достоверные данные сообщил своему другу И.Ю.Крачковскому брат Е.И.Десницкой – И.И.Десницкий, выпускник китайско-монголо-манчжурского разряда факультета восточных языков Петербургского университета, после посещения семьи сестры в 1909 г. Принц Чакробон преподнес шурину вид одного из буддийских храмов Бангкока. Подобные инкрустированные цветные фотографии священных мест Сиам изготавливались специально по заказу короля, членов его семьи и дарились в качестве сувениров почетным гостям. И.И. Десницкий передал ее академику Крачковскому, вдова которого доктор филологических наук В.А.Крачковская в свою очередь подарила профессору ЛГУ Е.Я.Льстерник, изложив в дарственной надписи историю фотографии. Сейчас она хранится в личном архиве Е.Я. Льстерник.

9. Пицанулок (Питсанулок) – одна из провинций Сиам.

Ю. АВР, ф. Японский стол, д. 1856, л. 110.

II. АВР, ф. Японский стол, д. 1790, л. 4.

В. Ю. Климов

НАКАЯМА САДАТИКА И ДЗИНСОН О КРЕСТЬЯНСКИХ ВОЛНЕНИЯХ
1428-1429 гг. В ЯПОНИИ

Накаяма Садатика (1401-1459 гг.) - автор дневника "Сацукайки". Это название представляет собой анаграмму, в которой (Сацукай) присутствуют два слога из имени автора (Садатика): первый - са и последний - ка. Рукопись до сих пор не издана. Отдельные выдержки из нее опубликованы в различных собраниях исторических материалов и отдельных исследованиях японских историков, занимающихся изучением истории сёгуната Асикага. Накаяма проживал в Киото, был близок к императорскому двору и хорошо информирован о событиях в столице и провинциях.

В частности, он сообщает о крестьянских волнениях 1428-1429 гг. в Киото и провинции Харима. Наибольшего размаха волнения достигли в столице в декабре 1428 г. В это время Накаяма сделал следующую запись в своем дневнике: "II-я луна, 6-й день (12 декабря - В.К.). Отряды сельских жителей бесчинствуют. 8-й день (14 декабря - В.К.). Отряды сельских жителей ворвались в центр столицы. 9-й день (15 декабря - В.К.). То же самое. 10-й день (16 декабря - В.К.). Из-за поджогов, [чинимых] отрядами сельских жителей, [Город превратился в] пустыню, сожжены храмы. 11-й день (17 декабря - В.К.). Вассалам всех домов отдаст письменное распоряжение сёгуна, [строжайше] запрещающее примыкать к восставшим, и берут [с них] письменную клятву" (Цит. по: 7, с. 159).

Военное правительство стремилось удержать самураев в повиновении, а также предотвратить мародерство мелких феодалов, которые сводили свои счета с ростовщиками. С этой целью оно взяло с них "письменную присягу" не принимать участия в крестьянских волнениях. Эта мера предосторожности показывает опасения центрального правительства, что некоторые самураи могут перейти на сторону восставших, что, по-видимому, отчасти имело место.

Масштабы опустошения Киото представляются преувеличенными: "из-за поджогов, [чинимых] отрядами сельских жителей, [Город превратился в] пустыню, сожжены храмы". Столица была застроена деревянными зданиями и зачастую страдала от пожаров. Стоило загореться

ся одному строению – и нередко выгорал весь квартал. В данном случае не упоминается ни одного крупного храма, дворца или святилища, пострадавшего от огня. Вероятно, крестьяне поджигали ломбарды, хозяева которых не хотели идти на уступки, и в результате этого страдали близлежащие постройки.

Наибольший интерес вызывает запись в дневнике о восстании в провинции Харима от 4 марта 1429 г. На нее ссылались многие советские исследователи средневековой истории Японии. Ее фрагмент переведен Г.И.Подпаловой. И тем не менее представляется необходимым вновь обратиться к первоисточнику, ибо текст его по разному интерпретируется некоторыми советскими историками. "Сётё 2-й год, 1-я луна, 29-й день ... Небо затянулось тучами, подул холодный ветер. Люди говорят, что сельские жители провинции Харима [подняли] восстание, подобное [выступлению] прошлой зимой в окрестностях столицы. В провинции нападают на всех самураев. В это время управляющие поместий приняли участие [в вооруженных столкновениях]. Из-за них воины из отрядов протектора либо лишились жизни, либо изгнаны. Говорят бунтовщики насаждают в провинции возмутительные беспорядки. Смутные времена настали, поэтому монах в миру Ахамцу отправился [в провинцию]" (8, с. 231).

А.А.Искендеров, автор монографии "Феодалный город Японии", совершенно справедливо подчеркивая распространенность органов самоуправления в XV в., допускает неточности при описании крестьянского движения в Харима. Во-первых, упоминание о выступлении мы находим не в хрониках храма Дайдзёин, как утверждает А.А.Искендеров, а в дневнике Накаяма Садатика. Во-вторых, следует отметить, что автор дневника ни словом не обмолвился о создании самоуправления в масштабах всей провинции "в результате крестьянского восстания" (I, с. 92). Это утверждение не подкрепляется свидетельствами первоисточников. Тем не менее, надо сказать, что практически на всей территории страны существовало деревенское самоуправление (сосон). И возникло оно в большинстве своем до крестьянских волнений 1428–1429 гг. Советский историк не указывает точной датировки выступления в Харима, отмечая только, что оно произошло "немногим раньше" восстания в провинции Имасиро (1486–1493). Однако ссылка на слова "в провинции Харима не будет больше самураев" (I, с. 92) дает точную привязку к рассматриваемому источнику. Вышеуказанные неточности возникли из-за того, что был привлечен не дневник, а известная работа Е.Нормана "Андо Сёэки и анатомия японского феодализма" (9, с. 3).

Акад. Е.М.Жуков и проф. Д.И.Гольдберг неверно интерпретируют лозунг восставших: "в стране (? – в провинции ! – В.К.) не должно

быть самураев (5, с. 13; 2, с. 170). Чувствуется невольная модернизация событий. Появление этой ошибки можно объяснить переводной работой Хондзё Эйдзиро "Социальная история Японии", вышедшей в свет в Москве в 1927 г. Переводчик без достаточного контекста не мог иначе перевести цитату из дневника (3, с. 91). Однако в первоисточнике речь идет не о стране, а о провинции. В "Сацукайки" значится иероглиф "国 кун", что соответствует в современном языке значению "страна", но в данном случае Накаяма Садатика указывает "Харима кун", т.е. "провинция Харима", но никак не страна.

Наиболее полно и верно перевод сделан известным советским японоведом Г.И. Подпаловой (См. 4, с. 151).¹ Однако, по мнению автора настоящей статьи, стилистически тщательная обработка перевода записи, сделанной Накаяма довольно небрежно, скрывает от исследователя очень важную деталь. Из первоисточника не совсем ясно, из-за кого пострадали служилые люди протектора Акамацу: то ли из-за сельских жителей (этого мнения придерживается автор статьи), то ли от управляющих поместий. В тексте (смотри перевод) значится "из-за них". Но кто - "они"? Как отмечает Симонака Ясабуро, составитель "Собрания исторических материалов по Японии", эта нечеткость послужила отправной точкой расхождения во мнениях ведущих японских специалистов по истории крестьянских движений Судзуки Рёити и Накамура Китидзё. Первый высказал предположение, что местные самураи атаковали отряды протектора, а управляющие поместий приняли участие в этом нападении. Второй считает, что отряды сельских жителей напали на самураев провинции (т.е. - силы протектора), управляющие же поместий приняли участие в оборонительных боях против крестьян (См. 8, с. 231). Сам текст дает возможность исследователям отстаивать разные точки зрения. В переводе, здесь представленном, автор статьи стремился наиболее адекватно отразить этот момент.

Современники крестьянских волнений 1428-1429 гг. рассматривали восстание в Харима как продолжение бунта в столице. Недаром Накаяма Садатика отмечает их сходство: "сельские жители провинции Харима [подняли] восстание, подобное [выступлению] прошлой зимой в окрестностях столицы". Обращает на себя внимание лозунг повстанцев: "в провинции не должно быть самураев". Не располагая достаточно убедительными свидетельствами, нельзя утверждать, что это восстание имело ярко выраженную антифеодалную направленность. Классовая борьба не достигла уровня осознанной политической борьбы против класса феодалов. Основными требованиями восставших была ликвидация задолженности, т.е. иными словами, движение не пошло

ные уровни экономической борьбы. Нам известно, что Акамацу Ми-сукэ был вынужден издать указ об аннулировании задолженности.

Отношение правящего класса к крестьянским волнениям было од-значным и наиболее полно его выразил Дзинсон (1430-1508 гг.), -й по счету настоятель храма Дайдзёин монастыря Кофукудзи в На-, сын Итидзё Канзёси (Канэра) (1402-1481). Составляя сводный азатель к дневникам храма ("Дайдзёин никки мокуроку"),² Дзинсон гко определил свою позицию: "Сётё 1-й год, 9-я луна, [..] день -я луна приходится на период с 9 октября по 8 ноября 1428 г. - (..). Восстали все сельские жители Поднебесной. Требуют отмены должности, громят винные лавки, храмы, самовольно забирают личные вещи, полностью уничтожили долговые расписки. Первый министр военного правительства [их] за это наказывает. [Происходя-е] причина опустошения страны, этого допускать нельзя. Со дня гворения Японии впервые [такое] восстание сельских жителей" (6, 646).

Г.И.Подпакова отмечает, что автора дневника ей установить не удалось.

Дзинсон обобщил все дневники, написанные его предшественниками, разбил хронологически их на четыре части - четыре свитка и со-проводил своими лаконичными замечаниями. Первый свиток охваты-вает период с 1065 по 1425, второй - с 1426 по 1465, третий - с 1466 по 1483 и четвертый - с 1484 по 1504 гг. Первые три свитки опубликованы в многотомной серии письменных памятников "Дзоку дзоку гунсёруйдзё" (т. 3).

Литература:

А.А.Искендеров. Феодалный город Японии. М., 1961.

История стран зарубежной Азии в средние века. - Япония с конца XII - до конца XVI в. М., 1970.

Хондзё Эйджиро. Социальная история Японии. М., 1927.

Хрестоматия по истории средних веков. Т. 2. М., 1963.

Японский милитаризм (военно-историческое исследование). Под ре-дакцией и со вступительной статьей академика Е.М.Жукова. М., 1972.

Дайдзёин никки мокуроку (Сводный указатель к дневникам храма Дайдзёин). - Дзоку дзоку гунсёруйдзё. Т. 3. Токио, 1978.

Накамура Китидзи. До-икки кэнкю (Исследование восстаний сельс-ких жителей). Токио, 1974.

Нихон сирё сюзэй (Собрание исторических материалов по Японии). Составитель Симонака Ясабуру. Токио, 1956.

Ю.Л.Кроль

НЕКОТОРЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ НАД НУМЕРОЛОГИЧЕСКИМ АСПЕКТОМ
РАННИХ "ОБРАЗЦОВЫХ ИСТОРИЙ" (ЧЖЭН ШИ)

За последние годы в отечественной синологии опутим интерес к китайской нумерологии, которой посвящено и настоящее сообщение. Как было показано ранее, число здесь играет роль символа, чья функция состоит не в представлении количеств, а в том, чтобы "подогнать" конкретные величины к пропорциям мира". Эта нумерология является частью "мышления родами", или "коррелятивного (ассоциативного) мышления", которое группировало объекты, качества и силы в мире по признаку сходства по "родам" (лэй), усматривая взаимное влечение между объектами "того же рода" и взаимное отталкивание между объектами "не одного рода".¹ Связь между ней и этим мышлением обнаруживается при анализе "числовых категорий", т.е. параллельных рядов с одинаковым числом компонентов, от двух и выше (напр., "пять элементов", "пять стран света", "пять цветов", "пять планет", "пять божественных императоров" и др.): именно объекты и т.п., имеющие одинаковый порядковый номер внутри разных параллельных рядов, считались "того же рода", а между ними усматривались взаимное влечение и взаимный резонанс.²

Прежде мы пытались показать, что "мышление родами" пронизывает мировоззрение автора первой "образцовой истории" в Китае — "Ши цзи" Сыма Цяня — и оказало определяющее влияние на его труд.³ Мы также выявили следы этого влияния при анализе некоторых взглядов Вань Гу, автора второй "образцовой истории" — "Хань шу".⁴ Ниже будет сделана попытка проследить это влияние на форму обеих ханьских "образцовых историй". Наше предположение состоит в том, что "числовые категории" определили не только многое в содержании этих историй, но и число глав в разных их разделах, благодаря чему последние были соотнесены с разными аспектами космоса.

На значимость числа глав в этих разделах указывает то обстоятельство, что "Ши цзи" и "Хань шу" сильно напоминают друг друга этими числовыми характеристиками. В "Ши цзи" 12 анналов, 10 хронологических таблиц, 8 трактатов, 30 "наследственных домов" и 70 биографий; в "Хань шу" 12 анналов, 8 хронологических таблиц, 10

трактатов и 70 биографий. Их основное различие - что в "Хань шу" нет "Наследственных домов". Число их анналов и биографий совпадает, число трактатов "Хань шу" соответствует числу хронологических таблиц "Ши цзи", а число хронологических таблиц "Хань шу" - числу трактатов "Ши цзи". Это едва ли случайное сходство.

О символичности числа глав разных разделов "Ши цзи" прямо говорят их комментаторы III в. - Чжан Шоу-цзе и Сыма Чжэн. Чжан Шоу-цзе пишет:

«Господин великий астролог (Сыма Цянь. - Ю.К.) ... создал 12 "основных анналов", которые символизируют 12 месяцев года. Он создал 10 "хронологических таблиц", которые символизируют 10 нечетных и четных дней Неба;⁵ так он от начала до конца записал поколения домов, пожалованных ленами. Он создал 8 "трактатов", которые символизируют 8 вех одного года;⁶ так он записал сведения о Небе и Земле, днях и месяцах, горах и реках, обрядах и музыке. Он создал 30 "наследственных домов", которые символизируют 30 дней одного месяца и то, что "30 спиц сходятся вместе в одной ступице"; так он записал истории домов, получавших наследственное жалование, приобретения и потери в результате "преданности" и почтительности к родителям со стороны "сановников, помогающих монарху, как руки и ноги". Он создал 70 "биографий", которые символизируют 72 дня, соответствующих одному элементу;⁷ кто говорит "70", называет круглое число, оставшиеся 2 дня символизируют добавочный месяц; так он записал сведения о царях (ван), князьях (хоу), генералах, канцлерах и чрезвычайно достойных людях, которые в общем "совершили подвиги и установили себе славные репутации в Поднебесной"⁸ и которые заслуживают того, чтобы располагать известия о них по порядку. Вместе же 130 глав, записанных на связках бамбуковых дощечек, символизируют 12 месяцев одного года, а также добавочный месяц».⁹

Сыма Чжэн в свою очередь указывал: «12 "основных анналов" символизируют один оборот звезды Большого года;¹⁰ 8 "трактатов" насчитывают 8 глав, записанных на связках бамбуковых дощечек, они берут за образец 8 годовых вех времени, порожденного Небом; 10 "хронологических таблиц" подражают 10 нечетным и четным дням; 30 "наследственных домов" подобны 3 декадам, которые есть в месяце; 70 "биографий" взяли это число у семидесятилетнего сановника на склоне лет, отказавшегося от употребления экипажа и ушедшего на покой»;¹¹ а 130 глав, записанных на связках бамбуковых дощечек, символизируют, как с помощью добавочного месяца завершают год».¹²

Эта нумерологическая интерпретация числа глав в разделах "Ши цзи" не пользуется поддержкой современных ученых.¹³ Но в одном случае сам историк свидетельствует, что число глав 4-го раздела "Ши цзи" имеет отношение к нумерологии. Сыма Цянь пишет: «28 созвездий окружают Северную (Полярную. — D.K.) звезду, 30 спиц сходятся вместе в одной ступице»;¹⁴ они вращаются без конца, а сановники, помогающие монарху, как руки и ноги, соответствуют им; преданные и честные, они осуществляют истинный путь и таким образом служат своему государю. Поэтому я создал 30 "наследственных домов"». ¹⁵ В китайской, в частности, легистско-даосской традиции спицы, сходящиеся во втулке колеса, служили аналогией поведению сановников (министров), являвшихся со своими делами и советами к государю.¹⁶ Сыма Цянь явно был под влиянием этой традиции, а т.к., согласно "Лао-цзы" и "Као гун цзи", спиц в колесе насчитывалось 30 (что, по мнению древних, в свою очередь было символично),¹⁷ это число и определило количество глав в разделе "Наследственные дома".

О других разделах "Ши цзи" нет подобных свидетельств историка, но обращает на себя внимание, что и 8, и 10, и особенно 12 — распространенные символические числа.¹⁸ Сложнее обстоит с 70-ю "биографиями". Чжан Шоу-цзе, объяснивший число 70 как округление 72-х дней года, и Сыма Чэнь, по чьему толкованию оно символизирует 70-летний возраст уходящего в отставку сановника,¹⁹ как будто, исчерпали возможные объяснения символики числа 70. Более правдоподобным кажется объяснение Чжан Шоу-цзе, т.к. сам Сыма Цянь употребляет круглое число 70 вместо 72 (или 77),²⁰ когда он называет количество учеников Конфуция;²¹ 72 же — очень распространенное символическое число.²² Если вспомнить, что нумерология была составной частью мировоззрения Сыма Цяня, то есть достаточно оснований для предположения, что число глав разных разделов "Ши цзи" было определено нумерологическими соображениями. Танские комментаторы предлагают подчеркнуто временную интерпретацию символики этих чисел. Это — лишь одна из возможных реконструкций их символического смысла: сам историк в единственном известном нам случае дал не временную, а скорее образно пространственную интерпретацию числа "наследственных домов", соотнеся их не с числом дней месяца, а с числом спиц колеса.

Если принять наше предположение, то аналогичные соображения должны были определить и число глав разных разделов "Хань шу". Число 12 хорошо подошло для деления на главы раздела "Анналы божественных императоров", т.к. при Западной Хань правило II императоров и 12 поколений монархов (включая Лэй-хоу, для которой

Бань Гу в отличие от Сыма Цяня написал отдельные анналы, как можно предположить, по нумерологическим соображениям). Поскольку династия мыслилась по модели цикла рождения, расцвета, увядания и гибели, одним из случаев которого был годичный цикл, то, видимо, деление анналов "Хань шу" на 12 глав моделировало в первую очередь деление года на 12 месяцев.²³ Сравнение же "Ши цзи" с "Хань шу" в свою очередь дает дополнительный довод в пользу мнения Чжан Шоу-цзе, что 12 "основных анналов" символизируют 12 месяцев.

Если наше предположение справедливо, из него следует, что, определяя число глав того или иного раздела своих историй, ханьские историки были связаны нумерологическими соображениями и старались уложить свой материал в заданное заранее число глав. До сих пор одни ученые критиковали, а другие оправдывали или одобряли Сыма Цяня в связи с тем, что он включил в раздел "Основные анналы" главы о государях Цинь до Цинь Ши хуан-ди (гл. 5) и Сян Де (гл. 7), которые не были императорами, а в раздел "Наследственные дома" — биографии Конфуция и Чэнь Шэ (гл. 47, 48), которые не были основателями или представителями "наследственных домов". При этом среди объяснений фигурировал, в частности, реализм Сыма Цяня.²⁴ С учетом нашего предположения включение этих глав в соответствующие разделы может быть объяснено не только теми соображениями, которые уже были высказаны (они остаются в силе как объяснения конкретного выбора историка), но и необходимостью для него "набрать" нужное число "основных анналов" (12) или "наследственных домов" (30), т.е. его нумерологическими установками.

Аналогичные соображения могут объяснить и некоторые другие загадки структуры "Ши цзи" и "Хань шу". Есть случаи, когда биографии, которым у одного историка посвящены отдельные главы, следующие друг за другом, объединены другим историком в одну главу: так, в гл. 95 "Хань шу" собраны известия о юго-западных варварах "и", обоих владениях Дэ и государстве Чаосянь, которым в "Ши цзи" отведены отдельные гл. II3-II6. Вероятно, это объясняется тем, что у Бань Гу не было "нумерологической" возможности последовать примеру Сыма Цяня, потратив на этих варваров 4 главы. Поэтому, пользуясь тем же композиционным принципом, что и Сыма Цянь — принцип группировки вместе объектов "того же рода" (в данном случае варваров), Бань Гу не ограничился расположением рядом посвященных им глав, а объединил их в одну главу. Это свидетельствует, что принцип группировки вместе объектов "того же рода" давал богатые возможности организации сходного материала в разное число глав в зависимости от "нумерологической" необходимости.

1. См. J. Needham. *Science and Civilisation in China*. Vol. 2, Cambridge, 1956, с. 287-288; Ю.Л.Кроль. О влиянии "ассоциативного мышления" на "Записи историка". - Историко-филологические исследования. Сборник статей памяти академика Н.И.Конрада. М., 1974, с. 372-374.
2. См. Ю.Л.Кроль. *Сыма Цянь - историк*. М., 1970, с. II3-II4, примеч. 87.
3. См. Кроль. О влиянии "ассоциативного мышления" на "Записи историка", с. 370-380.
4. См. Ю.Л.Кроль. О концепции "Китай - варвары". - Китай: общество и государство. М., 1973, с. 16; Ю.Л.Кроль. Китайцы и "варвары" в системе конфуцианских представлений о вселенной (П в. до н.э. - П в. н.э.), - НАА, 1978, № 6, с. 50 и др.
5. См. Морохаси Тэцудзи. Дай Кан-Ва дзэитэн. Токио, 1962, Т. 2, с. 289, № 68; ср. S. Couvreur. Li Ki. Ho Kien Fou, 1913. Т.1, с.60.
6. Дни равноденствий и солнцестояний, а также начала четырех сезонов.
7. Год подразделялся на пять частей по 72 дня в каждой в соответствии с числом "пяти элементов (или фаз изменений)".
8. Все внутренние цитаты - из Ши цзи (изд. Такикава Камэтаро). Пекин, 1955, гл. 130, с. 61, 62.
9. Ши цзи, Ши цзи чжэн и лунь ли, с. 1-2.
10. Невидимый корредят Юпитера, совершающий один оборот за 12 лет.
11. Ср. Бо ху тун. Шанхай, 1935-1937, сер. "Цун шу цзи чэн", вып. I, гл. 2Б, с. 127; T.S.Tjan. Po Hu T'ung. Leiden, 1952. Vol. II, с. 480 и примеч. I.
12. Ши цзи, Ши цзи цзун лунь, с. 75.
13. См. там же, а также B. Watson. *Ssu-ma Ch'ien Grand Historian of China*, N.Y., 1958, с. 103-104, 225, примеч. I.
14. Цитата из "Дао дэ цзина", где сказано: "30 спиц сходятся вместе в одной ступице, в пустоте ее [отверстия для оси заключена] пригодность повозки". Один из комментариев отмечает, что, в соответствии с традицией "Као гун цзи", 30 спиц символизируют 30 дней месяца. См. Лао-цзы (изд. Чжу Цянь-чжи). Шанхай, 1958, § II, с. 27; ср. Ян Хин-шун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М.-Л., 1950, с. 120-121.
15. Ши цзи, гл. 130, с. 61; ср. Watson. Op.cit., с. 117.
16. См. H.G. Creel. *Shen Pu-hai*. Chicago and London, 1974, с. 343-344; Хань Фэй-цзы (изд. Чэнь Ци-ю). Пекин, 1958, гл. 6, с. 88,

- 104 (примеч. 84), гл. 8, с. 122, гл. 16, с. 284, 286 (примеч. 7); Хуайнань-цзы. Шанхай, 1936, сер. "Сы бу бэй яо", гл. 9, с. 76; ср. W.K.Liao. *The Complete Works of Han Fei Tzu*. L., 1959. Vol. I, с. 44, 56, 143; Ю.Л.Кроль. Рассуждение Сыма о "шести школах". - Китай: история, культура и историография. М., 1977, с. 147, 148 (примеч. 46).
17. См. выше, примеч. 14. В данном случае мы отвлекаемся от вопроса о числе спиц в колесах IY-I вв. до н.э., засвидетельствованном археологическими находками, т.е. для нашего рассуждения это не существенно.
18. Так, 12 - это число земных "ветвей", знаков зодиака, частей суток, месяцев в году, князей Лу, чьи правления вошли в "Чунь цо", ступеней китайской хроматической гаммы и дудок-камертонов, областей Китая, созвездий и соответствующих им районов земли и т.д., см. Морохаси. Дай Кан-Ва дзитэн. Т. 2, с. 497-504, №№342-444.
19. Ср. там же. Т. I, с. 90, №№ II9 (знач. 2), 206, 202.
20. См. Ши цзи, гл. 47, с. 75, гл. 67, с. 2 и комм.
21. См. Ши цзи, гл. 14, с. 7, гл. 67, с. 53, гл. 121, с. 3, гл. 129, с. 12 и др.
22. "Круглое число Неба и Земли, инь и ян и пяти элементов", выражающее идею множества. См. Морохаси. Дай Кан-Ва дзитэн. Т. I, с. 90, № 204; ср. Ши цзи, гл. 8, с. 5; E.Chavannes. *Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*. Paris, 1897, Т. 2, с. 325-326, примеч. 6; Б.Л.Рифтин. От мифа к роману. М., 1979, с. 210-211.
23. Ср. Люй-ши чунь цо, гл. I-12; Watson. *Op.cit.*, с. 103-104.
24. См. Chavannes. *Op.cit.* Т.1, 1895, с. CLXXVII, CLXXIX; Watson. *Op. cit.*, с. 111-112, 118-120, 227, примеч. 12; Кроль. Сыма Цянь - историк, с. 53, 160-174; Сыма Цянь. Исторические записки ("Ши цзи"). Пер. Р.В.Вяткина и В.С.Таскина. М., 1972, Т. I, с. 45, II9-120.

Е.И.Кычанов

ГОСУДАРСТВО ЖУАНЬЖУАНЕЙ

На северных границах Китая, начиная с конца III в. до н.э. с появления государства гуннов, происходил сложный процесс последовательного перехода к государственности целого ряда народов. Процесс этот характеризовался как внутренним созреванием предпосылок

государственности у данного народа, очевидным социальным расслоением, появлением рабства и образованием классов, так и переплетением этих внутренних предпосылок государственности с таким общепризнанным фактором утверждения государственности, как завоевание (этот фактор подталкивал становление государственности как у завоевателей, так и завоеванных). При этом с гуннского времени традиции государственности как бы передавались от одного народа к другому, они существовали как некое общее достояние народов Центральной Азии.

По китайской традиции жуаньжуани относились к группе народов дунху (восточных иноземцев), в которых традиционно признают предков монгольских народов – монголы вышли из шивэй, также потомков дунху. Существует традиция, хотя и не общепризнанная, отождествления жуаньжуаней с аварами (обрыв русских летописей). По традиции предком жуаньжуаней считался раб по имени Мугулюй. Японские ученые Комаи Ёсиаки и Фудзита Тоёхати полагают в этом имени праобраз будущего названия народа "монгол".¹ Мугулюй попал в плен и получил свободу. Однако позже он нарушил воинскую дисциплину, бежал и присоединился к бу (племени, военно-административная единица на уровне племени) Шуньтулюнь. Его сын Цзэйлухуэй со временем приобрел своих подданных, свой народ и войско (бучжун) и стал именоваться Жоужань.² При императоре Ши-цзу (Тай у ди) династии Северная Вэй (424–452 г.) Жоужань был переименован в Жуаньжуань, прозвище уничтожительное, данное ему якобы за то, что он походил на какое-то ядовитое насекомое. Однако если верить источнику и хронологии, это произошло через много лет после смерти Жоужаня. До этого жуаньжуани пережили традиционный раскол на восточных и западных – "дун бянь" – "восточный край" и "си бянь" – западный край". "Их бу, – сказано в "Вэйшу", – разделилось, образовав два (бу)".³ Шэлунь, правитель "западного края" поселился к северу от пустыни, т.е. на территории современной МНР, здесь размещалось его "государство-кочевья" ("голо", в переводе В.С.Таскина "ирточное государство"⁴). Сделав своей ставкой берега реки Жолоншуй (ориентировочно р.Халха, МНР) Шэлунь начал проводить реформы и устраивать свое "государство-кочевья", "кочевья, организованные в государство". В своем "голо" Шэлунь установил военные законы "ли цзюнь фа" суть которых была в военно-административной реформе: "тысяча человек составляли армию (цзюнь), во главе каждой армии ставился один генерал (цзян). Сто человек образовывали знамя, во главе каждой сотни ставился один командир (шуай)".⁵ Отличившихся в бою награждали пленными и добычей, трусов забивали камнями

ми или наказывали плетью. Жуаньжуани не имели письменности, чтобы вести записи. Цзяны (генералы-тысячники) и жуай (командиры-сотники) использовали овечий помет, чтобы приблизительно подсчитывать число воинов. Позже (жуаньжуани) хорошо научились делать записи с помощью зарубок на дереве".⁶ Это сообщение не заслуживает полного доверия. Народ был поделен на "тысячи" и "сотни", скорее на группы, кочевья и группы кочевий, способные выставить такое число воинов, и учет вряд ли был только приблизительным. Под неграмотностью китайцы часто понимали незнание китайской письменности. Хорошо известно, что и про древних тюрков, у которых было свое письмо, в китайских историях говорится, что они не имели письма, Реформы Шэлуня относятся к началу У в. н.э. Шэлунь осуществил ряд успешных походов и его государство, по китайским сведениям, достигло размеров, в известной мере стандартных, для многих государств Центральной Азии, на востоке оно простиралось до Чаосянь (Кореи), на западе до Яньци (Карашара) на юге до Великой пустыни (Гоби), на севере до Ханьхая (условно верхнего течения Амура). Свою ставку Шэлунь расположил к северу от Дуньхуана и Чжань (Ганьчжоу). Наименование ставки передано словом "тин" - "двор". Шэлунь принял титул кагана. Его полный титул звучал как "цдоуфа кэхань", на государственном языке династии Вэй, сяньбийском "цдоуфа" значило "правлящий и приведший к расширению", а кэхань - император". Титул кагана Шэлунь принял в 402 г. До принятия каганского титула Шэлунь имел титул, который на китайский язык переводился как "цзян шэн" - "могущественный и процветающий". Государь (каган) жуаньжуаней и его сановники (дачэнь) имели титулы (чэнхао), которые китайские историки сравнивали с посмертными титулами, принятыми в Китае. Наличие пространного титула, похожего на титулы китайских императоров, стало характерной особенностью жуаньжуаньских каганов. Известный список их таков: "хуцуй" - каган "с прекрасными качествами", "датань" - "победоносный", "ути" - "божественный", "тухэцжэнь" - "почтительно поддакивающий", "юйчэн" - "милостивый", "доудунь" - "постоянный", "нагай" - "радостный", "футу" - "продолжающий дело", "чоуну" - "освещающий правлением", "поломынь" - "спокойный", "анагуй" - "забравший все в свои руки". В сущности, за исключением таких титулов как "победоносный", "божественный" и т.п. титулы жуаньжуаньских каганов не похожи на китайские, среди них были и не очень лестные вроде "постоянно поддакивающий" или "забравший все в свои руки".

В 464 г. жуаньжуаньский каган Юйчэн впервые ввел в употребление девизы царствования. Он обозначил свое царствование девизом

"Юн-кан" - "Вечное Процветание". Девизы царствования объявляли все последующие каганы жуаньжуаней, образовывались они на китайский манер - "Тай-пин" - "Великое Умиротворение", "Тай-ань" - "Великое спокойствие" и т.п. Неясно только, на каком языке они провозглашались - на родном или по-китайски. Очевидно, даже будучи записанными иероглифически, они читались на языке жуаньжуаней, как это было, например, в Японии.

По описанию китайских источников, жуаньжуани были типичными кочевниками: они занимались скотоводством, жили в войлочных юртах, постоянно кочевали, у них не было городов, обнесенных стенами.⁷ Однако, как это почти постоянно бывает, эта общая характеристика, вероятно, в основном и правильная, противоречит конкретным фактам, упоминаемым теми же источниками. Есть свидетельства, что жуаньжуани занимались земледелием. Их каган Анагуй просил у властей Северной Вэй просо для посева ("ци су и вэй тяньчжун"),⁸ а в начале VI века жуаньжуанями был выстроен город Мулчэн, обнесенный внешними и внутренними стенами.⁹ Жуаньжуани заплетали волосы в косы, носили халат, узкие штаны и сапоги с высокими голенищами.

Раскол в 534 г. государства Северное Вэй на два - Восточное Вэй и Западное Вэй привел к дальнейшему усилению жуаньжуаней, до этого уже почти полтора столетия господствовавших в Центральной Азии. Император Западной Вэй Вэнь-ди взял в жены дочь кагана Анагуя, а брату Анагуя Таханю дал в жены принцессу Хуачжэн гунчжу. Анагуй в сношениях с Западной Вэй перестал именовать себя васалом (чэнь), а в отношениях с императором Восточной Вэй при подаче "государственных грамот" (го шу) от жуаньжуаней, он "держался [с императором] как равный" (в переводе В.С.Таскина),¹⁰ "удерживал равенство" (в переводе И.Бичурина)¹¹ - так переводят выражение "Бэй ши" "линь ди кан ли" - "сосед соперник, соблюдающий взаимный этикет как между равными",¹²

Конец расцвету государства жуаньжуаней положили подчинявшиеся ранее жуаньжуаням турки, которые в 552 г. разгромили Анагуя⁶ а, после чего Анагуй покончил жизнь самоубийством.

Таким образом, в конце IV в. жуаньжуани создали государство, именовавшееся в китайских источниках вначале "голо" - "государство кочевья", "государство, [образованное из] кочевий". Во главе государства стоял каган, который имел пространный титул и объявлял девиз царствования по китайскому образцу. Титул каган (кэхань) известен у сяньбийцев-туохунь, девизы лет царствования также стали употреблять сяньбийские правители. Но все это происходило почти одновременно и эти нововведения в государственности народов

Центральной Азии - титул каган, использование на китайский манер девизов царствования, наконец, принятие пространных титулов каганами - все это было введено в практику сяньбийцами и жуаньжуанями.

Поданные кагана в государстве жуаньжуаней делились на народ и сановников (чиновников). Каган Анагуи употреблял такое выражение "сановники [чиновники] и народ моего государства".¹³ Административное деление государства было военно-административным: население было поделено на армии (тысячи) и знамена (сотни). Армию возглавлял генерал (цзян), знамя (сотню) командир (шуай). Жуаньжуани имели свой аппарат управления, по данным "Вэйшу" и "Бэйши": он включал такие должности, как "мофу", "мохэцзюфэн", "хэси", "сыцзинь", "сыли", "сылифа", "сылимохэ", "тудоудэн". Титулы (должности) "сыцзинь" - иркин и "сылифа" - "эльтебер" были позже заимствованы от жуаньжуаней тюрками. Они означали глав племен (народов), входивших в состав жуаньжуаньского (тюркского) государства и не имевших своих каганов. В тюркское время титул (должность) эльтебера был выше титула (должности) иркина. Титул иркин известен также у киданей; у которых он сохранялся до X века. Очевидно, можно попытаться также отождествить должность "тудоудэн" с должностью тюркского тутука (тутунь) - наместника, управляющего подчиненными народами, тутук собирал с покоренных народов налоги в пользу кагана. Мофу встречается как титул глав мохэских племен, создавших в III в. государство Бохай. В форме мохэфу он встречается как титул главы киданьских племен. Этот титул так или иначе исследователи возводят к тюркскому бек,¹⁴ титул бек в свою очередь был иранского происхождения. Во всяком случае очевидна соотнесенность титулов (должностей) в государственном аппарате государства жуаньжуаней с таковыми у тюрков (последними они могли быть взяты у жуаньжуаней) и народов Маньчжурии. Мы уже упоминали о том, что по ранним сведениям жуаньжуани не знали письма и вели счет овечьим пометом. Однако позже, по данным "Сун шу", они "постепенно познакомились с письменностью (какой - неясно) и к настоящему времени среди них много ученых".¹⁵ В последние десятилетия существования жуаньжуаньского государства, во всяком случае у Анагуя, имелся секретариат, была введена должность начальника секретариата (мишущэянь), которую, правда, занимал китаец Шуньюй Тань. Как мы уже упоминали, каким письмом пользовались жуаньжуани, остается загадкой. Во внешнеполитической переписке, упоминаемой в источниках многократно, очевидно китайской.

Жуаньжуани строили свои отношения с государствами Северного Китая в рамках традиционной китайской дипломатии. Шэлунь на рубе-

же IX—X вв. заключил с Яо Сином, правителем недолго существовавшего государства Хоу Цинь договор "хэцзинь", — "договор о мире, основанный на родстве". В отношениях с могущественной династией Северная Вэй каган жуаньжуаней считался вначале "вассалом" (чэнь), в 506 г. каган жуаньжуаней имел статус "фань ли" — "вассального государства", а с ослаблением Вэй, как уже упоминалось, этот статус был сменен на "линь ди кан ли", т.е. также известный из истории традиционной китайской дипломатии статус "ди го" — "соперничающих равных государств". При статусе "фань ли" жуаньжуани не раз строили свои отношения с государством Северная Вэй и другими китайскими государствами на основе "хэцзинь" — "договора о мире, основанного на родстве".

Мы ничего, по-существу, не знаем о праве жуаньжуаней. Помимо сказанного выше о наказаниях воинов можно лишь думать, что у них в качестве наказания за антигосударственные преступления применялась общесемейная ответственность. Каган Доулунь, обвинив своего сановника Шилохоу в мятеже, казнил не только его самого, но и уничтожил три поколения в его семье (клане).

Наконец, жуаньжуани были знакомы с буддизмом. В 511 г. их каган Чоуну прислал к китайскому двору шрамана Хун Сюаня, который поднес от его имени украшенную жемчугом статую Будды.

Полтора столетия с лишним жуаньжуаньский каганат господствовал в Центральной Азии. Сведений о нем (я не имею в виду сведения о политических взаимоотношениях и войнах с китайскими государствами) осталось крайне мало. Однако и этих сведений достаточно, для того, чтобы утверждать, что он занимает прочное место в цепи государств народов Центральной Азии, в становлении системы центральноазиатской кочевой государственности. И его пример говорит о том, что все утверждения о том, что кочевые народы не достигли стадии классового или развитого классового общества, не создали государств, не выработали своих собственных форм государственности являются необоснованными, или, в лучшем случае, глубоко спорными.

-
1. Комаи Ёсиаки. Моко си дзэсэцу. Киото, 1961, с. 332.
 2. Фудзита Тоёхати. Тоё гаку хо, т. 13, 1968, с. 65-66.
 3. Вэй шу, цз. 103, изд. Сыбу бэй яо. Шанхай. 1935, с. 729.
 4. В.С.Таскин. Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху. М., Наука, 1964, с. 403.
 5. Вэй шу, цз. 103, с. 729.
 6. Там же.

7. Сун шу, цз. 95, бона бэнь. Пекин, 1958, с. 50а-51а.
8. Вэй шу, цз. 103, с. 733.
9. Лян шу, цз. 54, изд. бона бэнь. Пекин, 1958, с. 466-47а.
10. В.С.Таскин. Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху, с. 294.
11. М.Бичурин. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. I, М.-Л., 1950, с. 207.
12. Бэй ши, цз. 98, Сы бу бэй яо. Шанхай, 1935, с. 882.
13. Вэй шу, цз. 103, с. 732.
14. K.Wittfogel and Feng Chia-Sheng. History of Chinese Society Liao, Philadelphia, 1949, p. 430.
15. Сун шу, цз. 95, с. 50а-51а.

И.Б.Михайлова

О СОЦИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЕ СРЕДНЕВЕКОВОГО БАГДАДА

В исследовании социальных проблем ведущее место принадлежит вопросам, связанным с ролью масс и общественных классов в историческом процессе. Для решения этих вопросов необходимо отчетливо представлять себе социальную структуру изучаемого общества.

В отличие от средневековых обществ Западной Европы общество Халифата не знало сословной иерархии, поскольку социальное расслоение не было кодифицировано мусульманским правом.¹ Все исповадовавшие ислам формально были равны перед шариатом. Однако социальные различия, являясь исторической реальностью, хорошо осознавались современниками, и в сознании средневекового мусульманина сложилось определенное понятие знатности, элитарности, в противовес незначительности, плебейству.²

Средневековые авторы делили общество на две основные категории: "хасса", "айан" - избранные и "амма" - все остальные. Первое упоминание "хасса" и "амма" как социальных разрядов встречается у Ибн ал-Мукаффа (сер. УШ в.),³ но его определение "хасса" как сообщества заслуженных и знатных людей (всех остальных он причисляет к "амма") носит еще весьма общий характер. Более поздние авторы рассматривают состав "хасса" гораздо детальней. Так Хилал ас-Саби (сер. XI в.), характеризуя "хасса" времен халифа ал-Му'тадида (892-902), относит к знати вазиров, чиновников (куттаб), свиту халифа (хаваш), высшие военные чины (асхаб, умара, кувад), хашимитов, родственников пророка (ашраф), судей (кудат), свидетелей

в суде (шухуд), землевладельцев (тунна), купцов (туджар) и богатей (агния).⁴

Обращает на себя внимание, что критерии знатности выглядят многообразно и расплывчато, хотя налицо большое сходство с факторами, определяющими западно-европейскую и византийскую знать: чинность, богатство, родовитость, религиозный авторитет, этический престиж.⁵

Представляется, что для мусульманской знати основными критериями выступали: участие в перераспределении доходов Халифата, причастность к верховной власти и заслуги перед исламом. В то же время существовал целый ряд вторичных признаков, таких как мера богатства, этническая принадлежность, генеалогия, уровень образованности, степень морально-этического совершенства и т.д., которые в отдельные времена могли приобретать значение основных, и тогда положение того или иного социального слоя изменялось коренным образом.⁶ Опираясь на то, что известно по средневековым арабским историческим сочинениям, можно представить, в общих чертах, что составляло специфику мусульманской средневековой знати.

Средневековая мусульманская знать имела свою иерархию, вершуху которой венчали две категории: военная аристократия и чиновная элита, находившиеся в постоянном соперничестве друг с другом. И военная элита, и высшее чиновничество благодаря соучастию в государственной власти было прочно закреплено в составе знати. На них не распространялись какие бы то ни было ограничения, влияние этнических, религиозных и моральных факторов.⁷ К знати причислялся халифский двор: семья правящего халифа, принцы крови, потомки прежних халифов, свита и личные слуги, халифская гвардия. Все эти люди были сопричастны исполнению государственной высшей власти,⁸ составляя категорию придворных. Грань между придворной и государственной службой носила формальный характер, и нередко личные слуги халифа выполняли важные государственные поручения.

Многочисленный слой в мусульманской средневековой знати составляли люди, имевшие заслуги перед исламом: потомки хашимитов и ближайших сподвижников пророка, потомки Али, наиболее популярные факихи и 'улама. Здесь существенно то, что критерий богатства, практически, не играл никакой роли. Вообще, богатство само по себе не определяло знатности на протяжении всего средневековья. Далеко не все, кого причисляли к "хасса", были богачами, а многие, как например, саййиды или суфии, просто нищенствовали. То же можно сказать и о критерии родовитости, которого, фактически, не существовало.⁹

Таким образом, можно видеть, что "хасса" состояла из различных элементов, ни один из которых не являлся определяющим принадлежность к высшим слоям мусульманского общества. Многочисленность признаком знатности, отсутствие юридического обоснования и закрепления привилегий знати обусловили расплывчатый характер этой категории, ее подвижность как горизонтально – в пределах нечетких, размытых границ, отделяющих ее от "ама", так и вертикально – по степеням элитарности.

Социальная структура средневекового Багдада являлась отражением общей структуры современного ему общества Халифата. Багдад, возникший как резиденция халифов, был местом сосредоточения многотысячного двора и гвардии, обросшим огромным числом ремесленников и торговцев, входивших в сферу обслуживания резиденции. Прослойка знати насчитывала до 100 тысяч человек.¹⁰ Процент знати в Багдаде (до 25%) значительно превышал известные цифры по другим столицам мусульманского мира.¹¹ Эта ее многочисленность не могла не сказаться на социальном облике города.

Знать концентрировалась, в основном, вокруг резиденции халифа, которая представляла собой обнесенный особой стеной комплекс дворцовых построек с садами и парками, зверинцем и ипподромом. В период господства Буидов, а затем Сельджукидов в городе было две резиденции, халифская и султанская. Буидская и сельджукская знать селилась вокруг султанской.

Багдадскую "хассу" составляли халиф, его семья, свита, гвардия, чиновничий аппарат, потомки пророка, потомки его соратников и духовная элита. С приходом завоевателей эта категория пополнилась за счет гвардии и двора султанов.

Все остальное население Багдада, не состоявшее на государственной службе и не получавшее дотаций из государственной казны, относилось к разряду "ама", являвшему собой пеструю, многоукладную, разноплеменную массу людей, имеющему свою иерархию.

Наиболее многочисленным был торгово-ремесленный слой, что обуславливалось столичным положением города. Теми же причинами объяснялось существование значительной прослойки людей умственного труда и искусства. В Багдаде было много учебных заведений, большое количество студентов как местных, так и приезжих, которых обучали десятки преподавателей-мударрисов, широко было поставлено врачебное дело. Багдадцы, и знатные, и простолюдины, любили развлечения и пользовались услугами многочисленных поэтов, певцов, музыкантов и танцоров. Люди интеллектуального труда имели разные источники доходов, часть из них параллельно занималась каким-нибудь ремеслом.

Довольно большой группой в составе багдадской "амма" были бывшие профессиональные воины. Эта категория населения сложилась в I пол. IX в. при замене племенного войска наемным и носила общее название "турки". По происхождению они были рабами, впоследствии перешедшими на положение клиентов.

Достаточно велик был процент горожан, относившихся к самому низшему слою, к городскому "дну", что являлось вообще характерной чертой большого столичного города на Востоке. Армия поденщиков, пробавлявшихся случайными заработками, постоянно пополнялась разорившимися мелкими лавочниками и ремесленниками, людьми, прибывавшими в Багдад в поисках средств к существованию со всех концов мусульманского мира. Особенно заметен становился рост этой категории населения в голодные годы, вызванные стихийными бедствиями. В эту категорию входили и деклассированные элементы - неизбежное зло крупного города.

Как "хасса", так и "амма" имели неустойчивые, очень подвижные границы. Стихийные бедствия и политические бури оказывали значительное влияние на людские судьбы, одних - низвергая из богатства в бедность, других - выбрасывая за пределы привычного слоя. Наиболее часто это случалось с ремесленниками и торговцами среднего и мелкого достатка.

-
1. В этом отношении мусульманское общество более сопоставимо с византийским, т.к. в Византии X-XIII вв. также еще не сложились сословия.
 2. Необходимо отметить, что в источниках мы не найдем все же четких критериев или формулировок относительно знати.
 3. M.A.J.Beg. *Al-Khāṣṣa*. - *Encyclopaedie de l'Islam*. T.IV, P., 1978.
 4. Hilal as-Sabi. *Rusum dar al-khilafah*. Ed. by M.Awad. Baghdad, 1964, p. 21.
 5. См. например, А.П.Каждан. Социальный состав господствующего класса Византии, XI-XII вв. М., 1974.
 6. В эпоху буидского господства (сер. X - сер. XI вв.), когда дейлемиты вошли в состав "хасса", этнический фактор играл роль основного признака знати, а с сер. XII в. одним из главных признаков становится этико-моральный, и главы суфийских тарикатов попадают в элиту.
 7. С сер. IX в. высшие военачальники были, как правило, турецкого происхождения. Примечательно также, что в известной аристокра-

тической фамилии ас-Саби, потомков харранских сабиев, только в конце X в. Хилал ас-Саби, первым в семье, добровольно принял ислам.

8. Известно, какую важную роль играли хаджибы и устадары в Халифате X-XIII вв.
9. Для X в. стало характерным проникновение в состав знати рабов и мавали. Для западных и для восточных областей халифата фактор родovitости имел неодинаковое значение.
10. Около 50 тысяч человек насчитывала гвардия, полиция и дворцовая охрана при ал-Муктадире (908-932); 50 тысяч знати - при ал-Му'тадиде (892-902); 4 000 потомков пророка - при ал-Му'тамиде (870-892). См.: Hilal al-Sabi. Rusum, p. 21; А.Мед. Мусульманский ренессанс. Пер. с нем. Д.Е.Бертельса. М., 1966; с. 129-135. И это не считая гарема, семей принцев крови и личных халифских слуг.
- II. В Каире конца XVIII в. правящая верхушка (вместе с мамлюками) составляла около 8%. См.: J.L.Abu Lughod. Cairo 1001 years of the City Victorious. Princeton, 1972, p. 59.

А.Р.Петросян

РОЛЬ ХАНБАЛИТСКИХ ИДЕОЛОГОВ В РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ БАГДАДА XII в.

Начало XII в. в столице Аббасидского халифата было отмечено процессом некоторого освобождения халифской власти от сельджукидской опеки и укреплением ее политической независимости. Этому процессу сопутствовало усиление позиций социально-религиозного движения суннитского традиционализма, ядром которого были ханбалиты - поборники халифского легитимизма. К началу XII в. это движение имело более чем вековую историю ожесточенной борьбы с шиизмом и рационализмом всех мастей, прежде всего с му'тазилитизмом и аш'аризмом. Эта борьба, которую ханбалиты вели на всем протяжении бурного XI в., "поочередно увенчалась успехом, сначала против шиитов, затем против му'тазилитов, и наконец против аш'аритов. Во всех случаях эти три движения перестали быть социально-политической опасностью, несмотря на то, что в чисто религиозном плане споры ученых продолжались".¹

"Суннитская реставрация", как принято называть процессы, происходившие в исламе в XI в., была инспирирована и осуществлена, главным образом, благодаря деятельности суннитских идеологов,

игравших ведущую роль в жизни мусульманского общества. С одной стороны, они были выразителями и представителями своей общины, в качестве таковых нередко побуждая правительство к более энергичным действиям в защиту сунны и, зачастую, ощутимо влияли на политику дворца. С другой стороны, именно идеологи формировали мнение общины, ибо проповедуемая ими религиозная мораль, несомненно, оказывала сильное влияние на людей во всех сферах их общественной и личной жизни.

В рассматриваемый период наибольшее влияние в общественной и религиозно-политической жизни Багдада имели ханбалитские идеологи — 'улама' и факихи, проявлявшие обостренное внимание к "духовному здоровью" общины. Другой мощной силой, влиявшей на умы населения, были мусульманские мистики — суфии.

Цель настоящего сообщения — выявить и показать характерные черты суннитского традиционализма этой эпохи, обращая при этом особое внимание на взаимоотношения ханбализма и мистицизма. Исходя из того, что всякое идейное течение формируется, находит свое выражение и дальнейшее развитие, прежде всего, в деятельности своих наиболее выдающихся представителей, в плане решения поставленной задачи представляется целесообразным и методологически верным рассмотреть некоторые аспекты жизни, деятельности и мировоззрения ведущих идеологов суннитского традиционализма XII в.

В этот период, названный А.Лаустом "великой эпохой багдадского ханбализма",² внимание привлекают три яркие и самобытные фигуры, оставившие глубокий след в истории не только своей школы, но и своей эпохи. Отзвуки и результаты их деятельности можно наблюдать в мусульманском мире и в последующие столетия. Эти три фигуры — ханбалитский вазир Ибн Хубайра (II05-II65), эпоним суфийского ордена кадирийя, мистик-ханбалит 'Абд ал-Кадир ал-Джилани (II77-II66) и знаменитый багдадский проповедник Ибн ал-Джаузи (III6-I20I). Начало их деятельности падает на 20-е годы XII в., когда умер последний из лидеров предшествующего поколения ханбалитов Ибн 'Акил и начал свою проповедь ал-Джилани, конец же отмечен рубежом XII в. и смертью Ибн ал-Джаузи.

Старший из них — ал-Джилани, перс по происхождению — один из самых почитаемых "святых" ислама. Его образ в последнее время привлекает внимание многих исследователей, видящих в нем то простого ханбалитского факиха и проповедника, то мистика-чудотворца, основателя суфийского братства.³

Прибыв в Багдад юношей, ал-Джилани получил там основательное образование. Среди преподававших ему хадисы был суфий-ханбалит

Джа'фар ас-Саррадж (ум. II06), автор Масари' ал-'ушшак. Какое-то время ханбалитскому фикху его обучал Ибн 'Акил (ум. III9), в молодости питавший симпатии к му'тазилзму и к учению ал-Халладжа, от которых был вынужден публично отречься. Есть сведения, что ал-Джилани познакомил с суфизмом знаменитый в то время суфий, пользующийся славой чудотворца и толкователя сновидений, проповедник Хаммад ад-Даббас (ум. II28). Но наибольшее влияние на него оказал его основной учитель, Абу Са'ад ал-Мухаррими (ум. III9), от которого, как утверждают источники, ал-Джилани получил свою хирку - символ того, что он стал суфийским шейхом. Глава традиционалистских мистиков и аскетов Багдада, ал-Мухаррими был основателем первой ханбалитской мадрасы в иракской столице, построенной между III0 и III7 гг. в ханбалитском квартале Баб ал-Азадж, в котором он занимал должность кади. Эту мадрасу наследовал ал-Джилани, она стала одним из крупнейших институтов образования в городе; позднее она упоминается как мадраса Джилийа. Огромная популярность шейха 'Абд ал-Кадира привела к росту числа учеников, вследствие чего к мадрасе был пристроен рибат.⁴

В предписаниях ал-Джилани, касающихся внутренней жизни, большое место занимала характернейшая черта традиционализма - следование примеру благочестивых предшественников (ас-салаф) (Мухаммаду и бывшим до него "пророкам и святым"), а также самонаблюдение, искренность намерений и аскетизм, который у него является глубоко разработанной системой, имевшей целью раскрытие "очей сердца" и видение вещей в их истинном, духовном аспекте.⁵

Что касается общественной жизни, которой ал-Джилани придавал значение, равное с духовной, то в этом он полностью разделял политические установки традиционализма. Даже в мистических молитвах, тексты которых он давал своим ученикам, вкратце содержалась программа суннизма - борьба против шиизма (с терпимостью к умеренным шиитам), признание правящей династии Аббасидов, а не Алидов, истинной "семьи Пророка", преодоление внутренних разногласий и объединение мусульманского мира под верховным авторитетом халифа.⁶

В образе ал-Джилани мы имеем классический пример органичного слияния ханбализма и мистицизма на основе сунны. Он продолжил традицию так называемого "умеренного" суфизма ал-Джунайда и ал-Хасана ал-Басри, которые фигурируют в его суфийской генеалогии.

Абу Музаффар Ибн Хубайра, о котором халифы ал-Муктафи и ал-Мустанджид говорили, что Аббасиды никогда прежде не имели подобного вазира,⁷ как и ал-Джилани, прибыл в Багдад юношей и получил солидное образование у лучших 'улама'-традиционалистов I-ой трети

ХІІ в. Кроме них, Ибн Хубайра имел еще одного учителя, стоявшего несколько особняком, с которым он встретился сразу после прибытия в Багдад и чье большое влияние он испытал. Это – Мухаммад б. Йахья аз-Забиди (ум. II60), известный ханафитский проповедник, аскет и суфий, который обучал Ибн Хубайру богопочитанию и богослужению (ат-та'аллух ва-л-йабада).⁸

Политика, проводимая Ибн Хубайрой, служила, прежде всего, делу восторжествования сунны и восстановления Аббасидского халифата. Для достижения этих целей он, с одной стороны, боролся против опекунских претензий последних Сельджукидов, с другой, – побуждал Нур ад-Дина к завоеванию Фатимидского Египта, в чем ему удалось достигнуть значительных успехов. Важным направлением в его политике было также стремление, вообще присущее в это время суннизму, перед лицом шиизма сблизить суннитские школы на основе ханбализма; примерно в этом же духе действовал Нур ад-Дин в Сирии.⁹

Центральным объектом размышлений Ибн Хубайры как истинного традиционалиста был Коран, при этом его размышления над текстом углублялись и возвышались мистическими переживаниями. Ибн Раджаб, пишет, что его ад-Ифсах содержит некоторые странные и возвышенные высказывания о Хидре, рассказы о своих снах, в которых он беседовал с Мухаммадом и т.п..¹⁰

Один из самых плодovitых мусульманских авторов, энциклопедист, Ибн ал-Джаузи получил свое образование в том же кругу учителей, что и Ибн Хубайра. Вероятно, это было одной из причин, обусловивших тесную связь между ними. Уже в юности он прославился своими проповедями, привлекавшими толпы народа. Ревностный ханбалит, он всю свою долгую жизнь стоял на страже интересов сунны, нередко призывая своих слушателей сообщать ему об известных им случаях "ереси", дабы своевременно покарать их. К середине ХІІ в. он становится одним из самых влиятельных людей города, приближенным к халифу и его семье, а после смерти ал-Джилани и Ибн Хубайры – признанным лидером ханбалитов Багдада.

В молодости Ибн ал-Джаузи некоторое время следовал аскетической практике, но вскоре пришел к выводу, что "знание выше всякого сверхобязательного действия".¹¹ Его перу принадлежит трактат Талбис Иблис ("Наушения дьявола"), являющийся одним из основных произведений ханбалитской полемики, в котором он с традиционалистских позиций критикует "крайности" суфизма.¹² В то же время к ранним суфиям он относился с глубоким почтением и написал ряд их хвалебных биографий.

Согласно сообщению Ибн Джаузи сам Ибн ал-Джаузи вел свои

собрания как образцовый суфийский маджлис, впадая в мистический экстаз и вводя в него своих слушателей.¹³ Бывали случаи, когда люди умирали на его проповедях, не выдержав интенсивности их эмоционального накала.¹⁴

Как видно из приведенных, далеко не исчерпывающих, примеров, два влиятельнейших течения в исламе, нередко считавшиеся враждебными, на деле же часто смыкавшиеся – ханбализм и традиционалистский мистицизм – сблизившись на основе ханбалитского кредо, ощути-мо отличающегося от доктрины ал-Газали, обусловили моральное перевооружение суннизма, начавшееся в XI и осуществленное в XII в.¹⁵ Какие для этого существовали предпосылки?

Ханбалитская традиция, известная своим буквализмом, все же не осталась вне процесса всеобщего "обновления" суннизма. Почитание сунны было для нее прежде всего почитанием священных текстов и священного предания. Однако это скупуплезное почитание не было лишено чувства; напротив, ханбалитский буквализм создал климат, очень благоприятный для углубленной внутренней жизни. Достаточно отметить такие два основные понятия, которым придавалось большое значение, как "сердце" и "намерение". Тщательная и утонченная практика внутренней жизни привела ханбалитов к порогу мистики. Традиционалистский же мистицизм, для которого процессы внутренней жизни были разработанной наукой, выступал либо как сама сунна, ли-бо, по крайней мере, как ее естественное следствие и продолжение.¹⁶

Между традиционалистским пониманием сунны, ставшим более углубленным, и мистицизмом, претендовавшим на понимание ее сокровенной сущности и выступавшим как ее эмоционально-символическое выражение существовали многочисленные связи и взаимопроникновения, возникавшие легко и естественно, как мы это проследили на примере выдающихся традиционалистов XII в.

-
1. G. Makdisi. *Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XI^e siècle*. Damas, 1963, 383.
 2. H. Laoust. *Le Hanbalism sous le Califat de Bagdad*. - REI, 27, 1959, 107-116.
 3. Противоположные мнения о нем и подходы к источникам см. J. Chabbi. 'Abd al-Kadir al-Djilani, personnage historique. - SI, 38, 1973, 75-106; J.-C. Vadet. L'éloquence d'un sermonnaire hanbalite bagdadien du XII^e siècle, 'Abd al-Qadir al-Jilani. - Prédication et Propagande au Moyen Age. P., 1983, 201-222.
 4. Биографическую справку об ал-Мухаррими см. Ибн Раджаб. Зайл

- ‘ада табакат ал-ханабила. I, 1952, 166-171; об ал-Джилани: там же, 290-301.
5. ‘Абд ал-КаDIR ал-Джилани. Ал-Фатх ар-раббани ва-л-файд ар-рухани. Миср, б.г., 106-110.
6. Vadet. L'élouquence, примечание 15.
7. Ибн Раджаб. Зайл, I, 260.
8. Там же, 251-255; H.Mason. Two Statesmen of Medieval Islam. The Hague, 1972, 25-37.
9. H.Eliséeff. Nur ad-Din. Damas, 1967, 750-753; Mason. Two Statesmen, 13-23.
10. Ибн Раджаб, Зайл, I, 277.
- II. О нем см.: там же, 399-434.
12. Два различных мнения о характере его критики: А.Д.Кныш. Ханбалитская критика суфизма (по материалам "Талбис Иблис" Ибн ал-Джаузи). - ПИ и ПИКНВ, ХУШ, ч. I, М., 1985, 170-175; А.Р. Петросян. "Талбис Иблис" Ибн ал-Джаузи (XII в.) как отражение ханбалитско-суфийских отношений в исламе. - "Общественные движения и их идеология в докапиталистических обществах Азии" Тезисы, М., 1985, 62-63.
13. Ибн Джубайр. Рихла. Лейден, 1907, 220-225; рус. пер. Л.А.Семеновской. Ибн Джубайр. Путешествие. М., 1984, 155-159.
14. M.L.Swartz. The Rules of the Popular Preaching in the Twelfth-Century Baghdad, according to Ibn al-Jawzi. - Prédication, 223-239.
15. Дж.Макдиси. Суннитское возрождение. - "Мусульманский мир 950-1150", М., 1981, 186-187.
16. Vadet. L'élouquence, 208-209.

И.Л.Пиотровская

"ИСЛАМСКИЕ БАНКИ": ОПЫТ И ПЕРСПЕКТИВА (арабские страны Персидского залива)

Идеи "исламской экономики" в том виде, в каком они в настоящее время распространены в странах Залива, пришли из соседних неарабских стран и прежде всего из Пакистана, Ирана, Индонезии, а также Египта, в которых исламские доктрины самых разных видов разрабатывались еще в 50-60-гг. Это были годы бурного капиталистического предпринимательства по образцу Запада и с его помощью. Результатом такого пути развития стало возникновение еще одного вариан-

та "зависимого" развития. В этих условиях в Пакистане, Иране, Индонезии, Египте возникает ностальгия по прошлому со всеми его ценностями и, прежде всего исламом, и начинают усиленно разрабатываться доктрины "исламского" пути развития или "исламской" экономики,

Волны "исламского бума" дошли и до государств Персидского залива. Форсированная капитализация нефтяной ренты в странах Залива в 70-х годах и специфика развития этих государств наложила свой отпечаток на концепции "исламской" экономики. В странах соседнего региона основной акцент в этих доктринах делается на проблеме "трудовой" собственности, на осуждении чрезмерной концентрации капитала и деятельности монополий (как своих, так и иностранных), разрабатываются варианты "смешанной сбалансированной экономики". Страны Залива, обладая огромными финансовыми ресурсами и уже имея опыт с операциями финансово-кредитного характера (портфельные и прямые инвестиции в экономику Запада, совместные с Западом и развивающимися странами инвестиционные компании, кредитные операции с развивающимися странами), разрабатывают теории "исламского государства благоденствия" и создают всевозможные варианты исламских институтов финансово-кредитного характера. В этом — специфика реализации концепций "исламской экономики" в странах Персидского залива.

Что же объединяет эти концепции? Их анализ позволяет сделать вывод, что практически все рекомендации сходятся к одному — введение мусульманского налога закят и запрещение рибха. Эти традиционные мусульманские принципы постулируются в качестве спасения от крупного капитала, от эксплуатации человека человеком и решения проблем социального характера, а в итоге — создание "исламского государства всеобщего благоденствия". На практике реализуются именно эти рекомендации, тогда как другие практически остаются надолго лишь на бумаге.

Что же такое "исламские" банки и другие финансовые учреждения, на которых в теориях "исламской экономики" делает акцент страны Залива? Принцип функционирования этих финансово-кредитных учреждений, по утверждению исламских идеологов, основан на "исламской экономической этике". Практика функционирования этих учреждений, претендующих на свое место в финансово-кредитной сфере мирового капиталистического хозяйства, естественно не может ограничиваться, как бы это не декларировали исламские идеологи, исключительно "исламской экономической этикой", тем более, что ее основной идеей считается запрещение рибха. Эти учреждения функцио-

нируют в условиях современного капиталистического хозяйства и, чтобы быть жизнеспособными, им необходимо использовать практику хозяйствования, отвечающую требованиям времени. Это понимали и деятели торговой и финансовой сфер мусульманского средневековья, которые, с одной стороны, должны были руководствоваться предписаниями Корана о запрещении риба, а с другой – проводить деловые операции, не исключаящие возникновение риба в ходе их совершения.

Необходимо заметить, что рибa выступает в двух видах: рибa аль-фада – торговая диква, которая может возникнуть в акте купля-продажи, и рибa ан-насий'я, возникающая в банковских и ростовщических операциях.¹

Для совершения необходимых операций использовались определенные мусульманские принципы (мударaba, мурабаха, ширка и пр.), основой которых являлась идея партнерства.² Даже буквальное соблюдение этих принципов в деловых операциях не исключало возможности получения прибыли, тем более, что она отнюдь не запрещалась в хозяйственной практике. Остальная часть получаемой ими прибыли, несмотря на разработанность и детальность мусульманских предписаний, которые в свою очередь умело обходились, также попадала в руки участвующих в деловых актах сторон в зависимости от доли их участия.

Итак, усилиями мусульманских идеологов и требованиями современной хозяйственной жизни создается особый вариант капиталистических финансовых учреждений, провозглашающих в качестве принципа хозяйствования вышеуказанные принципы мусульманских деловых отношений. Как было отмечено выше, идея создания "исламских" банков зародилась более сорока лет назад в Пакистане. Однако в то время их деятельность по ряду причин не была успешной.

Более плодотворной была деятельность сберегательных касс в сельских районах Египта в 1963–1967 гг. В 1972 г. был создан общественный банк Насера (Каир). За последние десять лет общее количество "исламских" банков заметно возросло и достигло сорока. Они находятся как в арабских и в других развивающихся странах, так и в странах Запада.³

Капитал банков формируется, главным образом, на принципах акционерного капитала. Причем в значительном числе банков основным акционером является государство. Остальные ресурсы "исламские" банки черпают из депозитных операций и поступлений от исламского налога закaт. Использование последнего обусловлено правилом, согласно которому выплаты по нему идут только на социальные нужды и контролируются религиозным советом, который имеется при каждом

"исламском" банке.⁴ В дальнейшем капитал может увеличиваться за счет капитализации части прибыли банка.

По характеру деятельности банки относятся к коммерческим и инвестиционным. Первые, видимо, занимают большее место в деятельности этих банков, ибо активные операции, посредством которых банки формируют собственный капитал, включает и прием депозитов, что у инвестиционных банков почти отсутствует. Практика банков (пассивные операции) включает ссудные операции и банковские инвестиции.

Существует еще одна модель "исламского" банка - это банк, функционирующий как международный кредитный институт помощи, основными пайщиками которого являются Саудовская Аравия, ОАЭ, Кувейт. Они в конечном итоге и определяют его политику. Необходимо отметить тот факт что за последние пять лет своего существования (1975-1980 гг.) банк предоставил кредитов на общую сумму более 1,5 млрд. долл., тогда как Кувейтский фонд социального и экономического развития, являющийся одним из самых солидных институтов помощи в арабских странах, за последние пятнадцать лет своего существования реально предоставил 244 млн.долл. (1962-1977 гг.).⁵ В дальнейшем объем кредитов Исламского банка развития вырос еще на 60%.⁶

Функционирование "исламских" банков даже в соответствии с вышеуказанными принципами на деле оказывается классической банковской деятельностью, имеющей практику как в странах развитого капитализма, так и в развивающихся странах. Так, занимаясь кредитованием внешнеторговых операций, "исламский" банк практикует принцип "мурабаха". Операция покупки банком определенной партии товаров у экспортера с дальнейшей перепродажей ее по заранее оговоренной цене, которая превышает цену первой продажи, несет, таким образом, в себе торговую прибыль, присваиваемую банком. Практика перепродажи по заранее оговоренной цене была широко распространенным способом обходить ростовщический процент в ходе деловых операций еще в средние века.⁷ Операции по принципу "мудароба" позволяют получать кредиторам прибыли в размере 17-25% в год, хотя в некоторых случаях банки не гарантированы и от убытков (например, в случае нерентабельности проекта).⁸

Все типы операций, проводимые этими банками, существуют в банковской практике развитых капиталистических стран. Поэтому их применение в практике "исламских" банков под прикрытием мусульманских принципов "мудароба", "марабаха" и пр., не является возрождением традиций или заменой уже существующей практики капита-

листической системы хозяйствования. По существу, происходит отбор из существующих банковских принципов тех, которые представляются им более соответствующими традиционным принципам хозяйственной жизни стран Востока. Так, например, известна практика в банковском деле, когда даже в системе коммерческого кредита нижний предел процентной ставки равен нулю. Однако последнее не означает, что кредит предоставляется бесплатно, поскольку величина номинального процента по фирменному кредиту (дорогостоящие машины, оборудование) тесно связана с ценой товара. Другими словами, процент может частично или полностью включаться в контрактную цену. В основе такого перераспределения "цены" лежит желание экспортера придать сделке более привлекательный характер, создавая иллюзию выгодных для импортера условий кредита.

Уровень процентной ставки по государственным кредитам в силу того, что ставки субсидируются из средств госбюджета и специальных фондов, определяются очень часто не экономическими, а политическими факторами, характером отношений со странами - заемщиками капитала.

На сегодняшний день большая часть "исламских" банков стран Персидского залива вполне конкурентноспособны и весьма привлекательны для арабских вкладчиков. Это объясняется тем, что "исламские" банки во всех государствах Залива поддерживаются государством, которое располагает огромным валютным потенциалом. Кроме того, в силу ряда технических причин (нехватка квалифицированных кадров, способных определять выгодность вложения капитала) эти банки выполняют в большей степени определенные операции, которые менее рискованны с точки зрения финансовых потерь, и прежде всего - финансирование торговли. Кроме того, исламская вывеска усиливает привлекательность вложений для вкладчиков особенно в условиях "исламского бума" в государствах Востока.

Таким образом, в странах Залива имеет место развитие нового явления в экономической жизни - становление финансово-кредитных учреждений, успешно сочетающих практику капиталистических предприятий этого типа с нормами ислама. По существу декларируемое следование принципам ислама в деятельности этих учреждений является скорее вывеской, чем сутью этих организмов, тем более, что по законам шариата рибха не существует между мусульманином и неверными, поэтому практика внешнеторговых операций со странами Запада вообще не подпадает под "греховную" деятельность. Мусульманским идеологам, предлагающим принцип "мурабаха" для прикрытия капиталистической деятельности предприятия такого типа, практически не приходится рисковать.

Каковы причины, породившие это явление? Прежде всего это - "исламский бум" во всех странах традиционного распространения ислама, нашедший свои формы в государствах Персидского залива. Поскольку страны Залива, являясь странами, исповедующими ислам, волны "исламского ренессанса" усиливают ностальгические настроения в массах. Правящие круги этих стран, используя лозунги ислама и сложившуюся ситуацию, стараются сохранить свое традиционное положение и традиционные привилегии как внутри страны, так и на международной арене. Об этом говорит тот факт, что основными пайщиками создаваемых банков, фондов являются в значительной степени либо государственные учреждения, либо представители правящей фамилии этих стран. Необходимо учитывать и факторы экономического порядка и прежде всего то, что эти страны обладают крупными валютными средствами, которые в силу узости внутреннего рынка абсорбируются не полностью. Остальная часть валютных средств принимает форму инвестиций капитала в страны развитого капитализма и развивающийся мир. В этой ситуации создание "исламских" банков является поиском новых форм финансового предпринимательства ввиду конкуренции в международной валютно-финансовой сфере со стороны финансовых учреждений промышленно развитых стран Запада.

Кроме того, под вывеской ислама эти финансовые учреждения могут более свободно проникать на рынки других развивающихся стран, которым более понятна и приемлема такая модель финансовых учреждений, чем откровенно капиталистическая модель хозяйствования. При этом необходимо учитывать тот факт, что основными пайщиками "исламских" банков являются монархические государства Персидского залива, бескорыстная помощь которых даже под флагом ислама далеко не всегда имеет место. Известна практика политического давления на государство - заемщика капитала со стороны фондов помощи стран Персидского залива.

Какова перспектива "исламских" банков? Прогнозировать это сложно, особенно учитывая опыт реализации банков Пакистана в 50-60 гг., деятельность которых не была успешной. Однако здесь необходимо принимать во внимание вышеуказанную специфику нефтеэкспортирующих государств Персидского залива и прежде всего огромные валютные резервы, которыми они располагают и ежегодно пополняют даже в условиях неблагоприятной экономической конъюнктуры, отмечающейся на Западе и напрямую влияющей на размеры их валютных доходов. Этот валютный потенциал позволяет поддерживать конкурентно-способностью "исламских" банков.

Кроме того, основным направлением экономического развития таких государств Залива, как Кувейт, Бахрейн, ОАЭ, является создание в них финансово-кредитных центров регионального и международного значения. Этот фактор также может способствовать успешному функционированию этих финансовых институтов, так как опыт и квалификация, накопленные уже в других финансовых учреждениях этих стран, могут быть переданы техническому составу этих банков, что является немаловажным фактором их дальнейшего функционирования.

Необходимо учитывать, что поиски новых форм капитализации финансовых средств этими государствами, в частности, в виде "исламских" банков также будут играть не последнюю роль в продолжении их реализации.

Правда существуют факторы, которые могут тормозить развитие этого процесса и прежде всего – спад "исламского бума", а отсюда и желания связывать себя с довольно рискованными финансовыми предприятиями. Существуют факторы и чисто экономического характера – экономическая конъюнктура, конкуренция и пр.

В этом анализе необходимо учитывать и тот факт, что все эти банки, как говорилось выше, являются финансовыми учреждениями разного характера деятельности и, на наш взгляд, более жизнеспособными из них могут быть институты помощи в виде Исламского банка развития, которые уже изначально планируют свою деятельность как институты этого профиля, а не коммерческое предприятие, а значит и принципы его функционирования уже предусматривают возможные потери при реализации кредитных средств.

-
1. Towards a just monetary system. M.Umer Chapra. N.Y., 1985, с. 261-265.
 2. Ibid.
 3. Le Monde P., 20 novembre, 1984, с. 24.
 4. Ibid.
 5. И.Л.Пиотровская. Страны Аравийского полуострова: нефть, финансы, развитие. М., 1981, с. 107-125.
 6. Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1982, с. 33.
 7. И.Нофаль. Курс мусульманского права. С.-Петербург, 1886, с. 81.
 8. "The Islamic banks" – Banker, L., vol. 131, № 665, с. 64-65.

КОРАН О ЛИХВЕ-РИБА

Вопрос о запрете ссудного процента (риба) сегодня занимает одно из основных мест в дискуссиях о путях развития стран традиционного распространения ислама, создания модели исламской экономики, исламских финансовых институтов. Для обозначения ссудного процента традиционно употребляется коранический термин риба. Одержавшийся в Коране запрет риба объявляется основой идеальной экономической системы, провозглашаемой альтернативой капиталистического и социалистического пути развития.

Обычно принято констатировать, что Коран запрещает ростовщический процент. Между тем Коран провозглашает не просто формулу запрета процента на ссуду. Он постепенно подходит к ней. Отсюда в Коране различные по силе смысловой нагрузки упоминания риба. Анализ этих упоминаний позволяет проследить постепенное зарождение коранического запрета, его эволюцию от этического благопожелания религиозно-правовой норме, указать некоторые причины и мотивы, приведшие к запрету. В нашем анализе аяты в Коране расположены в соответствии с логикой процесса становления термина риба с учетом традиционной мусульманской востоковедной хронологии, которую этот анализ несколько уточняет.

В востоковедной науке этот термин должным образом не исследован. Изучение появления запрета происходило в рамках проблемы влияния иудаизма на ислам. Знакомство Мухаммада с запретом лихвы между иудеями, о чем прямо говорится в Коране, оказывается порой аргументом в пользу утверждения о прямом заимствовании этого запрета.¹ Между тем речь должна идти именно об эволюции идеи запрета, а не прямом перенесении его из одной религии в другую.

В известном труде Ч.Торри о коммерческой терминологии Корана термин риба специально не разбирается, так как он, якобы, имеет только конкретное значение и не употребляется в метафорическом теолого-этическом смысле.² На самом деле это не так. Риба имеет в Коране значения различной степени конкретности и терминологичности. Именно на сочетании конкретного и метафорического значения строится самое раннее упоминание практики взимания ростовщического процента в Коране в суре мекканского периода "ар-Рум" (30: 39) "То, что вы даете с прибылью, чтобы оно прибавлялось в имуществе людей, - не прибавится оно у Аллаха. А то, что вы даете из милости, желая лица Аллаха, - это - те, которые удваивают".³

Речь идет о том, что желание получить увеличение своего имущества путем взимания лихвы не может принести реального "дохода" там, где он более всего нужен, а именно во мнении Аллаха о человеке. И наоборот, тот, кто тратит деньги ради Аллаха, получит двойное увеличение своего "капитала".

Употребление терминов, связанных с общим понятием, означающим рост, увеличение имущества без приложения усилий и риска (риба, раба, муд^Сифун) предполагает, что термин риба (как само явление) был распространен в Мекке и обозначал особый тип деятельности для получения дохода.⁴ Главная идея аята состоит в противопоставлении различных отношений человека к имуществу и деньгам. Одни стремятся умножить свое богатство за счет других. Нажитое таким образом имущество эфемерно. Другие жертвуют свои деньги ради "очищения" (закат). (Закат в последствии стал термином для религиозного налога). Только такая деятельность может принести людям истинное богатство.

Таким образом в этом аяте смысловая нагрузка термина риба заключается в осуждении стремления некоторых людей разбогатеть за счет других, что противопоставляется моральному очищению через жертвование денег другим людям. Эта важная этическая позиция остается неизменной и в более поздние периоды жизни Мухаммада, хотя из общего абстрактного плана она переходит в область конкретных пожеланий, а потом и запретов.

Следующее упоминание в Коране действий, связанных с ссужением денег в долг под высокий процент, появляется в аятах, относящихся к периоду пребывания Мухаммада в Медине и в связи с его полемикой с "людьми писания" (сура "ан-Ниса" 4:158/160 159/161). Коран перечисляет многие проступки "людей писания" (иудеев и христиан) и в том числе то, что "они брали лихву". "И вот, за несправедливость тех, которые исповедуют иудейство, Мы запретили им блага, которые были им разрешены, и за отвращение ими многих от пути Аллаха, и за то, что они брали рост, хотя это было им запрещено, и пожирали имущество людей попусту, Мы и приготовили неверным из них мучительное наказание".

Здесь практика взимания ростовщического процента служит Мухаммаду аргументом в спорах с "людьми писания", в первую очередь с иудеями. Указывая на то, что они не соблюдают правила своей религии, он обосновывает свое право говорить от имени бога, наставлять всех людей, в том числе и иудеев. Библейский запрет за взимание лихвы с единоверцев,⁵ видимо, часто нарушался, что вызывало протесты благочестивых иудеев.⁶ Возможно, однако, что Мухаммад

осуждает здесь практику взимания иудеями дихвы с мусульман. Согласно представлениям Мухаммада в раннемединый период и он, и иудеи исповедовали одну веру. Соответственно мусульмане относились к категории единоверцев и ссужение определенных сумм в долг в этом контексте должно было осуществляться без взимания процента. Продолжение старой практики предоставления ссуды под высокий процент являлось не только эксплуатацией, но и религиозным оскорблением, т.е. религиозно-этический момент здесь был на первом месте.

Обращает внимание выражение, приводимое в этих аятах (4:159/161), а также в суре 4:33/29, ат-Тауба 9:34/34, аль-Бакара 2:184/188 "поедали имущество людей попусту". "И не поедайте ваших достояний меж собой попусту и не отдавайте его судьям, чтобы съест часть достояния людей преступно, в то время как вы знаете". "О вы которые уверовали! Не пожирайте имущества ваших между собой попусту, если это только не торговля по взаимному согласию между вами". "О вы, которые уверовали! Многие из книжников и монахов пожирают имущества людей попусту и отклоняют от пути Аллаха".

Попусту означает "без пользы" и "не по праву", т.е. имеется ввиду, видимо, всякий недобросовестный доход и, в частности, в торговле, если она не соответствует принципам взаимного согласия. Упоминание этого явления в одном контексте с риба позволяет рассматривать его как синоним риба, но в более широком смысле.

Из традиции хозяйственной жизни осуждению подлежали, видимо, такие действия, как присвоение имущества одних людей в свою пользу без права на это, а также расходование денежных средств не на богоугодные дела, а на увеличение личного состояния одной из форм которого является образование сокровищ (тезаврация) "А те, которые собирают золото и серебро и не расходуют его на пути Аллаха, - обрадуй их мучительным наказанием" (9:34/34). Как следует из текста Корана наказание за накопление больших денежных сумм в руках отдельных лиц по силе приравнивается к взиманию ростовщического процента на предоставляемые денежные ссуды с заемщика. По сути эти экономические процессы являются взаимосвязанными. Как отмечал К.Маркс "... образование сокровищ становится реальным только при ростовщичестве и в ростовщичестве его мечта осуществляется"⁷.

Третье, видимо, более позднее, чем первые два упоминания риба содержится в суре "аль-Имран" 3:125/130. Среди общих заветов верующим, и в частности, призывов расходовать (делать добро и в радости и в горе) сказано: "О вы, которые уверовали! Не пожирайте роста, удвоенного вдвойне, и бойтесь Аллаха, - может быть, вы окажетесь счастливыми!"

Здесь уже можно видеть переход от осуждения операций, преследующих извлечение ростовщического процента из ссудных операций, к запрету наиболее откровенных операций (взимания двойной суммы долга) и к генерализации термина наряду с продолжением существования общего понятия рибха – несправедливой финансовой практики.

И наконец одно из последних по хронологии "ниспослания" мек Корана (сура аль-Бакара 2:275/274, 276/275, 277/276, 278/278, 279/279,

281-281), где запрет ростовщического процента принимает форму декрета и где оговаривается как характер применения "декрета", так и то, что должно заменить ростовщичество. И это провозглашается важнейшим актом принятия ислама. "Те, которые придерживают свое имущество ночью и днем, тайно и явно, – им их награда у Господа их; нет страха над ними, и не будут они печальны! Те, которые пожирают рост, восстанут только такими же, как восстанет тот, кого повергает сатана своим прикосновением. Это – значит, что они говорили: "Ведь торговля – то же, что рост". А Аллах разрешил торговлю и запретил рост. К кому приходит увещание от его Господа и он удержится, тому [прощено], что предшествовало: дело его принадлежит Аллаху; а кто повторит, те – обитатели огня, они в нем вечно пребывают! Уничтожает Аллах рост и выращивает милость. Поистине, Аллах не любит всякого неверного грешника! Те же, которые уверовали, и творили благое, и выстаивали молитву, и давали очищение, – им их награда у Господа их, и нет страха над ними, и не будут они печальны! О вы, которые уверовали! Бойтесь Аллаха и оставьте то, что осталось из роста, если вы верующие. Если же вы этого не сделаете, то услышите про войну от Аллаха и Его посланника. А если обратитесь, то вам – ваш капитал. Не обижайте, и вы не будете обижены! И берегитесь того дня, в который вы будете возвращены к Аллаху; затем всякой душе будет уплачено сполна за то, что она приобрела, и они не будут обижены!"

Сначала Коран восхваляет тех людей, которые расходуют свое имущество в различных формах на благие дела и берет их как бы под свою защиту. Причем в Коране замечено, что предоставление, в частности, милостыни тайно является лучшей формой ее предоставления. "Какую бы издержку вы ни издержали, какой бы обет ни обещали, поистине, Аллах знает это, и нет помощников у несправедливых! Если вы открыто делаете милость, то хорошо это; а если скроете ее, подавая ее бедным, то это – лучше для вас и покрывает для вас ваши злые деяния: поистине, Аллах сведущ в том, что вы делаете!" (2:273/270). Далее в тексте Корана этим людям противопоставляются

е, которые практикуют предоставление денег под процент. Причем, как отмечалось выше, этот процент в отдельных случаях был очень высоким - "двойным", т.е. можно предположить что процентная ставка на ссуду составляла 100%. Однако термин "двойной" встречается

Коране в разных контекстах. Он употребляется как в отношении азмера процентной ставки, так и в отношении "удвоения" милости и со стороны Аллаха. "Те, которые расходуют свои имущества на пути Аллаха подобны зерну, которое вырастило семь колосьев, в каком колосе - сто зерен. И Аллах удваивает, кому пожелает. Поистине, Аллах объемлющ, знающ!" (2:263/261). Исходя из этого видимо, нельзя считать, что в каждом конкретном случае, где употребляется термин "двойной" размер процентной ставки был равен 100% даже в тех случаях, когда в отношении его употребляется термин "двойной", хотя и нельзя полностью исключать, что в отдельных случаях, исходя из ростовщического характера ссуды и соответственно процентной ставки на нее, он был очень высоким и достигал этого уровня.

Далее в Коране отмечается, что тем, которые прекращают практику кредитования под высокий процент, Аллах прощает прежние грехи. Но тех, которые ее продолжают, Коран относит к союзникам дьявола и отсюда им должны быть ниспосланы все кары, которые уготованы для подобных. Вновь и вновь в Коране повторяется хвала тем, которые творят дела во имя Аллаха и конкретно - "давали очищение". Термину рибха противопоставляется уже ставшие терминами для налогов закят и садака. Далее идет четкое и категоричное запрещение ростовщического процента, призыв прекратить ростовщическую деятельность и угрозы о "войне Аллаха и Его посланника". Хотелось бы отметить, что запрет вышеуказанной деятельности и призыв к возвращению в благим делам подкрепляется и определенными гарантиями, а именно соответствующим отношением Аллаха к этим людям, которые как бы подпадают под его защиту.

Таким образом, здесь идет противопоставление двух начал: хорошего и плохого, т.е. одобряется трата денег ради Аллаха и осуждается практика кредитования под высокий процент. Последнее, как следует из текста Корана, должно быть заменено религиозным сбором закят) и пожертвованием (садака). Изначальное противопоставление суживания под проценты тратам на благо общины превращается в конкретное указание источника финансирования общины и государства. Таким образом, этический запрет одновременно является и важной экономической мерой.

"Декрет" запрета содержит ряд четких распоряжений и условий. Ростовщический процент запрещается для всех принявших ислам. То,

что было получено в прошлом, остается кредитору. Однако все невыплаченные долги по процентам должны быть прощены, а кредитору возвращается его капитал без процентов. Однако, если должник находится в стесненном положении, ему надо дать отсрочку (но не брать проценты). Тот, кто не следует этим указаниям, не может быть мусульманином, более того, он становится открытым врагом, с которым пророк будет вести борьбу.

В ходе изложения принципов хорошего и плохого, как понимается это в Коране, поднимается еще одна проблема – является ли лихвой торговля. Здесь же дается и ответ на этот вопрос. Те, кто приравнивали ссудные операции торговле (чтобы, видимо, доказать законность этих операций) причисляются Кораном к союзникам дьявола. Таким образом, Коран разделяет запрещенную рибу и разрешенную торговлю. Однако в хадисах появляются указания на то, что так просто эту этическое-экономическую проблему решить было нельзя. В хадисах указывается, что в сфере торговли существует возможность "лихвенного барыша", "несправедливого дохода", который может возникнуть в результате неэквивалентного обмена в торговле.

Дальнейшие рассуждения (2:282/282, 2:283/283) являются по сути наставлением, инструкцией о форме проведения и заключения ссудных операций (теперь уже только беспроцентных), где предусмотрены и оговорены практически все возможные для того времени ситуации "О вы, которые уверовали! Если берете в долг между собой на определенный срок, то записывайте это. И пусть записывает между вами писец по справедливости. И пусть не отказывается писец написать так, как научил его Аллах, и пусть он пишет, и пусть диктует тот, на котором обязательство. И пусть он боится Аллаха, Господа своего, и пусть не убавляет там ничего. А если тот, на ком обязательство, малоумен или слаб, или не может сам диктовать, то пусть диктует его близкий по справедливости. И берите в свидетели двух из ваших мужчин. А если не будет двух мужчин, то – мужчину и двух женщин, на которых вы согласны, как свидетелей, чтобы если собьется одна, то напомнила бы ей другая. И пусть не отказываются свидетели, когда их зовут; и пусть не наскучивает вам записывать его – малым или большим – до его срока. Это – справедливее перед Аллахом, и прямее для свидетельства, и ближе, чтобы вам не сомневаться. Разве только, если это будет торговлей наличной, которую вы обращаете между собой, – тогда на вас не будет греха, что вы не запишете этого. И ставьте свидетелей, когда улаживаетесь между собой, и не должно причинять неприятности писцу и свидетелям; а если сделаете, то это – распутство у вас. И бойтесь Аллаха; поистине, Аллах

вас учит, и Аллах знает о всякой вещи! А если вы будете в пути и не найдете писца, то берутся залого. А если кто-нибудь из вас доверяет другому, то пусть возвращает тот, которому доверено, свой залог и пусть боится Аллаха, Господа своего. И не скрывайте свидетельства, а если кто скроет, то он - тот, у кого сердце грешно, а Аллах знает то, что вы делаете!"

В этих аятах прежде всего указывается на необходимость составления письменных документов (независимо от суммы долга) при предоставлении денежных ссуд в кредит. Причем запись должно делать третье лицо, а именно писец, а не участники сделки, т.е. заинтересованные лица. Заемщик должен диктовать писцу условия, сроки сделки, а последний в свою очередь обязан делать запись, строго придерживаясь действительных размеров ссуд и сроков их возврата. Если же заемщик в силу болезни (психическое расстройство) или возраста (не достигнут необходимый для заключения юридического акта возраст) не способен делать это, то его представителем в сделке должен быть близкий ему человек.

При заключении акта о кредите необходимо присутствие 2-х свидетелей, если это мужчина, или одного мужчины и двух женщин, "чтобы если собьется одна, то напомнила бы ей другая". Свидетели не должны отказываться от приглашения участвовать в этой церемонии. Торговлю из рук в руки можно совершать без записи акта.

Свидетели и писец в свою очередь в ходе сделки должны быть ограждены от разного рода неприятностей. Если кредитная сделка совершается в пути, где писец отсутствует, то необходимо брать долг, который может быть возвращен либо заемщиком, либо другим лицом, которое является доверенным лицом заемщика. Свидетельство ссудной операции не должно быть умышленно утрачено, ибо в этом случае утерявший его - "тот, у кого сердце грешно, а Аллах знает то, что вы делаете!"

Так из стремления уменьшить несправедливость и найти необходимые для мусульманской общины денежные средства родились принципы мусульманской экономической этики и основы детализированного мусульманского торгового права.

Вышеприведенные аяты Корана наглядно показывают механизм сочетания двух различных его сторон: морально-этические наставления перемежаются с его ролью регулятора хозяйственной и финансовой жизни. Причем необходимо отметить, что первое, а именно религиозно-этический момент, который на начальном этапе был значительно сильнее и находился на первом плане в отношениях между людьми, постепенно в ходе проповеди переходит в правовой, придавая послед-

нему особую окраску. В таком виде приводимые в Коране декреты, инструкции и пр. принимают форму, с одной стороны, более доступную и понятную для людей того времени, но, с другой стороны, более категоричную, грозную, нарушение которой влечет за собой не только финансовые издержки, но и моральные потери.

Характер этой эволюции, видимо, и заставляет обращаться к Корану при попытках, хотя и обреченных на неудачу, создания сегодня особой мусульманской модели развития, сочетающей экономические и этические принципы ислама. Для своего времени, т.е. раннего ислама, такая "идеальная" модель хозяйствования, пусть временная и недолговечная, была фактически создана.

-
1. Cp. A.Katsh. *Judaism in Islam*, New York, 1954, с. 184-185.
 2. Ch.Torrey. *The Commercial Terms in the Koran*, Leiden, 1982, с. 3-8; О некоторых метафорических использованиях термина рыба см. T.Sabbah. *La metaphore dans le Coran*, Paris, 1943, с. 215. Наиболее детальные анализы коранического запрета "рыба" - Y.Schacht. *Riba - Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden, 1953, с. 471; M.Godefroy - *Demoobyne Mahomet*, Paris, 1969, с. 545-547.
 3. Все цитаты из Корана даются в переводе И.Ю.Крачковского. См. Коран. Перевод И.Ю.Крачковского, М., 1963.
 4. Исход, 22:24; Второзаконие, 23:20/21.
 5. См. например: Иезекиил, 20:12; Псалмы, 15:5; Притчи, 28:8; A.Katsh, *Judaism in Islam*, с. 185; H.Speyer. *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Gräfenhainichen, 1931, с. 320-322 (там же о возможном христианском влиянии на кораническую критику "рыба").
 6. См. например A.Y.Wensink. *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*. Leiden, 1927, с. 239; U.Shapra. *Towards Just Monetary System*, London, 1985, с. 236-240; A.Y.Wensink. *Concordance et indices de la Tradition musulmane*. Vol. II, livraison X, Leiden, 1938, с. 217.
 7. К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25, ч. II, с. 147.

СОЧИНЕНИЕ ТАНСКОГО ТАЙ-ЦЗУНА (627-649) "ПРАВИЛА ДЛЯ ИМПЕРАТОРОВ" ("ДИФАНЬ") О СУЩНОСТИ ИМПЕРАТОРСКОЙ ВЛАСТИ

Вопрос о том, каким должен быть совершенный государь Поднебесной и какие функции он должен осуществлять во имя достижения гармонии во вселенной и порядка в государстве, всегда оставался одним из самых актуальных в традиционной политической мысли Китая.

В 648 году, достигнув значительных результатов во внутренней и во внешней политике, приблизившись к своему пятидесятилетию и, как оказалось, к концу жизни, танский император Тай-цзун, один из наиболее известных и прославленных правителей Китая, счел необходимым изложить свои взгляды на главные задачи государя в наставлении наследнику престола, озаглавленном "Правила для императоров" ("Дифань"). Причисляя себя к основателям,¹ и мечтая о том, чтобы его династия не шла к упадку по закономерному пути ее предшественниц, Тай-цзун решил подсказать своему сыну, будущему императору Гао-цзуну (650-683), как наилучшим образом, с наибольшей для себя пользой управлять подданными, как сохранять принятый Тай-цзуном осторожный политический курс, как привлечь на свою сторону представителей служилых семей и оградить царствующий дом от опасности, которая еще долгое время продолжала исходить от аристократических кланов. "Здесь сказано о том, как совершенствовать себя и управлять государством", - сказал Тай-цзун, вручая "Дифань" наследнику.²

Перечислению многообразных функций государя Поднебесной, Тай-цзуном была предпослана глава о божественном характере императорской власти. Наличие у государя особых сверхъестественных способностей, за которые Небо наделяло его верховной властью, Тай-цзун считал главнейшим условием для успешного осуществления задач управления страной.

Стремясь при жизни к утверждению абсолютного авторитета правителей династии Тан в сфере политики и в сфере идеологии, Тай-цзун учитывал сохранявшееся политическое и экономическое могущество аристократических кланов, относительную автономность служилого сословия от государства и с повышенным вниманием относился ко всему, что может стать источником ограничения высшей власти. Определенная опасность исходила от идеи о неизменной реакции Неба на добродетель и деяния государя. С одной стороны такая реакция была свидетельством особых отношений между Небом и государем, с другой

же - соотнесение каких-то политических событий с природными явлениями, толкование их как знамений зависело от реальной расстановки сил при дворе, от личности толкователя и часто использовалось как эффективное средство для ограничения власти императора.³ Тай-цзун, несомненно, учитывал это, определяя свое отношение к чудесам и знамениям, ниспосылаемым Небом. Смысл ответов императора на сообщения о благих знамениях неизменно сводился к следующему: процветание или упадок царствующего дома зависят не от предзнаменований, а от качества управления и поступков государей.⁴ Кроме того Тай-цзун стремился продемонстрировать, что такой престижный для любого китайского императора ритуал как жертвоприношения Небу и Земле (фоншань) имеет для него не первостепенное значение.⁵

Ориентированный на членов императорской семьи (в отличие от всех существующих императорских наставлений, адресованных подданным, народу Поднебесной), "Дифань" содержал в основном советы практического характера и почти не приводил поучительных сентенций и эпизодов, имевших исключительной целью рассказать о добродетелях автора. Показательно, что в таком сочинении Тай-цзун не ограничился простой констатацией божественного характера императорской власти, а посвятил этому вопросу первую главу "Сущность правителя", часть предисловия и почти в каждой главе упомянул о всеобъемлющих сверхъестественных функциях императоров.

"Милосердное веление великого Неба, - пишет Тай-цзун, - оставило свое счисление на мне. Но разве можно недостойному приобрести божественные планы и, не имея заслуг, приблизиться к священной утвари? Ведь именно за добродетель дэ река Цуйгуй одарила Тан Яо [божественными планами] и за деяния гун Ся Юю был пожалован скипетр цвета Неба. Красные письмена означали счастливое предзнаменование, и чжоуский [Вэнь-ван] положил начало восьмисотлетнему царствованию. Белое божество символизировало счастливый знак, и ханьский [Гао-цзу] заложил основу двухвековой династии. Отсюда следует, что основание империи не есть то, что достигается с помощью физической силы и борьбы".⁶ В один ряд с основателями великих династий Тай-цзун ставит и своего отца танского Гао-цзу (618-626), который также получил согласие Неба на управление страной.⁷

Обычно обособлявшиеся Тай-цзуном положения о заслугах государя и отклике на них Неба в "Дифань" соединяются вполне гармонично. Это относится и к такой важной для автора теме, как закрепление за ним роли главного основателя династии Тан. Тай-цзун писал, что, хотя император Гао-цзу и "возвысился до звезды Шу", полного порядка и гармонии в Поднебесной не наступило: "... пять пиков задержали

В себе же, три светила затмили свой блеск, хищные звери продолжали приносить бедствия, а ветер, несущий пыль, не прекращался".⁸ Создавшееся положение было явно связано с неспособностью Гао-цзун поддерживать порядок в подвластном ему пространстве, с недостаточностью запаса его устроительной силы дэ. Все силы благодати и порядка, распространявшиеся в мире, исходили от государя, и если пространство и время, природа и человеческое общество приходили в хаотическое неупорядоченное состояние, это означало, что необходим новый государь — новый центр устроительного порядка.⁹ Таким государем стал Тай-цзун, который, как он сам пишет, не мог смириться с беспорядками в Поднебесной, и удостоился того, что его династия воцарилась навечно.¹⁰

Раскрывая положение о сущности правителя, Тай-цзун стремился передать идею всеобъемлемости, всеобщности императорской власти, подчеркнуть, что персона Сына Неба должна занимать уникальное, определяющее положение во всем космосе. "Сущность правителя, подобно горам и пикам, возвышенна и неподвижна, подобно солнцу и луне, непрерывно излучает сияние и озаряет всех. Правитель — это тот, на кого смотрит множество людей, тот, к кому присоединяются все в Поднебесной. Его устремления широки настолько, что охватывают все сущее".¹¹ Его помыслы упорядочены настолько, что направляют на верный путь все сущее".¹¹ Выраженная здесь идея глобальности правителя связывалась с его всеохватывающими функциями: с распространением, подобным свету Солнца и Луны, устроительного влияния на весь мир, устройство, состояние и судьба которого ставилась обычно в прямую зависимость от государя (излучающего центра).¹²

Этим положениям, содержащимся в главе "Сущность правителя", и во введении было подчинено все дальнейшее изложение задач правителя в последующих одиннадцати главах сочинения "Дифань".

1. Тай-цзун/. Дифань (Правила для императоров). Сер. Цуншу цзинь. Шанхай, 1936, с. 3-4.
2. Сыма Гуан. Цзычжи тунцзянь (Всеобщее зеркало, управлению помогающее). Пекин, 1956, цз. 198, с. 6251; Чао Гунъю. Чжаодэ сяньшэн цзюньчжай душу чжи (Библиографические заметки из кабинета областного управителя господина Чжаодэ). Сер. Сыбу цункань. Шанхай, 1936, цз. 2, с. 36.
3. W.Eberhard. The Political Function of Astronomy and Astronomers in Han China. — Chinese Thought and Institutions. Fairbank, J.K. ed. Chicago, 1957, p. 39-40.
4. Сыма Гуан, цз. 193, с. 6056; У Цзин. Чжэньгуань чжэньяо (Осно-

вы политики в период Чжэньгуань), цз. 10, с. 66-7а.

5. Сыма Гуан, цз. 194, с. 6094.

6. /Тай-цзун/. Дифань, с. 1-2.

7. /Тай-цзун/. Дифань, с. 2.

8. /Тай-цзун/. Дифань, с. 3.

9. А.С.Мартынов. Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции. -

"Народы Азии и Африки", 1972, № 5, с. 73, 77.

10. /Тай-цзун/. Дифань, с. 3-4.

11. /Тай-цзун/. Дифань, цз. 1, с. 2.

12. А.С.Мартынов, с. 77.

М.А.Салахетдинова

ПРЕСТОЛОНАСЛЕДИЕ У ШЕЙБАНИДОВ

Академик В.В.Вельяминов-Зернов в своей работе "Монеты бухарские и хивинские" большое внимание уделил правителям Шейбанидской династии (1500-1598). В частности, он впервые правильно установил шейбанидских верховных правителей и порядок наследования их с указанием дат правления. Для этой цели он использовал нумизматический материал - монеты шейбанидских ханов и два персоязычных рукописных сочинения: "Дубб ат-таварих" Мир Йахйа ибн Абд ал-Латифа ал-Казвини и "Шараф-нама-йи шахи" (иначе называемое "Абдулла-наме") Хафиз-и Таныша Бухари.

Автор указывает, что данные о времени правления первых Шейбанидов взяты им из "Дубб ат-таварих" и приводит следующую хронологическую таблицу.

1) Мухаммад Шейбани 911-916 (1505-1510)

2) Кучкунджи 918-936 (1512-13) - (1529-30)

3) Абу Са'ид 936-939 (1529-30 - 1532-33)

4) Убайдулла 939-946 (1532-33 - 1539-40)

5) Абдулла I, сын Кучкунджия 947 (1540-41)¹

В данной таблице начало царствования Шейбани-хана обозначено 911 годом хиджры, между тем, как в "Дубб ат-таварих" говорится: "В 904 /1499/ году он, /Шейбани-хан/, отнял царство над Мавераннахром у потомков Тимура Гургана".²

В этом сочинении действительно время вступления в ханство Шейбани-хана, как и даты царствования двух других указанных выше в таблице Шейбанидов, обозначены на один год раньше, чем в хронологических таблицах, составленных позже.³

Даты царствования остальных Шейбанидов (до Абд ал-Му'мин - султана, сына Абдулла-хана), установленные В.В.Вельяминовым-Зерновым, полностью соответствуют тем, которые приведены в современных хронологических таблицах.

Султаны из династии Шейбанидов при предоставлении верховной власти кому-либо из своих сородичей должны были соблюдать принцип старшинства в роде. Этот принцип дважды нарушался самаркандскими султанами и знатью вскоре после смерти Шейбани-хана, правда, при чрезвычайных обстоятельствах.⁴ Возможно по этой причине в 918/1512-13 г. при избрании Кучкунджи-хана верховным правителем, как самого старшего в роде, Шейбанидские султаны установили еще звание "каалга", что значит "преемник". Каалгой тогда же был назначен Суйунч-Ходжа-хан, младший брат Кучкунджи-хана.⁵

После смерти Суйунч-Ходжа-хана, последовавшей еще при жизни Кучкунджи-хана, звание каалги перешло к Джанибек-султану, сыну Ходжи-Мухаммад-султана. Кучкунджи-хану наследовал его старший сын Абу-Са'ид-хан. После Абу-Са'ид-хана был избран ханом Убайдулла-хан, племянник Шейбани-хана. После Убайдулла-хана ханствовали последовательно по старшинству два сына Кучкунджи-хана Абдулла-хан I и Абд-ал-Латиф-хан (947/1540 - 959/1552). Затем ханская власть была предоставлена Науруз-Ахмед-хану (959/1552 - 963/1556), сыну Суйунч-Ходжа-хана, получившего в свое время звание каалги. Вслед за Науруз-Ахмад-ханом верховную власть получил Пир-Мухаммад-хан, (963/1556 - 968/1561), сын Джанибек-султана, удостоенного звания каалги после Суйунч-Ходжа-хана.

Таким образом, после Кучкунджи-хана последовательно, соответственно возрасту, были избраны в ханы все три сына Кучкунджи-хана, после которых - сыновья тех Шейбанидов, которым было присвоено по очереди звание каалги. Исключение из этого правила было сделано лишь для Убайдулла-хана, которого удостоили верховной власти, по-видимому, за его исключительные боевые заслуги и личные качества.

Если перечисленные выше ханы были избраны по согласию с другими членами Шейбанидского рода, то при избрании последующих уже не соблюдали этого правила. Так, Искандар-хан, сын Джанибек-султана был возведен на престол сыном лишь по согласию со своими братьями и при следующих обстоятельствах. После того, как Абдулла-хан захватил власть в Бухаре у наследного правителя Бурхан-султана, внука Убайдулла-хана, Пир-Мухаммад-хан, дядя Абдулла-хана предложил последнему обменять Бухару на Балх. Обмен городами не состоялся по той причине, что против этого возразил влиятельный шейх Хо-

джа Ислам Джуйбари. В это же время старший сын Пир-Мухаммад-хана, Дин-Мухаммад-хан, несогласный с желанием отца произвести обмен городов, пытался низложить отца и присвоить себе его власть. Тогда Абдулла-хан, в согласии со своими братьями и вельможами, перевел отца, Искандар-султана, из Кермине в Бухару и объявил его верховным правителем всех Шейбанидов.

Власть Искандар-хана была чисто номинальной, делами ханства ведал сам Абдулла-хан при поддержке Джуйбарских шейхов.

После смерти отца Абдулла-хан уже официально присвоил себе верховную власть без какого-либо участия даже своих братьев. Абдулла-хан услышал о смерти отца во время возвращения из Андижанского похода. Церемонией похорон Искандар-хана руководил его сын Ибадулла-султан, правитель Самарканда, и Калан-ходжа Джуйбари. По истечении семи дней Калан-ходжа вместе со знатью и высшими духовными лицами Бухары поспешил навстречу Абдулла-хану, якобы для выражения соболезнования. Главной же целью ходжи было провозглашение Абдулла-хана верховным правителем еще до прибытия в столицу. Это дело не терпело отлагательства, ибо претендентами на трон могли быть двоюродный брат Абдулла-хана, Узбек-султан, который был старше хана, хотя и не намного, а также Ибадулла-султан, брат Абдулла-хана, который был моложе его, но приходился зятем Пир-Мухаммад-хану. Кроме того Ибадулла-султан в те годы уже открыто выражал свое неповиновение Абдулла-хану, так, он отказался участвовать в походе на Андижан.

Встреча Калан-ходжи с Абдулла-ханом произошла в районе Ура-Тюбе. На следующий же день по прибытии в Хавас Абдулла-хан созвал совет. На нем присутствовали кроме Калан-ходжи и некоторые другие представители высшего духовенства, а также эмиры, участники похода хана. На совете выступил сам Абдулла-хан и заявил: "Правила и обычаи Чингиз-хана таковы, что, кто старше годами, именем того украшают хутбу и монеты",⁷ "однако по шариату, согласно ханифитскому толку", государь должен быть справедливым и поборником веры. Ходжа Калан высказался в пользу избрания Абдулла-хана верховным правителем. Здесь же, в Хавсе состоялась церемония возведения Абдулла-хана на престол. На следующий же день, когда Абдулла-хан прибыл из Хавса в Замин, хатиб высокой мечети Бухары составил текст хутбы, а мунши ханского двора изготовил копии и разослал в разные области государства.

На основании изложенного можно прийти к следующим выводам.

I. На протяжении почти полувека (после Шейбани-хана) верховные ханы Шейбанидов избирались членами рода.

2. При избрании на престол должен был быть соблюден принцип старшинства в роде.

3. Вначале, включая и выборы Кучкунджи-хана, исходили из принципа старшинства во всем Шейбанидском роде.

4. Впоследствии, с согласия Шейбанидских султанов, ханская власть предоставлялась роду Кучкунджи-хана: его сыновьям по старшинству и лишь после них последовательно сыновьям тех султанов, которым было присвоено звание каалги.

5. Последние Шейбанидские ханы уже не избирались членами Шейбанидского рода, а провозглашались весьма узким кругом лиц. Так, Искандар-султан был возведен на престол своим сыном Абдулла-ханом. При провозглашении же самого Абдулла-хана присутствовали лишь узкий круг высшего духовенства и эмиры, участвовавшие в походе хана.

1. ТВОАО. Ч. IV, СПб., 1859, с. 330.

2. Там же, (персидский текст), с. 340, а также рук. ИВ АН В 660, л. I496.

3. С.Лен Пуль. Мусульманские династии. Хронологические и генеалогические таблицы с историческими введениями. Перевел с английского с примечаниями и дополнениями В.Бартольд. СПб., 1899, с. 229-230.

4. См. об этом А.А.Семенов. Первые Шейбаниды и борьба за Мавераннахр. Материалы по истории таджиков и узбеков в Средней Азии. Вып. I. Сталинабад, 1954, с. II4, I34.

5. Хафиз-и Таныш ибн Мир Мухаммад Бухари, Шараф-нама-йи шахи (Книга шахской славы). Факсимиле рукописи D 88, перевод с персидского, введение, примечания и указатели М.А.Салахетдиновой. М., 1983, Ч. I, с. 87.

6. Там же, с. 241-244.

7. Рук. ИВ АН D 88, л. 396а.

В.С.Спирин

ОБ ОДНОЙ СЕМИОТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ В ДРЕВНЕМ КИТАЕ

В китайской классической философии проблемы методологии познания группировались около теории особых знаков - имен (чжэн мин). Уже по главе "Чжэн мин" из "Сюнь-цзы" можно судить о чрезвычайной емкости этой теории - в нее входили вопросы по нынешнему распределению попадающие и в социолингвистику, и в логику, и в гносеоло-

гии, и в политологию и т.д. Этот пример показывает, что постановка вопроса о семиотике в древнем Китае вполне правомерна, вопреки многому из того, что пишется о древнекитайской идеологии.

В древнем Китае несомненно имелось значительное число сообщений о знаках (особенно об "именах" и "речениях" (янь), но для нас суть вопроса заключается в следующем: существовали ли системы высказываний, в какой-то мере напоминающие современную семиотику. Мы считаем, что они были. К разбору такого примера, в котором система соответствующих знаний зафиксирована в формальной структуре текста, мы и обратимся. Нами будут сопоставлены три текста: два отрывка из "Сици чуани" и один - из "Мо-цзы". (Их схемы приведены в конце заметки). Тексты схематизированы нами по принципам уже неоднократно описанным. Собственно семиотическим является отрывок Б § 32 из "Сици чуани" (разбивка на параграфы тоже наша). Два других фрагмента показывают контекст древнекитайской семиотики, ее, с одной стороны, более широкие горизонты, а с другой стороны - более детализированные вопросы.

Параграфы 31 и 32 из второй части (Б) "Сици чуани" проявляют свое категориальное тождество прежде всего повторением сопоставления 名 и 实 во втором и третьем столбцах. Тождество строк в этих параграфах отсутствует, но единое разделение на столбцы полное. Оно, в частности, проявляется и в упоминании 序 и 序 в первом столбце. Единство столбцов важно для понимания смысла § 32. Оно, в частности, побуждает рассматривать в этом параграфе соотношение элементов "г-д", "е-ж", "з-и", как отношение "ян-инь", о котором говорится в элементах "б" и "в" § 31. Это отношение можно представить графически как отношение двух ортогональных лучей. Это, в свою очередь, служит поводом для конструирования семиотического пространства (см. чертеж). Модель этого пространства довольно полно характеризует первый план семиотики § 32. Она "работает" не только на данном тексте. С ее помощью мы можем видеть, что древние китайцы понимали "измерения" семиозиса довольно буквально - как характеристики на осях некоторого семиотического пространства. Синтактику и семантику (им соответствуют второй и третий столбцы в схеме I) рассматривали как разные взаимосвязанные измерения, проявляющиеся в разных функциях (f_1, f_2, f_3), имеющих место в разных плоскостях семиотического пространства. Текст § 32 ставит вопрос о таких плоскостях, детализирующих семиотику. В схеме 2 мы даем вариант нашего ответа на этот вопрос. В этой схеме для понимания смысла строк § 32 используется отрывок из "Мо-цзы" в нашем толковании. (Последняя интерпретация дана в терминологии Карри /см. 3, 61-65/).

В схеме 3 через сопоставление того же отрывка из "Мо-цзы" с 31 "Сицы чуяни" мы демонстрируем возможности формальной (синтаксической) интерпретации § 32 "вглубь". Выясняется, что такой спектр рассмотрения проблем § 32 задается строем § 31. Глубинное строение § 32 означает, что открывается другой семиотический план текста. По существу вводятся дополнительные "измерения", не укладывающиеся в три измерения, констатированные на нашем чертеже. Каждая ось или каждый луч может пониматься как символ либо одномерных, либо двумерных, либо трехмерных объектов. Возможно это измерение сродни временному, так как наличие измерений мыслятся как стадии временного развития мира из точки в линию, плоскость, объем. Соответственно этому разных видов могут быть "имена", "высказывания" или "речения" (янь), суждения (цы). Здесь возникает ряд логико-гносеологических загадок. В частности интересно было бы осмыслить получающуюся параллель между трехмерностью, двумерностью и одномерностью, с одной стороны и видами "имен" похожими на родовые, видовые, индивидуальные ("вещь", "лошадь", собственное имя "Цзан").

Похоже, что различие этих видов в данном учении предполагает различную роль операций конъюнкции и дизъюнкции, делающих из одной и той же по форме фразы "пес-собака" (狗犬) разные логические явления.

Рассматриваемое явление семиотики древнего Китая говорит, в частности, о следующем. Бесполезно искать какую-то особую "китайскую" логику на основании отдельных фрагментов естественного языка. (Вроде фразы "белая лошадь - не лошадь"). Естественный язык имеет задачи весьма далекие от демонстрации логики. Реально, исторически существующую логику можно обнаруживать лишь в особых построениях текста, а также в учениях, осмысливающих эти построения. Классический китайский текст весьма насыщен строго поставленными и глубокими вопросами. Он требует от читателя большого напряжения и творчества.

СХЕМА I

"Синь чжуань" В § 31 / I. 425/	子曰 а) 乾坤其易之門邪 б) 乾陽物也 в) 坤陰物也 е) 以體天地之撰 д) 而剛柔有晷豐 г) 陰陽合德 ж) 以通神明之德 з) 其稱名也雜而不越詒精 и) 其類其象世之變也 к. 夫易彰往而絜來 л. 而微顯闡幽
"Синь чжуань" В § 32 / I. 426/	а) 開而當名 г) 其稱名也小 д) 其取類也大 б) 辨物正言 з) 其言曲而中 и) 其事寡而隱 в) 斷辭則備 ж) 其辭文 е) 其旨遠 к. 因繫以濟民 л. 行以明失得之報
Смысл столбцов	Прагматика (?) "План выражения" Синтактика "План содержания" Семантика

Чертеж
семиотического пространства § 32

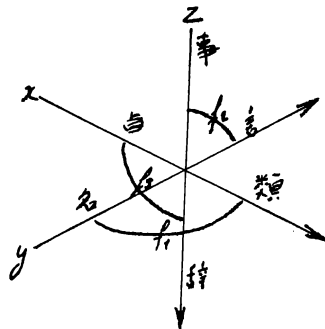


СХЕМА 2

"Сиды чуань" Б § 32	а) 開而當名 г) 其稱名也小 д) 其取類也大			б) 辨物正言 з) 其言曲而中 и) 其事直而隱			в) 斷辭則備矣 ж) 其辭文 е) 其旨遠		
	к. 因貳以濟民 л. 行以明失得之報								
Отрывки из "Мо цзы" /2,193, 211/	名		謂		知				
	達 物達也 類 馬類也 私 戚私也		移 狗犬命也 緣 狗犬緣也 加 叱狗加也		聞 傳受之間也 說 方不廣說也 親 身親焉親也				
Смысл столбцов	Имена (мин) Термы		"Речения" (янь) Одноместные предикаты в том числе составные = 名一實 /2, 212/ [x[狗(x)犬(x)]命] [x[狗(x)犬(x)]緣] Имена с предикаторами (предложения)		"Суждения" (цы) n-местные предикаты 知. 接也 /2, 190/ Предложения с коннекторами				
	Имена								

СХЕМА 3

Отрывок из "Мо цзы"	名	達 物達也	類 馬類也	私 賊私也
	稱	稱 狗犬命也	舉 狗犬舉也	加 叱狗加也
	和	聞 傳受之間也	說 方不廣說也	親 身觀焉親也
"Синь цзюань" Б § 31	子曰 а) 乾坤其易之門邪 б) 乾陽物也 в) 坤陰物也		е) 以體天地之絪縕 д) 兩剛柔有骨體 г) 陰陽合德	
Смысл столпо	Трёхмерность Объём	Двухмерность Плоскость	Одномерность Линия	

Литература

1. Шисань цзин цжу. Ч. I. "Чжоуи чжэнь".
2. Чжуцзы цзицэн. Т. 4. "Мо-цзы сянг".
3. Х.Карри. Основания математической логики. М., 1969.

Н.Н.Туманович

ФАЗИЛ ХАРАБИ О СЕЛЬСКОХОЗЯЙСТВЕННОМ ПРОИЗВОДСТВЕ В ГЕРАТЕ XVI в.

Одной из актуальных задач востоковедения является изучение экономического потенциала стран Востока и отдельных его районов в разные исторические периоды, поскольку вопросы ремесленного и сельскохозяйственного производства находятся в тесной взаимосвязи с военно-политическими, общеисторическими и культурными проблемами. Достаточно известно, что особенно напряженная борьба между государствами велась в течение столетий за обладание районами с богатыми материальными и людскими ресурсами. Необходимо отметить и об-

ратное явление: влияние политической обстановки на уровень производства, разнообразие и качество продукции.

Гератская провинция в средние века выделялась богатством своих ресурсов. Это отмечено в географических трудах Хафиз-и Аbru (XV в.) и Махмуда б. Вали (XVII в.). О том же говорят и некоторые материалы, "Памятных записок" гератца Мухаммада Ризы Барнабади (нач. XIX в.). Даже во времена упадка и разрухи, которыми отмечена вторая половина XIX века, наблюдательные европейские путешественники писали, что достаточно десятилетия спокойной жизни, и этот край расцветет и снова сможет кормить население, во много раз большее по численности, чем тогда проживало в Гератской провинции.

Указанные свидетельства носили обобщающий характер и не вдавались в детали сельскохозяйственного производства провинции. Чтобы получить конкретное представление о том, какими сельскохозяйственными культурами изобиловала долина Герируда в XVI в. полезным оказалось знакомство со справочником по земледелию, составленным в 1515 г. Фазилом Харави под названием "Иршад аз-зираат".

Прямыми известиями об этом авторе мы не располагаем, но, судя по содержанию "Иршад аз-зираат", это сочинение принадлежит перу специалиста своего дела и, следовательно, было написано человеком богатого жизненного опыта и зрелого возраста. Это позволяет отнести время рождения Фазила Харави примерно к 80-м годам XV в. На место его рождения - Герат - указывает нисба "Харави", прилагаемая к его имени собственному.

Трудно сказать, кем был наш автор. В "Иршад аз-зираат" об этом не сказано. В пользу его принадлежности к кругу образованных людей говорят цитированные в труде стихи, исторические примеры, ссылки на жития мусульманских святых, а также стиль изложения, выдержанный в традициях сочинений подобного жанра. Не лишено вероятности мнение, что Фазил Харави был духовным учеником того самого пира (старца), хозяйство которого часто приводится в тексте "Иршад аз-зираат" в качестве образцового. Есть основание для предположения о суфийских воззрениях автора. Эту мысль подсказывает самое название труда, которое на русский язык можно перевести как "руководство по земледелию", но понимать следует в двух значениях: как свод практических сведений по агротехнике и как наставление на пути духовного совершенствования. Следует также учесть, что наиболее богоугодным видом деятельности для мусульманина считалось именно земледелие. Обращает на себя внимание и то, что Фазил Харави называет разделы своей книги словом "рауза" вместо обычных "баб" или "фасл" ("глава", "часть" и т.п.), а значение "рауза" не только "цветник", "огород", но и "рай", где следующие праведным путем об-

ретаит вечное блаженство. Вывод о просуфийской ориентации Фазила Харави можно сделать и на основании перечисляемых им имен известных шейхов, которые служат для нашего автора высшими авторитетами.

О том, где было написано "Иршад аз-зираат" на его страницах не упомянуто. Естественно предположить, что автор писал свой труд там же, где родился и жил – в Гератской провинции. Так считали и Абд ал-Гаффар хан, предпринявший в Тегеране публикацию этого сочинения в первые годы XX в. и советский исследователь проф. И.П. Петрушевский, использовавший его в своем обобщающем труде об иранском земледелии XIII-XIV вв.

В этом случае, однако, возникает вопрос, на какого читателя рассчитывал Фазил Харави, поскольку хозяйство гератского пира, примером которого он пользуется, было достаточно типичным и, следовательно делиться опытом с такими же как этот пир, духовными помещиками вряд ли представлялось целесообразным. Более понятным было предпринять этот труд ради новой сефевидской администрации, пришедшей в те годы на смену тимуридской и шейбанидской. Количество чиновников исчислялось сотнями. Их сопровождали большие семьи, слуги, охрана. Многие прибыли в Герат из других краев, не были знакомы с местными условиями. Такое соображение подтверждается мимоходом брошенной фразой нашего источника о том, что "Иршад аз-зираат", де, будет полезным для тех, кто собирается заняться в этих местах садоводством.

"Иршад аз-зираат" могло быть написано и в Средней Азии, а не в Герате, если Фазил Харави был суннитом и бежал в Бухару вместе с многочисленными единоверцами от преследований сефевидской администрации насаждавшей шиизм. В Бухаре ощущалась нужда в специалистах по разбивке садов, проведению канатов и кяризов.¹ Наличие списков "Иршад аз-зираат" в Средней Азии показывает, что и в последующие столетия здесь интересовались названным трудом не менее, чем в Герате.

В настоящее время можно говорить о существовании по меньшей мере трех списков "Иршад аз-зираат" – из личной коллекции Е.М. Пещеревой, ташкентском и тегеранском.² Они отличаются между собой, но мы в этой небольшой заметке будем говорить не об этих различиях, а о фактическом содержании сочинения.

Во введении к сочинению, которое занимает около трети всего его объема, автор, согласно персоязычной традиции, объясняет причины, побудившие его взяться за перо, а именно – осознание факта, что основой благосостояния человечества является труд земледельца. В подтверждение этой мысли он приводит легенды о замечатель-

ных людях прошлого от Платона до шейхов Абдаллаха Ансари, Ала ад-даула Семнани, Мухаммада Хавафи, Абу Насра Шейбани и ряда других. Характерен добавленный позднейшим переписчиком, но органически вплетающийся в текст повествования рассказ, отнесенный к периоду правления Мухаммада Худабанда (1576-1587 гг.). В нем речь идет о том, как эмиры испрашивали разрешение шаха обирать крестьян, и он ответил, что не возражает, но ставит условие: не требовать оплаты своих ратных трудов ни натурой, ни деньгами, ибо казна опустеет.

Сочинение делится на восемь глав: I. О видах почв; II. О выборе благоприятного времени для посева; III. О зерновых культурах; IV. О виноградниках; V. О зелени и овощах; VI. О плодовых деревьях и цветах; VII. О прививках; VIII. О разбивке садов (в тегеранском издании - о переработке продуктов земледелия).

Автор пишет, что землю нужно изучать, понимать и чувствовать. Только в этом случае земледельца ждет успех в его деле. Более других уделено внимание песчаным землям, которые делятся на три категории: 1. Песок поглощает землю; 2. Земля побеждает пески; 3. Черные пески. Он отмечает, на каких землях и в каких районах что лучше растет и указывает наиболее благоприятное время для сева и уборки культур. Особо он останавливается на способах орошения, рытье каналов,

Фазил Харави пишет о зерновых, бахчевых, огородных культурах, но особенно подробно о фруктовых садах и виноградниках. В этой части упоминаются детали, которые полезны земледельцу и в наши дни. Рассказано о выращивании виноградных лоз, названы десятки сортов винограда, говорится о том, как сделать его бескосточным, как собирать и сушить гроздья.

Говорится и о том, как проращивать семена различных растений во влажной тряпочке, как ухаживать за молодыми саженцами деревьев, как лечить деревья, бороться с непогодой и вредителями. Касаясь разных способов скрещивания и прививок, автор рекомендует, например, прививать черешню к вишне, а грушу к яблоне для улучшения вкуса последней. Рассказано как разбивать сады, начиная со стены ограждающей участок, опоясывающего арька и посадок самаркандского тополя по периметру, а цветов в междурядье.

Среди зерновых культур здесь названы пшеница, ячмень, просо, рис; в числе огородных - несколько видов огурцов, капуста, свекла, репа, морковь, редька, баклажаны, перец, лук, чеснок, щавель, шпинат, салат, укроп, лук, чеснок, мята, базилик, эстрагон и другие виды съедобных трав; упоминается о 50 сортах дынь, об арбузах и

тыквах; плодовые: десятки сортов яблок и груш, абрикосы, вишня, черешня, персики, инжир, гранаты, грейпфруты, лимоны, несколько сортов слив.

Помимо культурных растений здесь произрастали дикорастущие - фисташки, грецкий орех, лесной орех, лекарственные и кормовые травы.

В районе Герата на сравнительно небольшой территории были особые климатические условия, не имеющие аналогов во всем регионе от левобережья Аму-Дарьи до Хильменда и от Каспийского моря до предгорий Гиндукуша. Это обстоятельство превращало его в житницу всего края.

-
1. В антологии "Музакир ал-ахбаб" Хасана Нисари упомянут гератец мирак ходжи Гийас - специалист по разбивке садов и искусственному орошению, который перебрался в начале XVI в. в Бухару и продолжал заниматься своим делом.
 2. Собрание восточных рукописей АН УЗ ССР т. I, Тшк., 1952, № 721 (неудачный перевод заголовка сочинения - "Наставление к посеву"). Автором, очевидно по недоразумению, назван Ниязи. Ср. И.П.Петрушевский. Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII-XIV веков. М.-Л., 1960, с. 26.
 3. "Иршад аз-зираат", рук. Е.М.Пещеревой л. 26 а-б.
 4. Там же, л. 40-41.
 5. Там же, л. 83 а-б.
 6. Там же, л.л. 54-63, 77 и др.
 7. Там же, л. 63а.

Е.Т.Тюнь

ТАНСКО-УЙГУРСКИЙ ДОГОВОР 783 ГОДА

Договор между Танской империей и Уйгурским каганатом был заключен в трудный для Китая период, когда угроза его целостности со стороны соседних, более сильных государств была наибольшей. Заключение этого договора - это успешное применение Китаем своей традиционной внешней политики.

Танская империя - поначалу сильное и процветающее государство, во II половине VIII века потеряла свое бывшее могущество. Если в VII в. китайские правители проводили активную экспансионистскую внешнюю политику, то в I половине VIII в. они лишь пытались сохранить и удержать свои прежние завоевания, а со II половины VIII в. уже

началось постепенное, но неуклонное ослабление позиций Срединного государства. Этому способствовали как внутренние, так и внешние причины. Внутреннее положение страны с начала VIII в. характеризуется крайней нестабильностью: в этот период происходит упадок наделенной системы. Как результат этого процесса уменьшаются налоговые поступления и истощается государственная казна. Одновременно с ослаблением центральной власти идет другой процесс — усиление власти на местах. Крупные наместники, располагающие собственными войсками (предназначенными для охраны и защиты данной территории) и сильно разбогатевшие после захвата государственных земель, стремятся обособиться. Децентрализаторские тенденции местных правителей выливаются в мятежи и междоусобные войны, еще более усугубляющие положение в стране, ведущие к разрухе и значительным людским потерям [3; 86–87].

Помимо внутренних сложностей существовали и внешние. Танская империя подвергалась постоянному военному и дипломатическому давлению со стороны Уйгурского каганата, Тибетского государства и государства Наньчжао. В этот период все три державы были очень сильны и представляли реальную угрозу для слабеющего Танского государства, беспрестанно посягая на его территорию. Главную опасность представлял Тибет. В течение всего периода существования Танской династии он оспаривал район Сычуани и Восточного Туркестана. В Сычуани тибетцы хотели не только расширить свои владения, но также овладеть торговыми путями на северо-западе и соляными месторождениями в этом районе [1; 56–58]. С этой целью предпринимались многочисленные завоевательные походы, которые оканчивались с переменным успехом для Тибета и Китая. Были и периоды мирных отношений, когда стороны обменивались посольствами и заключали брачные договоры. Но в целом обстановка в этом районе всегда оставалась напряженной и требовала, чтобы там даже в самые трудные для Танской империи времена сохранялись значительные войска.

Государство Наньчжао располагалось к юго-западу от Китая. К середине VIII в. в нем завершился процесс объединения племен в единое государство. В этот период Танская империя всячески содействовала укреплению Наньчжао. Отношения были мирными. Наньчжао присылало в Китай своих послов. Разрыв в отношениях произошел в 740 году, когда интересы двух держав столкнулись из-за территории, населенной племенем Цзюань (северо-запад современной провинции Юньнань). Наньчжао пыталось присоединить эти земли к своим владениям, для Китая же этот район был очень важен, т.к. открывал путь на Аннам [1; 63–65]. В течение последующего десятилетия отдельные

столкновения перерастают в ожесточенные и кровопролитные сражения. Танская армия терпит поражение за поражением. В 751 году Наньчжао становится союзником Тибетского государства [1; 69]. Танская империя оказалась в тяжелом положении: внутри страны в 755 году поднимает восстание наместник провинции Хубэй Ань Лушань, внутренние беспорядки усугубляются угрозой Тибета и Наньчжао на западе.

Танские правители осознали, что союз Тибета и Наньчжао надо разрушить, что лучше иметь на западной границе союзника в лице Наньчжао, нежели угрозу со стороны сразу двух государств.

Особенно опасное положение в этом районе сложилось в 799 году, когда Тибетское государство и Наньчжао выступили совместно. Ценой невероятных усилий Китаю удалось на этот раз одержать победу. После этого, в 780 году Танская империя предпринимает попытки улучшить отношения с Наньчжао и безрезультатно: в политике Наньчжао намечается поворот в сторону Китая.

Но была и третья угрожающая страна – Уйгурский каганат. Это кочевое и полукочевое государство достигло к середине VIII в. наибольшего могущества, в нем завершился процесс консолидации. По сравнению с Тибетом и Наньчжао отношения между Танской империей и уйгурами были более спокойными. Уйгурские каганы приезжали к китайскому двору, заключали брачные союзы с Китаем, уйгурская знать получала богатые китайские подарки и титулы, между государствами велась торговля [4; 6–10]. Уйгуры досаждали Китаю набегами и грабежами, но будучи кочевниками, никогда не захватывали территорий. В 755 году Танская империя, оказавшись не в состоянии собственными силами подавить мятеж Ань Лушаня, приглашает на помощь уйгуров. Покончив с восставшими в 763 году, уйгуры не торопились возвращаться, они грабили население и бесчинствовали еще довольно продолжительное время, требуя вознаграждения, и Танскому правительству стоило больших материальных затрат избавиться от них. Но в конце концов с помощью денег, подарков и дипломатии вопрос был решен. Отношения сохранялись прежними. Ситуация изменилась, когда уйгуры, требуя от Китая равного по статусу положения, выступили против него в союзе с Тибетским государством (779 год). Создалась угроза не только западным, но и северным границам Китая. Пытаясь разобщить уйгуров и тибетцев, Танская империя в 783 году предложила уйгурам заключить договор о мире и родстве. Уйгуры согласились.

Приведем текст договора: "Лучше согласиться на брак ...

1. если каган, подобно тюркскому кагану, назовется вассалом
2. если в посольстве будут присылать не более 200 человек
3. если будут приводить лошадей для торгова не более 1000

4. если не будут уводить китайцев за границу, то не будет препятствия к согласию". [7; цз. 217, 1169]:

Рассмотрим подробнее положения договора. В первом пункте от уйгуров требовалось признать вассальную зависимость подобно тюркам. Тюрки, действительно, дважды за период существования их государства (с 584 по 744 гг.) признавали себя вассалами Китая, это были годы с 615 по 629 и с 686 по 696 [5; 125]. Отношения зависимости всегда устанавливаются в соответствии с расстановкой сил договаривающихся сторон на данном этапе. Когда дело касалось тюрков, Танская империя была еще набирающим силу, могущественным государством. Но что заставило уйгуров согласиться на это условие? Вероятно, тут сыграло роль то, что в 779 году в Уйгурском каганате поменялся правитель. Новый каган не принадлежал к правящему старинному роду яглар, он был выходец из рода эдизов, и не мог рассчитывать на сильную поддержку внутри страны. Чтобы упрочить свое положение он решил заручиться поддержкой Китая. Брак с китайской принцессой предоставлял такую возможность [1; 90]. Интересы двух государств совпали.

Остальные условия так же, как и первое, являются уступкой Китаю и, в отличие от первого, ясно демонстрируют его (Китай) слабость. Требование ограничить посольство в Китай до 200 человек вызвано тем, что все прежние посольства уйгуров были очень многочисленными, до тысячи человек. Всех посланцев содержали, богато одаривали. В "Синь Тан шу" (Новая история династии Тан) в разделе об уйгурах читаем: "Прежде уйгуры, приезжавшие в Срединное государство, всегда почти в числе тысячи человек, оставались в столице и здесь наживали большое состояние" [4; 62]. В рассматриваемый нами период подобные расходы были для Танской империи уже слишком обременительны и даже просто непосильны. Об этом свидетельствует и следующий пункт договора.

Само установление мирных отношений подразумевало развитие торговли между сторонами. Но в данном случае особо оговаривается сокращение ее размеров. В "Синь Тан шу" можно найти причины, которые к этому вынуждали: "Посланцы один за другим приезжали... приводили лошадей слабых, негодных, каждую лошадь оценивали в 40 кусков шелка. Император щедро награждал. Наконец привели 10 тысяч лошадей. Императору было больно отягощать свой народ, и заплатил только за 6 тысяч лошадей..." [Цит. по: 4; 55-57].

Таким образом, оценивая весь договор в целом и его значение, можно сказать, что заключение его продемонстрировало гибкость политики Танского Китая и его умение пользоваться традиционными по-

литическими приемами. И хотя содержание договора отражает слабость государства, форма выдержана в духе былого могущества.

-
1. Ch.Backus. The Nan-chao Kingdom and Tang China's Southwestern frontier. - Cambridge University Press, 1981.
 2. Н.Я.Бичурин. /Иакинф/, Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.-Л., 1950, т. I-2.
 3. История Китая с древнейших времен до наших дней. М., 1974.
 4. C.Mackerras. The Uighur Empire (744-840). Canberra, 1968.
 5. Mori Masao. Historical studies of the ancient turkic peoples. Tokyo, 1967.
 6. Д.Позднеев. Исторический очерк уйгуров. СПб., 1899.
 7. Синь Тан шу (Новая история династии Тан), Пекин.

С.А.Французов

АС-САДАФ И КИНДА В РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОМ ХАДРАМАУТЕ

Одним из наиболее значительных явлений социально-политической и этнической истории Южной Аравии в раннем средневековье было массовое проникновение на ее территорию племен из внутренних областей полуострова. Однако при изучении этой проблемы недостаточное внимание обращалось на взаимоотношения между номадами из Внутренней Аравии и местным кочевым и полукочевым населением. Накопленный материал позволяет показать происходившие при этом этносоциальные процессы на примере крупных соплеменностей раннесредневекового Хадрамаута: ас-садафа и кинды.

В большинстве арабо-мусульманских источников первая из соплеменностей именуется ас-садиф.¹ По-видимому, появление этой формы объясняется попыткой представить непонятный этноним как прилагательное, образованное по модели fa'il, и связать его посредством различных вариантов генеалогического предания с глаголом садафа - "отворачиваться", "гнушаться".² Принятое нами чтение ас-садаф зафиксировано в сочинении ал-Хамдани, посвященном произношению имен, бытовавших в Южной Аравии,³ а также в словаре Нашвана ал-Химйари.⁴ Ибн Халликан приводит оба чтения, полагая, что предпочтительным является вариант ас-садиф.⁵ Возможно, этот вариант был характерен для книжной генеалогической традиции, тогда как в обыденной разговорной речи соплеменность называли ас-садаф.

Этимология этнонима ас-садаф пока не поддается интерпретации.⁶

Без ответа остаются ключевые вопросы этнической истории садафитов: являлись они потомками древних автохтонов или переселились на юг полуострова во II-III вв. с волной кочевников из Внутренней Аравии, вели они кочевой образ жизни в столетия, предшествовавшие исламу, или были по преимуществу оседлыми.

Наиболее раннее из известных упоминаний о садафитах содержится в Ir 32²⁵⁻²⁶, датированной I третью IV в.⁷ Очевидно, ас-садаф является арабизированным вариантом этнонима sdfn.⁸

Ir 32 сообщает о поражении садафитов, сражавшихся на стороне горожан Шибамы ('b'1 šbm), во время победоносного похода на Хадрамаут войска химйаритов и союзных им бедуинов под предводительством Са'адта'лаба Йатлафа в начале IV в. Разорению подверглась западная и центральная части области. В плен было уведено несколько садафитских вождей ('nmṭm - Ir 32⁴²⁻⁴⁸), трое из которых - ṭb't bn w'lm, 'fay bn gmn, gām - упомянуты в Ja 665, рассказывающей об одном из предыдущих нападений Са'адта'лаба Йатлафа на Хадрамаут, и названы в числе предводителей крупных отрядов верблюжьей кавалерии и конницы. Значения их титулов - nhl, nmr, 'swdy - указывают на то, что возглавляемые ими отряды представляли собой наемное бедуинское войско.⁹

Возможно, садафиты были племенем кочевых или полукочевых скотоводов, состоявших на службе у последних хадрамаутских царей.¹⁰ В конце III - I половине IV в.в. после подчинения Хадрамаута Химйаритскому государству и ликвидации царской власти роль местных кочевников возрастает. В Ir 32⁴²⁻⁴³ прежние командиры наемных отрядов садафитов именуются "вождями, которые владели Хадрамаутом" ('nmṭm dḥmlkw ḥdrmwṭ). Впрочем боевую мощь и численность садафитов не следует переоценивать. Даже выступив совместно с ополчением одного из крупнейших хадрамаутских городов, Шибамы, их отряд был разгромлен химйаритским войском, насчитывавшим не более 700 воинов Ir 32¹⁵⁻¹⁹).

Садафиты поддерживали союзные отношения с коренным оседлым населением и во 2 половине VI в. Согласно ал-Хамдани, в родословных списках хауланитов (сиджиллат хаулан) упоминается поход ас-садафа, хадрамаута и ал-ашба' против последнего химйаритского царя Сайфа б. зу Йазана, правившего в 70^е гг. VI в.¹¹ По-видимому, в этом походе, как и позднее в арабском завоевательном движении, вместе с садафитами участвовали не ополчения рядовых земледельцев, а отряды воинов, находившиеся на службе у общин или у отдельных кайлей, в том числе формирования, состоявшие из бедуинов. Наличие среди этноплеменного объединения хадрамаут верблюдоводов-кочевни-

ков накануне ислама и во время завоеваний подтверждают Ибн 'Абд ал-Хакам, ат-Табари и Ибн ал-Асир.¹²

Между садафитами и представителями традиционной хадрамаутской знати иногда вспыхивали конфликты. В "Китаб ал-мунаммак" Ибн Хабиба, например, описывается распря братьев будущего асхаба ал-Микдада б. 'Амра из садафитского подразделения бану шакал с кайлем Абу Шамиром Худжром из селения Замар, которая по своему характеру напоминает обычную для доисламской Аравии межплеменную стычку.¹³

Поворотным пунктом этнической истории ас-садафа явилось столкновение с киндитами. По-видимому, их немногочисленные отряды впервые пришли на территорию Хадрамаута в составе химйаритских войск (во время похода Са'адта'лаба Йатлафа в I трети IV в., например - см. Ir 32¹²⁻¹³). Массовые масштабы проникновение кинды в эту область приняло в конце VI в. в связи с распадом их государства во Внутренней Аравии и поражением в битве при Ши'б Джабала (точная дата неизвестна; приблизительно 60-80^е гг. VI в.). Переселение киндских племен происходило по двум основным направлениям: из района Гамр зи кинда (в Хиджазе) в Западный Хадрамаут, из Бахрейна в Восточный. Их общая численность, согласно ал-Хамдани, достигала 30 000 (в расчет, очевидно, принимались лишь взрослые мужчины).¹⁴

Как и в начале IV в., когда киндиты в составе химйаритского войска участвовали в покорении Хадрамаута, во главе коренного населения области выступили садафиты.¹⁵ Однако они были вытеснены киндой из многих районов своего обитания. Этническая карта ас-садафа, реконструируемая для конца IX - начала X вв. на основе трудов ал-Хамдани, в основных чертах сложилась в этот период. Садафитские подразделения, частично перешедшие к оседлости, оказались рассеянными по нескольким поселениям центральной части основного вади Хадрамаут, района ал-Каср, долин Дау'ан и Манваб, а кочевые садафиты остались лишь в вади 'Амд, Рахйа и в прибрежных районах на юго-востоке области Хадрамаут (ал-Хайк и михлаф ал-Ас'а').¹⁶

Вероятно, на рубеже VI-VII вв. в ходе межплеменной борьбы, которая протекала с явным перевесом в пользу киндитов, садафиты были вынуждены вступить с завоевателями в союз. Доминирующее положение в нем принадлежало кинде. Источники не сообщают, как шло формирование этого союза.¹⁷ Однако ал-Куда'и, приводя одну из версий предания о происхождении садафитов, указывал, что их предок-эпоним "присоединился (лахика) к кинде и поселился среди них".¹⁸ Союз ас-садафа с киндитами он называл термином да'ва/ди'ва, подчеркивая тем самым, что его заключение сопровождалось принятием генеалогии кинды.¹⁹

Чтобы обосновать появление у садафитов киндитского родословия, утверждалось, что они восстановили прежние родственные узы.²⁰ Генеалогическое предание, призванное показать общность происхождения ас-садафа и кинды, дошло до нас в двух версиях, одна из которых, восходящая к ученым из Са'ды и родословному списку Ибн Абана, включена в "Икхлид" ал-Хамдани, другая, почерпнутая Хишамом ал-Калби у йеменских шейхов, приведена в трудах ал-Балазури в полной и краткой редакциях.²¹ Эти версии разительно отличаются друг от друга и почти не содержат таких сведений, которые позволили бы предположить, что в их основе лежат реальные события. Они опираются на характерное для средневековой арабской традиции чтение этнонима ас-садаф как ас-садиф и толкуют его в соответствии со значением этого слова в классическом арабском как "отвернувшийся", "отказавшийся", "удалившийся". Появление такого прозвища у прародителя садафитов Малика связывается, как правило, с тем, что мать забрала его у отца, предка киндитов Муратти⁴, и переселилась к своим сородичам.

Мнение знатоков родословий о киндитском происхождении садафитов, которое отстаивал и сам ал-Хамдани,²² не подкрепляется никакими конкретными историческими фактами. Оно вызвало возражения со стороны многих средневековых генеалогов, возводивших род легендарного предка-эпонима этой соплеменности к Химйару Младшему²³ к Химйару б. Саба⁴ непосредственно²⁴ или через Хадрамаута,²⁵ к Хадрамауту Младшему²⁶ или к Хадрамауту Старшему.²⁷ Герою кахтанидского историко-эпического предания туббе Ас'аду ал-Камилу приписывалось, например, такое изречение:

Химйар – мой народ, каков он есть,

хадрамаутцы-охотники из него и садафиты

(химйару кауми 'ала иллатиха хадрамауту-с-сиду минха ва-с-садаф).²⁸

Однако наличие у ас-садафа "химйаритского" родословия не может считаться существенным аргументом для причисления его к южно-аравийцам-автохтонам, поскольку при составлении генеалогических сводов в расчет принимались, как правило, не этногенетические отношения соплеменностей, а реальные военно-политические связи, которые в тот период поддерживались между ними. Хишам ал-Калби во 2 половине VIII в. указывал, что "те из потомков Малика ас-Садифа ..., кто был в стране Хадрамаут, вели свое родословие от Кинды, а те, кто был в Куфе, – от Хадрамаута".²⁹ На рубеже IX-X вв. ал-Хамдани также разделял садафитов на потомков Муратти⁴ (родоначальника кинды) и тех, кто относился к "химйару", но не сообщал по каким областям были расселены эти генеалогические группы.³⁰

По-видимому, появление у садафитов родословий, возводивших

их к Хадрамауту или Химйару, связано с их участием в арабском завоевательном движении. С приходом ислама в Хадрамаут союз ас-садафа и кинды, очевидно, продолжал сохраняться. Обе соплеменности оказались под контролем одного 'амила - ал-Мухаджира б. Абу Умай-йи ал-Махзуми.³¹ Главной причиной выхода садафитов из этого союза явился полный разгром хадрамаутских киндитов в результате межплеменной войны, именуемой в мусульманской традиции "войной отступления от ислама" (харб ар-ридда). В ходе завоеваний ас-садаф вступил в союзные отношения с хадрамаутом. На покорение Ирана они выставили в 634 г. совместный отряд.³² Во время похода на Египет их военные лагеря располагались по соседству.³³ Часть генеалогов, считавших родоначальника садафитов потомком Хадрамаута, происходила из Египта и Магриба (ад-Даракутни, Ибн Хазм) и опиралась, по-видимому, на генеалогические представления тех подразделений соплеменности ас-садаф, которые там обитали.³⁴

Проблему происхождения садафитов невозможно разрешить без тщательного лингвистического анализа ономастического материала, содержащегося в полном³⁵ и кратких вариантах генеалогии потомков ас-Садафа/ас-Садифа,³⁶ а также в надписях Ja 665 и Ir 32. Некоторые предварительные результаты такого анализа состоят в следующем:

- ряд садафитских имен собственных оканчивается на мим, служивший в южноаравийском языке показателем неопределенного состояния (br'm, qsh'm, g'sm, v'sm;³⁷ ду'алам;³⁸ w'lm, bhtm и др. - Ir 32⁴³⁻⁴⁶), и на нун, обозначавший в южноаравийском определенность имени (джумман, заббан, зуббан, кахфан?, саубан;³⁹ айда'ан;⁴⁰ gmh, lmgh, twbn - Ir 32⁴⁴⁻⁴⁶, Ja 665³²);

- несколько имен построены по модели af'ul, широко применявшейся в южноаравийском для образования ломаного множественного числа⁴¹ (абйуд, ашмус;⁴² ахрум;⁴³ адлум⁴⁴);

- многие имена имеют параллели в южноаравийской эпиграфике (абйуд - 'byd - C 944, R 3942, 4237, 4239 и др.; ашмус - 'smv - C 287, 308; харим⁴⁵ - hrm - R 504I, 29I7, 2999 и др.; кариб⁴⁶ - krb - R 4057B, 4579 и др.; марсад⁴⁷ - mrtm - C 76, 79, 4I94 и др.; рухб⁴⁸ - rhbm - C 555, R 4752; и т.д.) и в современной сокотрийской ономастике (ср. ан-нийях⁴⁹ и niyyah⁵⁰, хувар/хувар⁵¹ и hohar⁵²).

Приведенные здесь имена происходят из неарабской языковой среды. Некоторые из них не имеют аналогов ни в южноаравийских надписях, ни в классической арабской ономастике (хакали, джамиз, джахи, ал-файтах, муайрах и др.).⁵³ Поэтому весьма сомнительной представляется точка зрения ал-Хамдани, согласно которой ас-садаф,

прежде якобы входивший в состав кинды, был ассимилирован хадрамаутцами: "стал говорить на их языке и носить их имена".⁵⁴ Возможно, садафиты относились к числу южноаравийских этноплеменных общностей, говоривших на языках югопериферийной подгруппы семитской группы афразийской семьи, таких, как сохранившиеся до наших дней махри, джиббали, харсуси, сокотри.

Переселение кинды и других племен из Внутренней Аравии, а затем приход ислама в Хадрамаут коренным образом изменили этнолингвистическую ситуацию в этой области. Постепенно садафиты переходили на арабский язык. На нижних уровнях их генеалогии явно преобладают арабо-мусульманские имена. В IX-X вв. часть ас-садафа наряду с местными киндитами и хамданитами говорила по-арабски правильнее, чем остальные обитатели Хадрамаута.⁵⁵

К этому времени садафиты превратились в одну из сильнейших хадрамаутских соплеменностей⁵⁶ и ради укрепления своего престижа продолжали сохранять генеалогию, связывавшую их узами родства с доисламскими "царями кинды". Киндитские подразделения, оставшиеся на территории Хадрамаута после ридды, занимали на рубеже IX-X вв. несколько поселений (Даммун ал-Хаджарана, Кабдайн)⁵⁷ и не являлись для ас-садафа серьезными соперниками.

Никаких сведений о садафитах после X в. в средневековых арабо-мусульманских источниках обнаружить не удалось. В современном Хадрамауте садафом (ал садаф) называет себя этноплеменная группа, входящая в состав подразделения ал-джаухайин соплеменности сайбан, но возводящая свой род к кинде.⁵⁸

-
1. F. Wüstengeld. Genealogische Tabellen der arabischen Stämme und Familien. Abt. I-II. Göttingen, 1852, Tab. 3; Register. 1853, с. 143. W. Caskel. Gamharat an-Nasab (Das genealogische Werk des Hisam al-Kalbi). B.I. Leiden, 1966, Tab. 274; B.II. 1969, с. 530. Abd al-Karim al-Sam'ani. Kitab al-ansab. With an introduction by D.S. Margoliouth. Leyden-London, 1912, л. 350 v. Ibn Hazm al-Andalusi. Djamharat ansab al-'arab. Edition critique par E. Lévi-Provençal. Le Caire, 1948, с. 431. Ibn Abd al-Hakam. The history of the conquest of Egypt, North Africa and Spain known as the Futuh Misr. Ed. by Ch.C. Torrey. New Haven, 1922, с. 62.
 2. E.W. Lane. An arabic-english lexicon. Book I. Part 4. London-Edinburgh, 1872, с. 1665. Варианты садафитского генеалогического предания анализируются ниже.
 3. Al-Hamdani. Südarabisches mištabih. Verzeichnis homonymer und

- homographier Eigennamen. Hrsg. von O. Löfgren. Uppsala, 1954, с. 32, 41.
4. Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Naṣwan's in Šams al-Ulum. Hrsg. von Azimuddin Ahmad. Leiden-London, 1916, с. 59.
 5. Ibn Challikan. Vitae illustrium virorum. Ed. F. Wüstenfeld. Fasciculus IV. Göttingae, 1837, с. 66-67.
 6. Можно предположить, что он связан с арабским садаф/судуф - "гора", "холм", "возвышенность" (Lane. Ук.соч., с. 1666) и первоначально представлял собой топоним. Этноним-омограф ас-судуф/судуф, согласно ал-Хамдани, принадлежал иной этноплеменной группе, обладавшей собственной генеалогией. Возможно, она имела общее с садафитами происхождение, поскольку ряд подразделений ас-садафа обитал далеко за пределами основного района расселения этой соплеменности, например в окрестностях Наджрана (Ал-Хамдани. Китаб ал-иклил. Тахкик М. ал-Аква . Т. II, Каир, 1966, с. 19), в вади Зу Духана в области Сарв Химйар (Al-Hamdani. Geographie der arabischen Halbinsel hrsg. von D.H.Müller. B.I, Leiden, 1884, с. 89). В отдельных случаях они могли утратить садафитское этноплеменное самосознание и изменить произношение этнонима в соответствии с местными говорами.
 7. W.Müller. Das Ende des antiken Königreichs Hadramaut. - Al-Hudhud. Festschrift M. Höfner. Hrsg. von R.G.Steiegner. Graz, 1981, с. 248.
 8. В южноаравийском языке конечный нун служит показателем определенного состояния имени и соответствует арабскому артиклю ал-.
 9. nhl (Ja 665_{33,35-36}) толкуется как "командир наемников", nmr (Ir 32₄₂) - как "глава племени", форма дв.ч. status constructus 'awdy (Ja 665₃₁) связывается с арабским сайид - "племенной вождь" (A.F.L.Beeston and others. Sabaic dictionary. Louvain-la-Neuve - Beyrouth, 1982, с. 95).
 10. Имена хадрамаутских царей I половины IV в. в дошедших до нас надписях не зафиксированы (H.Wissmann. Sammlung E. Glaser III. Wien, 1964, gen. Tab. 3).
 11. Ал-Хамдани. Ук.соч. Т. I. 1963, с. 279-280; т. II, с. 18.
 12. Ibn Abd al-Nakam. Ук.соч., с. 142. Ибн Абд ал-Хакам. Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса. Пер. с араб. С.Б.Певзнера. М., 1985, с. 144-145. At-Tabari. Ed. M. de Goeje. S.I. L.B., 1879, с. 2000. Ibn al-Athir. Chronicon. Ed. C.Tornberg. T.II. L.B. 1868, с. 290.
 13. Ибн Хабиб. Китаб ал-мунаммак. Тахкик Х. Фарук. Хайдарабад, 1964, с. 453-454.
 14. Al-Hamdani. Ук.соч., с. 85, 86.

15. Ал-Хамдани. Ук.соч., с. 16.
16. Там же, с. 17-21, 23, 24, 26, 37-39. Al-Hamdani. Ук.соч., с. 85, 86. El-Bekri. Das geographische Wörterbuch. Hrsrg. von F.Wüstenfeld. Göttingen-Paris, 1876-1877, с. 204, 329, 348. Jacut's geographisches Wörterbuch hrsrg. von F.Wüstenfeld. B.II. Leipzig, 1867, с. 601; B.III. 1868, с. 735; B.IV. 1869, с. 952.
17. О том, как проходило заключение такого рода союза между кин-дой и ас-сакуном, см. ал-Исфакхани. Китаб ал-агани. Т.XI. Булак, 1280, с. 131.
18. Ibn Challikan. Ук.соч. Fasciculus XII. 1843, с. 117.
19. Там же. О произношении и значении этого термина см. Lane. Ук.соч. Part 3. 1867, с. 884.
20. Ал-Хамдани. Ук.соч., с. 15-16.
21. Там же, с. 14-15. Ал-Балазури. Ансаб ал-ашраф. Т. I. Тахкик М. Хамидуллах. Каир, 1959, с. 9. Al-Baladsori. Liber expugnationis regionum. Ed. M.J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1866, с. 102.
22. Al-Hamdani. Südarabisches muṣṭabih, с. 32.
23. Ал-Хамдани. Ук.соч., с. 13-14. Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Naṣwan's in Šams al-Ulum. Там же.
24. Caskel. Там же. Al-Sam'ani. Там же. Ibn Challikan. Там же.
25. Wüstenfeld. Ук.соч., Tab. 3. Al-Sam'ani. Там же. Ibn Challikan. Там же. Ал-Хамдани. Ук.соч., с. 15.
26. Ал-Хамдани. Ук.соч., с. 14-15.
27. Ibn Hazm. Там же.
28. Ал-Хамдани. Ук.соч., с. 14. Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Naṣwan's in Šams al-Ulum. Там же.
29. Ал-Балазури. Ук.соч., с. 9.
30. Al-Hamdani. Ук.соч., с. 40.
31. Ал-Балазури. Ук.соч., с. 529. Ибн Хабиб. Китаб ал-мухаббар. Тахкик И. Лихтенштедтер. Хайдарабад, 1946, с. 126, 186. Al-Baladsori. Ук.соч., с. 68. At-Tabari. Ук.соч., с. 1853, 1999-2000. Ibn al-Athir. Ук.соч., с. 289.
32. At-Tabari. Ук.соч., с. 2218.
33. Ibn Abd al-Nakam. Ук.соч., с. 122. Ибн Абд ал-Хакам. Ук.соч., с. 144.
34. Ibn Challikan. Там же.
35. Ал-Хамдани. Ук.соч., с. 17-41.
36. Caskel. Там же. Wüstenfeld. Там же.
37. Ал-Хамдани. Ук.соч., с. 17, 20-21, 37-38.
38. Caskel. Ук.соч., B.II, с. 233.
39. Ал-Хамдани. Ук.соч., с. 17, 23, 25, 28.

40. Wüstenfeld. Там же.
41. Abdallah Yusuf. Die Personennamen in al-Hamdani's al-Iklil und ihre Parallelen in den altsüdarabischen Inschriften. Tübingen, 1975, с. 12-13.
42. Ал-Хамдани. Ук.соч., с. 17, 24.
43. Al-Hamdani. Geographie der arabischen Halbinsel, с. 87.
44. Caskel. Ук.соч., с. 101.
45. Ал-Хамдани. Ук.соч., с. 24.
46. Там же; с. 27.
47. Там же, с. 38.
48. Там же, с. 28.
49. Там же, с. 39.
50. В.В.Наумкин, В.Я.Порхоновский. Очерки по этнолингвистике Сокотры. М., 1981, с. 11.
51. Caskel. Ук.соч., с. 337. Wüstenfeld. Там же.
52. В.В.Наумкин, В.Я.Порхоновский. Там же. Это слово имеет значение "черный". В махри ему соответствует hower, в шхаури - hor/Leslau W. Lexique soqotri. Paris, 1938/.
53. Ал-Хамдани. Ук.соч., с. 15.
54. Там же, с. 17, 20, 23, 27, 28, 37.
55. Al-Hamdani. Ук.соч., с. 134.
56. Ал-Хамдани. Ук.соч., с. 41.
57. Al-Hamdani. Ук.соч., с. 85, 87.
58. Аш-Шатири. Адвар ат-та'рих ал-хадрами. Ат-Таб'а ас-санийа. Дждда, 1983, с. 359. Сейчас садаф признают с обычным, а не с эмфатическим "с". По сообщению М.А.Родионова, в ходе работ СОЙКЭ в 1984 г. было установлено, что ал садаф обитает в селении ар-Рибат на юге вадии ал-Айман (приток вадии Дау'ан) и состоит из подразделений ба сандух и ал-ба 'ашан.
Согласно ал-Хамдани, в IX-X вв. два садафитских подразделения - ас-сумайрат и ал-асилат - входили в состав сайбана, сохраняя при этом свое родословие (Ал-Хамдани. Ук.соч., с. 24-25).

З.Я.Ханин

О РАЗЛИЧИЯХ И ОБЩНОСТИ ДИСКРИМИНИРУЕМЫХ МЕНЬШИНСТВ БУРЖУАЗНОЙ ЯПОНИИ

Один из наиболее излюбленных и ведущих тезисов официальной пропаганды Японии сводится к утверждению о том, что японское общество якобы неизменно отличалось и все еще отличается от любого

иного своим уникальным социально-политическим и национальным единством, что в нем, в частности, не было и нет расового, национального или религиозного антагонизма, каких-либо дискриминируемых меньшинств. Однако в действительности это не так. Японии, естественно, присущи все противоречия и проблемы, характерные для классово-антагонистической структуры организации общества, в том числе и противоречия, определяемые сегрегацией и дискриминацией многих групп ее населения.

Сегрегации и дискриминации в современной Японии подвергаются разные группы, насчитывающие в целом не менее пяти миллионов человек, то есть весьма значительная часть ее населения. Это в первую очередь около трех миллионов так называемых буракуминов (жителей особых поселений — бураку — и выходцев из них), а также почти 700 тысяч японских корейцев, более миллиона жителей островов Рюкю и не менее 50 тысяч аборигенов северных районов Японии — айну. Эти дискриминируемые группы существенно различаются между собой своими историческими судьбами, особенностями действия механизма их социального отчуждения, реального положения и т.д. Однако вместе с тем между ними имеется и много принципиально схожего, что объединяет их в качественно единое явление японского буржуазного общества — в дискриминируемое меньшинство страны, ставит перед ними значительные общие цели и создает базу для их совместной борьбы за подлинное равенство.

Не вдаваясь здесь в детали истории буракуминов,¹ отмечу лишь, что возникновение далеких предшественников данных групп париев связано с процессом социального размежевания японского общества еще в глубокой древности, что их представители и сами буракумины по преимуществу никогда не отличались и не отличаются от остальных японцев ни в расовом, ни в национальном отношении, ни языком, ни культурой, ни обычаями и что их дискриминация осуществлялась главным образом на сословной основе и была закреплена в средние века синтоистскими представлениями об осквернении грязью крови и смерти и буддистскими о недопущении кровопролития.

Проблемы дискриминации корейцев в Японии берут свое начало в политике японских империалистических кругов, по инициативе которых в 20–40-х годах XX века в страну были насильно ввезены в качестве дешевой рабочей силы сотни тысяч жителей Корейского полуострова. Они были поставлены в Японии в крайне приниженное по сравнению с остальным населением положение и даже в наши дни все еще подвергаются в разных сферах жизни общества жестокой дискриминации, основанной главным образом на национальных различиях.

Так, из 700 тысяч японских корейцев официальное право на постоянное проживание в Японии имеют только 344 тысячи человек, остальные же лишены даже формальных конституционных гарантий на жилье, работу, образование и социальное обеспечение. Многочисленные общегосударственные, местные и министерские регламентации резко ограничивают права и возможности всех неяпонцев (то есть в основном корейцев), даже граждан Японии, в самых разных сферах деятельности и в продвижении по служебной лестнице. Например, один из подобных государственных актов констатирует, что "неяпонцы не могут занимать в стране любые должности в органах власти, участвовать в их формировании, а также в выработке общенациональных политических принципов и мер". Поскольку соответствующие предписания обычно никак не конкретизируются, это дает японским чиновникам возможность произвольно толковать их и широко использовать для всяческого притеснения корейцев. Такая ситуация и давние социальные традиции исключают для корейцев возможность, например, стать дипломатами, адвокатами, юристами, учителями средних школ, университетскими профессорами, лоцманами, работать в атомной энергетике и машиностроении и т.д. Корейцев все еще неохотно берут на работу на крупные государственные и частные предприятия, где обычно выше уровень заработной платы и социального страхования.

Корейцы в Японии официально ограничены в праве получения кредитов из банков, а также в сфере действия большинства систем социального страхования (по болезни, безработице, смерти кормильца и старости). Они практически лишены права на создание своих театров художественных коллективов, возможности по-настоящему осваивать историю, культуру и даже язык своего народа. Их, как и буракуминов, презирают, считают людьми генетически порочными, ленивыми и нечистоплотными. В результате всесторонней дискриминации, основанной на национальных предрассудках, корейцы в Японии вынуждены, как и буракумины, жить в обособленных от остального общества поселениях. Их нанимают только на мелкие и средние, технически отсталые предприятия и в основном на неквалифицированные и низкооплачиваемые виды работ. В их среде в целом более низкий уровень жизни, образования и культуры.

Ряд примеров такого рода можно было бы значительно расширить. Но и сказанное, очевидно, дает общее представление о характере и масштабах дискриминации корейцев, которая является еще одним явным и грубым нарушением Всеобщей декларации прав человека, подписанной и ратифицированной японским правительством.

Специфичность дискриминации жителей Рокю в Японии заключает-

ся в ее по преимуществу колониальном характере. Острова Рюкю стали колонией Японии еще в 1609 году и только в 1879 году получили статус японской территории, особой префектуры. Но это не сделало жителей островов полноправными гражданами японского буржуазного государства. Их дискриминация и сегрегация в значительной степени стимулировалась и "оправдывалась" тем, что по антропологическому типу, а также по социальным традициям, обычаям и языку рюкюсцы в известной степени отличаются от остальных японцев. Правда, с конца XIX века культурные различия между ними постепенно сглаживаются.

До 1945 года все важнейшие должности в политической, экономической и культурной сферах на островах занимали ставленники и представители центральных японских властей. О приниженности рюкюсцев весьма красноречиво говорит и тот факт, что до 1945 года на островах Рюкю не было ни одной средней школы и своего университета, что вело к неуклонному росту разрыва в уровнях образования и практических возможностей жителей Рюкю и метрополии.

В 1972 г., после 27 лет оккупации американскими войсками, острова Рюкю вновь перешли под административный контроль Японии. Однако и в наши дни они остаются самыми отсталыми районами страны, ее продовольственно-сырьевым придатком. Уровень жизни, образования, культуры и социальных гарантий рюкюсцев по-прежнему более низкий, чем у остальных японцев, что определяет, в частности, их стремление к эмиграции. На протяжении XX века с островов уехало около трети их жителей, то есть более 300 тысяч человек, в основном на Филиппины, Гавайи, в Южную Америку и собственно Японию. И как это ни парадоксально, по-особому сложно и трудно судьба рюкюсцев обычно складывается именно на Японских островах, где они неизбежно сталкиваются с проблемами традиционной, официально поддерживаемой дискриминации при найме на работу, в сферах учебы, культуры, общественной жизни, социальных контактов и.д. В народе все еще распространено предубежденное представление о их умственной и нравственной неполноценности. Не удивительно, что выходцы с Рюкю, как правило, по-прежнему вынуждены селиться изолированно от остальных японцев (их поселения имеются, в частности, в Токио, Кобэ, Осака и Китакусэ). То есть рюкюсцы все еще подвергаются различным формам жестокой дискриминации как у себя на островах, так и в "основной" Японии.

Кроме отмеченных типов, в Японии имеется и расовая дискриминация. Ей подвергаются айну, коренные жители северных областей страны. В истории и характере взаимоотношений японцев и айну есть много общего и схожего с процессом покорения белыми колонизаторами североамериканских индейцев. На протяжении столетий айну подвергались

нападениям со стороны своих агрессивных южных соседей, которые постепенно лишали их лучших земель. В 1869 году все владения айну, их леса, реки, озера и охотничьи угодья, были провозглашены территорией Японии. Однако на протяжении долгого времени японские власти по существу не предпринимали серьезных усилий, направленных на приобщение айну к процессу быстрого и всестороннего развития буржуазной Японии. Правда, остров Хоккайдо, в отличие от островов Рюкю, заселенный японцами, осваивался и развивался на протяжении XX века довольно быстрыми темпами. Но поселения айну оставались и до сих пор остаются крайне отсталыми в экономическом и культурном отношениях районами страны, а сами айну все еще воспринимаются японцами как неполноценные люди и подвергаются сегрегации и дискриминации во всех сферах общественной жизни. Достаточно отметить, что их представителей до сих пор нет не только в центральных, но даже и в местных органах власти.

Несмотря на отмеченные здесь лишь некоторые, правда, существенные различия в истоках формирования, исторических судьбах, особенностях проявления дискриминации и положения, у всех рассмотренных групп населения Японии, то есть у буракуминов, корейцев, рюкюсцев и айну, есть и много принципиально общего. Все они по сути остаются париями, изгоями современного японского буржуазного общества. Причем формы проявления и последствия их дискриминации в значительной степени схожи или идентичны. Они лишены равных прав и возможностей в сферах экономики, политики, культуры и образования. Поэтому для всех этих групп в целом характерны более низкий уровень материальной обеспеченности, культуры, образования, социальных гарантий. Их представители воспринимаются сквозь призму схожих отрицательных стереотипов. Все это и создает определенную базу для взаимопонимания и единства их действий в борьбе за гарантии равноправия в условиях капитализма.

Вместе с тем указанные группы дискриминируемых становятся все более сложным и противоречивым явлением японского буржуазного общества, и их борьба постепенно приобретает во многом новую социально-политическую направленность. Неуклонно усиливающаяся в их среде социальное расслоение ведет к нарастанию тенденции классового единства трудящихся групп париев с трудящимися всей страны в их борьбе за существенные качественные преобразования в масштабах всего японского буржуазного общества на более справедливой социально-политической основе.

I. По этому поводу см., например, следующие работы автора: "Социальные группы японских париев". М., 1973; "Парии в японском обществе", М., 1980.

ИТАЛЬЯНСКИЙ ПУТЕШЕСТВЕННИК ПЬЕТРО ДЕЛЛА ВАЛЛЕ КАК ВОСТОКОВЕД (к 400-летию со дня рождения)

Имя итальянского путешественника XVII века Пьетро делла Валле (1586-1652), предпринявшего длительное путешествие в страны Востока (1612-1626), получило известность еще при его жизни. Свое путешествие он описал в пятидесяти четырех письмах, адресованных своему другу Марио Скипано (Mario Schipano), которые позднее были опубликованы под названием "Viaggi di Pietro Della Valle il Pellegrino". Первая часть (письма из Турции) вышла в 1650 г. за два года до смерти автора, четвертая, завершающая часть увидела свет в 1658 г.¹ Многократные издания "Viaggi" на итальянском языке, а также переводы на многие европейские языки (уже с 1662 г.) свидетельствовали о большом интересе к сочинению и создали автору также репутацию замечательного беллетриста.

Первая краткая биография путешественника была написана спустя десять лет после его смерти в качестве предисловия к первому полному изданию "Viaggi",² а первое значительное исследование о самом авторе появилось в конце XIX в.³

Уже более трехсот лет фигура этого путешественника, автора многих сочинений, свидетельствующих о широте его научных интересов, привлекает внимание исследователей и к его личности, и к его наследию. Выявляются архивные материалы, сохранившиеся, главным образом, в итальянских хранилищах. Специальный обзор их дан в статье Р.Альмаджа⁴ (R.Almagià). К 300-летию со дня смерти путешественника была приурочена публикация большой серьезной монографии, основанной на изучении многих дополнительных, в том числе архивных материалов.⁵

На русском языке нет ни одной специальной публикации, кроме небольшой характеристики, данной ему В.В.Бартольд.⁶ Между тем в нашей стране сохранились некоторые документы из его архива, которые не учтены в европейской востоковедной науке. Это шесть арабских писем, адресованных ему родственниками его жены-арабки; они хранятся в Рукописном отделе ЛО ИВ АН СССР (шифр А224-А229). Эта коллекция привлекла внимание И.Ю.Крачковского, который назвал путешественника "одним из пионеров итальянского востоковедения" и тогда же наметил две линии подхода к оценке этих документов как памятников арабской эпистолярной литературы, содержащих материал и для истории арабской диалектологии, и для биографии одного из

гуманистов ХУП века.⁷

Цель настоящего сообщения – осветить фигуру П. делла Валле как востоковеда, проследить его ориенталистские интересы, чему мы находим многие примеры и в "Viaggi", и в других его сочинениях. Мы надеемся также подготовить к публикации упомянутые арабские письма из его архива.

Пьетро делла Валле принадлежал к тому типу образованных людей своего времени, путешествия которых явились значительным вкладом в историю ознакомления Европы с Востоком.

Однако по своим научным результатам его путешествие превзошло другие, довольно многочисленные в то время.

Пьетро делла Валле родился в Риме 11 апреля 1586 г. в семье древнего знатного рода. Как отмечается, он был непревзойденным знатоком классических языков, занимался изучением права, обладал познаниями в области астрономии, пробовал свои силы в поэзии и прозе, был приглашен в научное и литературное общество – "Академию юмористов", где, став его членом, пользовался репутацией "fantastico". Он отдавал много времени и музыке, так что стал отличным знатоком различных инструментов. Им были изобретены два новых музыкальных инструмента, сочинен трактат о музыке своего времени.

По совету своего друга Марио Скипано – врача, литератора, любителя восточных языков он отправился паломником в путешествие на Восток. Венеция (8/УП-1614) – Константинополь – Каир – Палестина – Синай – Дамаск – Багдад – Персия – Индия – Маскат – Басра – Алеппо – Антиохия – Кипр – Мальта – Сиракузы – Неаполь – Рим (28/Ш-1626) – таковы основные пункты его маршрута.

Пьетро делла Валле посетил развалины древнего Вавилона, Антиохии, Персеполя, египетские пирамиды, везде делая заметки и различные зарисовки. Во время путешествия он не упускал случая зафиксировать красоту памятников, обычаи и религиозные верования разных народов, оставив в своем описании ценные сведения о природе, населении, государственном устройстве, общественной жизни, исторических событиях. Скрупулезная точность его описаний сослужила службу последующим путешественникам и археологам.

Он описывает города Турции, мечети и церкви Константинополя, Каир, Багдад, караванные пути через сирийскую пустыню, обычаи персов и жителей Индии, торговлю и ремесла, великие базары Дамаска, турецкие музыкальные инструменты, свои встречи с брахманами и йогами. В его сочинении много заметок об исламе, мусульманских обрядах, сектах, много суждений о христианских народах Востока. Особенный интерес проявлен им к положению христиан на Востоке, течениям

в христианстве (халдеи, несториане, монашеский орден кармелитов, с которым были связаны родственники его жены). Много места уделяет путешественник вопросам, связанным с персидской и турецкой дипломатией, англо-португальскому соперничеству в Индии, русским посольскими миссиям в Персии. В описании путешествия много наблюдений, обнаруживающих его интерес к естественным наукам (заметки о флоре, минералах и т.д.). Последующие путешественники на Восток называли его "excellent traveller" и отзывались о нем как о человеке поразительно тонкого ума, с живым восприятием окружающего, который как никто другой, оставил точное, правдивое и тщательное описание Персии. Знакомство с сочинением "Viaggi" привело в восхищение автора "Западно-восточного дивана" И.В.Гёте, который считал, что именно ему из всех путешественников он обязан бóльшим пониманием Востока.⁸

Ориенталистские интересы П. делла Валле наиболее ярко проявились в отношении к восточным языкам. Во время своего длительного путешествия он в короткий срок овладел турецким и персидским языками (на обоих писал стихи). Любопытно упоминание о том, что в Персии в 1622 году он имел встречу с поэтом Мухаммадом Касим Сурури Кашани - составителем известного словаря "Фарханг-и Сурури".⁹ Он также приобрел значительные познания в арабском языке. Повидимому, его как знатока арабского языка ценили и современники. В появившейся в 1631 году книге известного в то время ученого Томмазо Обичини (T.Obicini)¹⁰ предпослана рекомендация П. делла Валле к ее напечатанию. О его серьезном лингвистическом интересе говорят многие письма из "Viaggi". Пространные рассуждения о языке египетских христиан свидетельствуют о том, что он был знаком с коптским языком.¹¹ Из путешествия он привез немалую коллекцию коптских рукописей, среди них коптские грамматики и коптско-арабский словарь, которые были включены позднее А.Кирхером в свой труд "Lingua aegyptica restituta" (Roma, 1643). В связи с этим Э.Добльхфер назвал П. делла Валле "коптологом" - предшественником А.Кирхера.¹²

Мимо внимания путешественника не проходят и научные труды востоковедов - его современников. Он знаком с арабской грамматикой Т.Эрпениуса (1584-1624) - родоначальника голландской школы арабистов. Интересно и его замечание об арабском словаре Фр.Рафеленгиуса (Fr.Raphelengius, 1537-1597), который, на его взгляд, нуждается в поправках. Путешественника интересуют этимология географических названий, вопросы латинской транскрипции звуков арабского языка, турецкого и еврейского, происхождение самаритянского письма и т.д.

Пьетро делла Валле оставил след и в туркологии. Его перу принадлежит грамматика турецкого языка, хранящаяся в Библиотеке Ватикана (шифр Vat. Turco 40). Она была составлена им в довольно короткий срок во время пребывания в Персии (начата 8/У-1619, закончена 10/IX-1620). Его пользовался с разрешения автора, готовясь к путешествию в Турцию, Ф.М.Маджжо, (F.M.Maggio), который позже издал свою турецкую грамматику,¹³ однако Э.Росси считал необходимым полное опубликование труда П. делла Валле, послужившего основой для работы его последователя и сохранившего свое значение для изучения разговорного турецкого языка того времени, который был широко распространен и в некоторых слоях Персии.¹⁴

Серьезная лингвистическая база путешественника позволила сделать ему еще одно открытие. Ему принадлежит неоспоримая заслуга первой публикации древнеперсидского клинописного текста из Персеполя, образцы которого он привез с собой. Он не смог дешифровать их, но понял, что они должны читаться слева направо, что подтвердилось в будущем. В письме из Шираза от 21/X-1621 он подробно описывает руины дворца в Персеполе и надпись, целиком покрывающую одну из стен. Он приводит в письме скопированную им группу из пяти знаков - первый клинописный текст, вызвавший интерес многих европейских ученых.¹⁵

Пьетро делла Валле был едва ли не первым из тех, кто положил начало коллекционированию древностей, которое начнет развиваться уверенно только в XVIII веке. Он первым из путешественников в Египте проник ко второй пирамиде и прислал в Европу две мумии, хранящиеся ныне в коллекции древностей в Дрездене. Им была привезена в Рим по просьбе натуралиста Ф.Колонна (Fabio Colonna) и большая коллекция растений и минералов.

Повсюду путешественник проявлял особенный интерес к рукописным сочинениям на восточных языках. Его заслугам обязаны многие приобретения (более 100 единиц) коптских, самаритянских коллекций, арабских, турецких, персидских, эфиопских, грузинских рукописей, которые потом обогатили Библиотеку Ватикана.¹⁶ Среди них особую ценность представляли "Пятикнижие" на самаритянском языке, опубликованное французским ученым Ж.Мореном,¹⁷ и упоминавшиеся коптские грамматики и коптско-арабский словарь. Самаритянские рукописи были предметом настойчивых поисков по просьбе Н.-К.Пейреска (Nicolas-Claude Fabri de Peiresc). Итак, собрание рукописей, обязанное еще робким усилиям гуманистов XV века, в XVII веке уже складывается в определенную традицию восточной филологии.

Личность путешественника как ученого выявляется и через

круг его научных связей, которые сейчас возможно установить благодаря раскрытию итальянскими исследователями многих материалов, хранящихся в Библиотеке Ватикана в архиве *Pietro Della Valle-Buffalo* и в фонде *Samproni* в *Biblioteca Estense* в Модене.

Его постоянными корреспондентами были: эрудит-филолог Н.-К. Пейреск (1580-1637), Ш.Згамбати (*Sc.Sgambati*) - профессор теологии в Венской Академии, которому П. делла Валле адресовал много писем по восточной философии и религии, а также знакомил с приобретенными им рукописями; П.Авитабиле - глава миссии, отправившейся в Грузию, С.Тегнагель (*S.Tegnagel*) - библиотекарь имп.Библиотеки в Вене, гебраист Ж.Морен, иезуит Венчеслао Панталеоне (*P.Venceslao Pantaleone*), крупнейший авторитет в Европе - археолог и коптолог А.Кирхер (*Ath.Kircher*), гебраист В.Шикард (*W.Schickard*), шотландский ученый Дж.Стрейчен (*G.Strachan*).

После возвращения из путешествия П. делла Валле занимается литературными и научными трудами. В 1629 году он был избран членом *Accademia dei Lincei* в Риме. Вместе с тем за ним утверждается репутация главного авторитета в решении практических вопросов, касающихся стран Востока. Он оставил значительное творческое наследие, в котором отразились его многосторонние интересы.¹⁸ Одни работы вышли в свет еще при жизни автора ("*Viaggi*", часть I-ая, трактат о музыке, трактат о новых видах рифм, сочинение "*Delle condizioni di Abbas re di Persia*", содержащее в виде приложения генеалогию персидского шаха Аббаса, почерпнутую из шахских книг); другие его труды и многие из его писем ученым были опубликованы уже после смерти, часть из них - в наше время. Некоторые материалы ("*Diario*" - дневник путешествия, "*De recentiori Imperio Persarum subjectis regionibus*" - география Персии и др. , так же, как и экземпляр *Epitome Geographicum* - географическая энциклопедия *Filippo Ferrari* (1605 г.), который сохранил пометки и исправления, сделанные П. делла Валле во время путешествия, представляющие исключительный интерес для географической науки) ждут своего исследования и опубликования.

-
1. *Viaggi di Pietro Della Valle il Pellegrino*. Roma, 1650-1658, (лучшее издание - *Viaggi ... Vol. 1-2*. Brighton, Gancia, 1843; ссылки даны по этому изданию).
 2. G.P.Bellori. *Vita di Pietro Della Valle il Pellegrino*. - В кн.: *Viaggi*, Roma, 1662-63.
 3. I.Ciampi. *Della vita e delle opere di Pietro Della Valle il Pellegrino*. Roma, Barbera, 1880.

4. R.Almagià. Per una conoscenza più completa della figura e dell'opera di Pietro Della Valle. - Atti della Accad. Naz. dei Lincei, Anno CCXCVIII, 1951. Ser. 8. Rendiconti. Cl. di scienze morali, stor. e filol. Vol. VI, fasc. 7-10, p. 375-381.
5. P.G.Bietenholz. Pietro Della Valle (1586-1652), Studien zur Geschichte der Orientkenntnis und des Orientbildes im Abendlande. Basel und Stuttgart, 1962.
6. В.В.Бертольд. История изучения Востока в Европе и России. - Сочинения, т. 9, М., Глав.ред.вост.лит., 1977, с. 304-306.
7. И.Д.Крачковский. Над арабскими рукописями. - Избранные сочинения, т. I, М.-Л., АН, 1955, с. 120.
8. H.H.Schaefer. Goethes Erlebnis des Orients. Lipsia, 1938, p. 89.
9. С.И.Баевский. Описание таджикских и персидских рукописей Института народов Азии. Вып. 4. М., Изд.вост.лит., 1962, с. 33.
10. T.Obicini. Grammatica Arabica Agrumia appellata. Romae, 1631.
11. Viaggi ..., p. 204-206.
12. Э.Добльхофер. Знаки и чудеса. Рассказы о том, как были дешифрованы забытые письмена и языки. Пер. с нем. М., Изд. вост. лит., 1963.
13. Fr.-M.Maggio. Syntagmation linguarum Orientalium quae in Giorgia regionibus audiuntur. Liber 1-2. Romae, 1670 (Кн. I посвящена грузинскому языку, кн. 2 - турецкому).
14. E.Rossi. Importanza dell'inedita grammatica turca di Pietro Della Valle. - Atti del XIX Congresso Internazionale degli orientalisti, (Roma, 1935). Roma, 1938, p. 202-209.
15. Viaggi, vol. 2, p. 252-253, (письмо XV от 21.IO.1621).
16. J.S.Assemanus. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, T.1. Romae, 1719. (См. Codices Petri a Valle, p. 587-592).
17. J.Morin. Exercitationes ecclesiasticae in utrumque Samaritanum Pentatheucum, Paris, 1631.
18. I.Ciampi. Указ.соч. - См. Список сочинений, с. 182-187.

Список сокращений

АВПР	- "Архив внешней политики России"
ВДИ	- "Вестник Древней истории"
ЖМНП	- "Журнал Министерства народного просвещения"
ЛГИА	- Ленинградский государственный исторический архив
НАА	- "Народы Азии и Африки"
ПП и ПИКНВ	- "Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока". М.
ПС	- "Палестинский Сборник"
ТГЭ	- "Труды Государственного Эрмитажа".
ТВОАО	- "Труды восточного отделения археологического общества"
ТС	- "Туркологический сборник"
АÖAW	- "Abhandlungen der Osterreichisches Academie der Wissenschaften".
ASAE	- "Annales du Service des Antiquités d'Egypte"
CM	- Cairo Museum
EI	- "The Encyclopaedia of Islam. New ed". Leiden-London, 1960 -...
MH	- "Monumenta Historica"
REI	- "Revue des études islamiques".
ТВ	- Porter B., Moss R.L.B., Malek J. Topographikal Bibliography of Ancient Egyptian Texts, Reliefs and Paintings. Vol. III.

СО Д Е Р Ж А Н И Е

ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ

Петросян Д.А. Изучение культурного наследия народов Востока ленинградскими востоковедами (1917-1987): традиции и перспективы	3
--	---

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ И ИСТОРИОГРАФИЯ

Алдошин В.А. Сведения о стране Шамбала в сочинениях тибетской Трипитаки	II
Баевский С.И. Идентификация одной из неопознанных рукописей раннего персидского толкового словаря	17
Джалилов О.Дж. Битлисское восстание курдов в 1914 г. и его отражение в исторических песнях и художественной литературе	20
Ермаков Д.В. Интерпретация ханбалитских текстов: "Книга о молитве" ("Китаб ас-салат") Ибн Ханбала	28
Крапивина Р.Н. Материалы по истории школы сакья. "История жизни великого сакьяского учителя"	32
Лундин А.Г. Протосинайская надпись из храма Хатхор № 345	37
Насилов А.А. О письменных источниках "Великого уложения" 1640 г.	41
Полосин Вл.В. Материалы к биографии Ибн ал-Калби	45
Посова Т.К. Сюжет о драгоценных камнях в Гаруда-пуране	48
Пострелова Т.А. Об альбомах миниатюрами из китайской жизни из Сектора восточных рукописей и документов ЛО ИВАН СССР	51
Пострелова Т.А. Об альбомах с изображением китайских костюмов	55
Щеглова О.П. Литографское книгопечатание на персидском языке в Лахоре (вторая половина XIX в. - первое десятилетие XX в.)	58

ИСТОРИЯ И ИДЕОЛОГИЯ

Богословский Е.С. О восстановлении многобожия в Египте после смерти Аменхотпа IV	62
Большаков А.О. Староегипетский портрет и староегипетское мировоззрение	66

Васильева Е.И. Статус Арделанского эмирата в ХУП столетии	70
Виноградова Т.И. Пейзаж на театральной народной картине	74
Витол А.В. Османская империя и политика европейских держав в 1718-1735 гг.	77
Воробьев М.В. Буддийские сутры в Японии в УП в. (по "Нихон- ги")	81
Дугаров Р.Н. (Улан-Удэ, БИОН) Краткие сведения о племени тебо	84
Дулина Н.А. Османский уголовный закон 1851 года	89
Жуков К.А. Величина <u>киле</u> в Юго-западной Анатолии в начале ХУ в.	93
Западова Е.А. Принц Чакробон и Россия	96
Климов В.Ю. Накаяма Садатика и Дзинсон о крестьянских вол- нениях 1428-1429 гг. в Японии	100
Кроль Ю.Л. Некоторые наблюдения над нумерологическим ас- пектом ранних "образцовых историй" (чжэн ши)	104
Кычанов Е.И. Государство жуанжуаней	109
Михайлова И.Б. О социальной структуре средневекового Баг- дада	115
Петросян А.Р. Роль ханбалитских идеологов в религиозно-по- литической жизни Багдада XII в.	119
Пиотровская И.Л. "Исламские банки": опыт и перспектива (арабские страны Персидского залива)	124
Пиотровская И.Л. Коран о лихве-риба	131
Попова И.Ф. Сочинение танского Тай-цзуна (627-649) "Пра- вила для императоров" ("Дифань") о сущности импера- торской власти	139
Салахетдинова М.А. Престолонаследие у Шейбанидов	142
Спирин В.С. Об одной семиотической системе в древнем Китае	145
Туманович Н.Н. Фазил Харави о сельскохозяйственном произ- водстве в Герате ХУI в.	150
Тюнь Е.Т. Танско-уйгурский договор 783 года	154
Французов С.А. <u>Ас-садаф</u> и <u>кинда</u> в раннесредневековом Хад- рамауте	158
Ханин З.Я. О различиях и общности дискриминируемых мень- шинств буржуазной Японии	166
Шарафутдинова Р.Ш. Итальянский путешественник Пьетро дел- ла Валле как востоковед (к 400-летию со дня рождения)	171
Список сокращений	177

Часть I

Подписано к печати 16.12.87. Печать офсетная
Усп. п.л. 11,25. Уч.-изд.л. 11,15. Усл. кр.-отт. 11,38
Тираж 150 экз. Зак. 450. Цена 1 р. 70 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство "Наука"

Главная редакция восточной л-тературы
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства "Наука"
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 12/1

