

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА

XXIII ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ
ЛО ИВ АН СССР
(доклады и сообщения)
1988

Часть I

Москва
1990

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА

XXIII ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ
ЛО ИВ АН СССР
(доклады и сообщения)
1988

Часть I

Москва
"НАУКА"
Главная редакция восточной литературы
1990

Редакционная коллегия:

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

С.Ю.Врадий (ЛГУ)

ЦИНСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ О ЛИНЬ ЦЗЭСЮЕ (1785-1850)

В наши дни, как и прежде, имя Линь Цзэсюя, видного государственного деятеля цинского Китая первой половины XIX в., сторонника строгого запрета опиумоторговли, решительно выступавшего за сопротивление английской агрессии, произносится в Китае с уважением. Существенным, на наш взгляд, является и вклад Линя в развитие общественно-политической мысли в стране в середине XIX в.

Интерес к Линь Цзэсюю постоянен, отдельные эпизоды его жизни и деятельности освещались в многочисленных работах, которые стали появляться сразу после его смерти.

Для китайской историографии издавна довольно характерной является устойчивость тенденций в описании роли той или иной исторической личности, при этом зачастую история сводится к противопоставлению "плохой" - "хороший". Как правило, эти тенденции в более или менее развитой форме присутствуют уже в сочинениях современников. Проникая в последующую литературу, они претерпевают изменения в зависимости от политической обстановки, взглядов автора. Обращаясь к источникам подобного рода, исследователь, пытающийся дать оценку историческому деятелю, оказывается в плену сформировавшихся тенденций китайского историописания, поскольку используемые им сведения уже являются своего рода иллюстрацией достоверности той или иной утвердившейся в соответствующее время оценки. Поэтому современный историк должен, отбросив предвзятые суждения, выяснить, какие тенденции и почему имели и имеют место в историографии вопроса.

В данном случае первые попытки закрепить образ выдающегося по своим моральным качествам (честный, неподкупный, "чистый, как небо"), авторитетного и опытного государственного деятеля были приняты еще при жизни Линь Цзэсюя в высказываниях современников. Этому, несомненно, способствовала длительная безупречная государственная служба, выделявшая Линя из общей массы коррумпированного и разлагающегося цинского чиновничества. Фрагментарные сведения о годах юности, учебы, начале и завершении служебной деятельности являются как бы обрамлением краткого периода пребывания в Гуанчжоу (1839-1841), - стержневого в биографии Линя, они подтверждают характер героя, раз и навсегда заданный жизнеописанием. Так, кратко

свидетельства родственников о детских годах маленького Цзэсюя отмечали его сыновнюю почтительность, тщательность и усердие в овладении классическими канонами под руководством "строного, но справедливого" отца, затем правоверных конфуцианцев-наставников. И упоминание о кристальной честности выдающихся предков из рода Линь должно было служить общей цели - показать изначальную данность последующих характеристик Линя. Очевидная идеализация годов юности, тем не менее, вырисовывает перед нами фигуру самолюбивого юноши, усердно готовящего себя к государственной деятельности.

То немногое, что известно о конкретных фактах из жизни Линь Цзэсюя, почти целиком относится, как то обусловлено традиционными принципами составления биографий, к его служебной деятельности. Путь к высоким государственным постам открывался тогда лишь при заинтересованном участии крупных чиновников, которое и нашел Линь в лице одного из них - Чжан Шичэна. Успехи, достигнутые Линем при сдаче экзаменов, открыли перед ним двери академии Ханьлинь, а затем и лестницу государственной службы. Не все шло гладко у начинающего чиновника, о чем свидетельствуют неоднократные попытки Линя, ссылаясь на болезнь свою или ближайших родственников, вернуться в родные места. О служебных промахах Линя говорят и "понижения по службе": в 1832 г., - назначенный губернатором Цзянсу, он не смог воспрепятствовать продвижению экспедиции британского судна "Лорд Амхерст" вдоль восточного побережья Китая дальше на север; а затем дважды в 1837 г., когда Линь исполнял обязанности генерал-губернатора Хугуана.¹ Эти взыскания, вместе с наказанием в виде ссылки в 1842-1845 гг., были аннулированы в указе императора Сяньфэна, опубликованном 15 декабря 1850 г. по случаю смерти Линя. В указе перечислялись его превосходные качества (тщательность при выполнении порученного, честность и пр.), сообщались обстоятельства смерти ("несмотря на недуг", отправился с поручением и "умер за дело страны"). Ему было даровано звание "тайфу" - наставника наследника престола, пожалован почетный титул "Вэньчжун" ("благовоспитанный, преданный").² В 1851 г. имя Линь Цзэсюя было занесено в список для поминовения в храме выдающихся чиновников провинции Юньнань, а в 1865 г. - пров. Цзянсу. В 1852 г. была сооружена кумирня в память о Линь Цзэсюе в пров. Шэньси, в 1866 г. в уезде Чанчжу (пров. Цзянсу) построен храм Линь Цзэсюя; по этому случаю Фэн Гуйфэн написал стихи, воспевавшие заслуги Линя в Цзянсу.³ В 1882 г. тогдашний генерал-губернатор Лянцзян Цзо Цзунтан в докладе, поданном императору, просил о строительстве в Нанкине кумирни в память о Линь Цзэсюе.⁴

Одной из наиболее известных и почитаемых заслуг Линь Цзэсюя является его борьба с ввозом и сбытом опиума, апофеозом которой стало уничтожение отравы в Хумэни в июне 1839 г. Еще при жизни Линя ямы, где уничтожался опиум, каменные плиты, устилавшие дно, свайное ограждение, доски, — все сохранялось в неприкосновенности. Впоследствии там был создан мемориальный музей, который и сегодня посещают многочисленные экскурсанты.⁵ На месте уничтожения опиума высится памятник, созданный в честь сопротивления народа английской агрессии, а в парке Хумэнь в Гуанчжоу возведен монумент Линь Цзэсюю.

Тело Линь Цзэсюя после его смерти было перевезено на родину, в Фучжоу, и похоронен он был, как предписывалось в посмертном императорском эдикте, с почестями, полагавшимися генерал-губернатору, Мавзолей, где вместе с Линем покоятся его ближайшие родственники, четырехъярусная башня, два льва, могильные камни, на которых выбиты надпись, жалованная императором, и некролог, являются компонентами мемориала Линь Цзэсюя в Фучжоу. Там же, на ул. Аомэнь, в 1905 г. была построена кумирня, в настоящее время также являющаяся музеем его памяти.⁶

Так еще при жизни Линь Цзэсюя и особенно после его смерти (указ императора можно считать началом официальной кампании возвеличения Линя) были предприняты попытки создать устойчивый образ выдающегося по своим моральным качествам, авторитетного и опытного государственного деятеля. На первом этапе делался акцент на формировании традиционного образа преданного, добросовестного, исполнительного сановника. Его имя стали привлекать для подтверждения правильности курса политики, проводимой двором (искусственность подобных попыток можно отметить на примере публикации сборника о России 1882 г.⁷).

Закрепить нетленный образ великого государственного мужа призваны были многочисленные биографии, среди которых одной из первых стала "Биография Линь Цзэсюя", составленная по специальному указу императора Сяньфэна (1851-1862) Государственным историографическим комитетом Гошигуань.⁸

Написанная в строгой, сухо-официальной форме, данная биография сполна отвечает образцам традиционного жанра жизнеописания. Источники, которые использовались при ее составлении, неизвестны. По всей видимости, были привлечены материалы из перечисления деяний умершего — некролога (синчжуан), источника, который нельзя признать беспристрастным, тем не менее, он дает достаточно точную таблицу служебных перемещений, назначений и проч. Кроме того, в

текст биографии довольно широко включены выдержки из докладов Линь Цзэся и его коллег императору, касающихся служебных вопросов. Изложение начинается со времени поступления на службу; сведения о годах юности отсутствуют, но это и понятно – ведь характер героя преподносится раз и навсегда заданным. Перечисление служебных перемещений Линя с краткой характеристикой (исключительно положительной, взыскания не упоминаются) выполненного в сфере укрепления речных сооружений, транспортировки соли, налогообложения, перевозки продналога, борьбы с последствиями наводнений рисует картину последовательного повышения Линя по административной лестнице. Определенное внимание уделено антиопиумной борьбе Линь Цзэся, его деятельности в провинции Гуандун, взаимоотношениям с "английскими варварами"; правда, описание ведется преимущественно по меморандумам императору и резолюциям последнего.

В 1928 г. шанхайское книгоиздательство "Чжунхуа шучзюй" опубликовало часть биографий из "Черновой истории цинской династии" под названием "Цинши лешуань", куда составной частью (цз. 38) вошло и жизнеописание Линь Цзэся.⁹ Сунь Яоду, составлявший сборник, несколько изменил первоначальный текст биографии Линя, написанный Историографическим комитетом. Были добавлены некоторые отсутствовавшие детали жизнеописания, уточнена хронология, увеличены цитаты из меморандумов императору, кратко перечислены имевшие место понижения по службе, отмечены успехи Линя в деле освоения пустующих и целинных земель в Синьцзяне.¹⁰ При всем том, общий комплиментарный стиль биографии сохранен.

Близким к официальному жизнеописанию по стилю изложения и содержанию является "Биографический очерк Линь Цзэся" из собрания "Кратких биографий справедливых, ныне покойных [деятелей] правящей династии".¹¹ Впервые публикация увидела свет в 1866 г.; ее составителем является известный цинский сановник, ученый, писатель Ли Юаньду (1821–1887). Некоторое время он имел доступ к "шилу" ("записям деяний" императора), откуда, вероятно, черпал сведения для составления биографий, чему, по признанию его патрона, Цзэн Гофаня, Ли уделял больше внимания, чем своим непосредственным служебным обязанностям.¹² Названный сборник является одной из наиболее известных опубликованных работ Ли Юаньду, в нем объединено 500 жизнеописаний выдающихся деятелей цинской эпохи, живших до 1851 г. Дидактический принцип отбора биографий "честных и справедливых мужей", жизнь которых достойна подражания, не всегда, по мнению историков КНР, был выдержан: так, вместе с биографиями Линь Цзэся, Дэн Тинчжэня (цз. 25, 26) было включено в жизнеописание Ци Шаня.¹³

Данная биография относится к типу неофициальных, "частных". В ней, так же, как и в написанной Историографическим комитетом, основное внимание уделено государственной деятельности Линь Цзэсюя. Однако вместе с цитатами из служебных документов, часто повторяющих отдельные отрывки официального жизнеописания, Ли Юаньду наполнил изложение отдельными фрагментами из биографии Линя, которые оживили текст. Таковы эпизоды беседы чиновника одного из провинциальных ведомств с супругой Линя о причинах ссылки мужа; произведение Линь Цзэсюем опытного солдата, который единственный из многочисленного цинского воинского отряда смог управиться с пушкой, в чин офицера; утверждение о причинах смерти соратника Линя-Ван Дина и пр., - все они оживили описание и вошли в более поздние биографии Линь Цзэсюя.¹⁴ Любопытной и не лишенной основания представляется композиция источника. Ли Юаньду, начав жизнеописание с упоминания дискуссии по опиумному вопросу, разгоревшейся в конце 30-х гг. в Китае, докладов Хуан Цзюэцзы, Линь Цзэсюя, реакции императора на них, сразу как бы ввел читателя в этот период, который высветил всю предшествующую и последующую жизнь героя. Затем следует описание начала служебной карьеры и т.д.¹⁵ Стиль восхваления, характерный для официальной биографии, сохранен.

В 1893 г. было опубликовано "Дополнение к собранию биографий, [изданных] посмертно", куда были включены жизнеописания известных государственных деятелей XIX в., в том числе и биография Линь Цзэсюя, составленная Цзинь Аньцином.¹⁶

Данная биография созвучна по своим основным положениям упомянутым выше, однако написана она не в столь сухо-официальном стиле, как первая, в ней меньше цитат из служебных докладов трону, более подробно изложена государственная деятельность Линя и сделаны попытки дать ей оценку (в том же хвалебном тоне). В отличие от прежних биографов, Цзинь Аньцин начал жизнеописание с упоминания предков рода Линь, который, по его утверждению, ведет "аристократическую" генеалогию в Минь (провинция Фуцзянь) со времен династии Тан (618-907). Общий акцент, преобладающий в описании всей жизни и деятельности Линь Цзэсюя, остается таким же: предки отличались "кристальной честностью", маленький Цзэсюй был "в высшей степени понятлив, осмотрителен, усерден, почтителен к родителям", а впоследствии - "верным и исполнительным", отличающимся "хорошим поведением" чиновником, старающимся выполнить Указания двора и не обидеть местных жителей, поэтому "слава его была громкой и повсеместной".

Эти три источника являются самыми ранними из доступных автору жизнеописаний Линь Цзэся.¹⁷ Отметим некоторые общие черты, характерные для них. Объем биографий небольшой (впрочем, относительная краткость свойственна едва ли не всем китайским жизнеописаниям, и синологам пока неизвестны многотомные труды такого рода, какие имеют место в западной традиции). В них преобладает описание социальных потенций личности, значительно меньше внимания уделено индивидуальным особенностям характера. Содержание биографий составляет существенная с точки зрения цинского историографа информация, расположенная в строгой последовательности: происхождение, государственная служба в общих чертах, цитаты из официальных докладов; в "частных" биографиях встречаются эпизоды, оживляющие текст, своего рода курьезы, которые могут быть придуманными (как, возможно, сюжет с производством солдата в офицеры, представленный в "Биографии" Ли Яньду). В результате появляется отретушированный портрет выдающегося во всех отношениях государственного деятеля, лишенного недостатков. Его характер представляется раз и навсегда заданным и подтверждается даже некоторыми историческими примерами из жизни выдающихся представителей предшествующих поколений рода. Объяснить подобного рода феномен можно, видимо, следующим: все биографии создавались после смерти Линь Цзэся, когда уже сложился определенный стереотип представлений о нем, как о верном слуге августейшего владыки, преданном государю сановнике, — стереотип, к тому же узаконенный указом императора, где в посмертном похвальном титуле — "Вэньчжун" — были установлены личные качества и характер деятельности канонизированного лица. Авторы или составители биографий едва ли были знакомы с объектом описания, а необходимые факты представлялись обычно здравствующими представителями рода, которые, будучи воспитанными в традиции почитания старших, даже подумать не могли о сложном и динамичном мире, в котором обитал их предок. Таким образом написанные биографии становились заключительным актом выражения почтения к почившему предку,¹⁸ с одной стороны, и, одновременно, выполняли дидактическую функцию воспитания будущих поколений государственных деятелей в духе конфуцианской морали.

-
- I. Дунхуа сюйлу (Дополнение к материалам [из павильона] Дунхуа). Сяньфэн, 6. 6. [Б.м.] [Б.г.] Любопытным и вместе с тем показательным является тот факт, что о взысканиях (за исключением продолжительной синьцзянской ссылки), не отвечавших общей тенденции описания честного, добросовестного чиновника, не упоминают ни цинские историографы, ни историки гоминьдановского периода, ни ученые КНР.

2. Там же. Иероглифы, составившие посмертный титул Линь Цзэсюя, многозначны. Однако, если учесть общую направленность наиболее ранних жизнеописаний, в том числе и официального, значение компонентов можно свести к нескольким, связанным между собой по смыслу: "вэнь" – "благовоспитанный, высоко гражданственный, интеллектуально совершенный"; "чжун" – "преданный, лояльный, честный". Автор выделил два значения, дополняющие друг друга и включающие смысл прочих: "благовоспитанный, преданный".
3. Лай Синься. Линь Цзэсюй няньпу (Хроника жизни Линь Цзэсюя). Шанхай. Жэньминь чубаньшэ, 1981, с. 447.
4. Цзо Вэньжан гун цюань цзи (Полное собрание сочинений Цзо Цзунтана). (Б.м.). 1890. Цз. 60, с. 3.
5. Чжунго миншэн цидянь (Словарь достопримечательных мест Китая). Шанхай. Цышу чубаньшэ. 1981, с. 837.
6. Там же, с. 473–474.
7. Линь Цзэсюй. Элосы го цзियो (Важнейшие сведения о Российском государстве). – В кн.: Элосы цзियो (Важнейшие сведения о России). Шанхай. 1882 (Ксилограф).
8. Эта биография впоследствии была включена в собрание по истории Цинской династии. (См.: Цин ши гао (Черновая история цинской династии). Лечжуань (Раздел "Биографии"). 98, 156).
9. Линь Цзэсюй чжуань (Биография Линь Цзэсюя). – Цин ши лечжуань (Биографии знаменитых людей из истории династии Цин). Сост. Сунь Яоду. Шанхай. Чжунхуа шуцзюй. 1928. Цз. 38.
10. Увеличив текст, при этом кое-что сократив, Сунь Яоду не избежал некоторых неточностей как по содержанию (при описании периода пребывания в академии Ханьлинь вместо иероглифа, обозначающего "оставлен при академии" – "люгуань", написано "уволен" – "саньгуань"; неверно указано географическое название: вместо Наньхэ – Хэнань), так и в хронологии: неточно обозначена дата смерти матери Линя. (См.: Япьянь чжаньчжэн (Опиумная война). – Чжунго цзиньдай ши цзэляо цункань (Собрание материалов по новой истории Китая): В 6 т. Шанхай. Гогуан шэ. 1954, т. VI, с. 311–312).
11. Ли Юаньду. Гочао сяньчжэн шилуэ. Линь Вэньчжун гун шилуэ (Краткие биографии справедливых ныне покойных /деятелей/ правящей династии. Биографический очерк Линь Цзэсюя). В 60 цз. (Б.м.). 1866. Цз. 25. с. 1–7.
12. A.W.Hummel. Eminent Chinese of the Ching Period (1644–1912): 2 Vol. Washington: Government Printing Office. – 1943, 1944. – P. 498.
13. Опиумная война. ук.соч., т. VI, с. 528.

14. К сожалению, источники, из которых черпал автор сведения, не указаны. Можно лишь предполагать, что наряду с "шилу" Ли Юань-ду была известна биография, составленная сыном Линь Цзэсюя, Линь Цзуньи (1824-1877) (См.: Линь Цзуньи. Вэньчжун гун няньпу цао-гао (Черновой набросок хроники жизни госп. Линь Цзэсюя) (Б.м.) (Б.г.). Копия данной биографии, "краткой по содержанию", хранится в библиотеке исторического ф-та университета Сямэнь, КНР. Ее частично использовал Лай Синься при написании фундаментальной "Хроники жизни Линь Цзэсюя" (Указ.соч., с. 500).
15. Следует отметить, что в 1870 г. в русской прессе была опубликована рецензия с краткими выдержками из биографии Линь Цзэсюя, составленной Ли Юаньду. К сожалению, фамилия автора статьи не указана, имеется лишь подпись - "Пекин, 27 января 1870 г." Между тем, эта статья является одной из первых и немногочисленных публикаций, посвященных непосредственно Линь Цзэсюю. (См.: Линь Цзэсюй, виновник первой войны Англии с Китаем. - ИИРГО. 1870. Т. VI, с. 143-145).
16. Цзинь Аньцин. Линь Вэньчжун гун чжуань (Биография Линь Цзэсюя) Сюй бэйчжуань цзи (Дополнение к собранию биографий, [изданных] посмертно) Сост. Мяо Цюаньсун: 88 цз. (Б.м.). 1893. - Цз. 24.
17. Биографии были включены в шеститомный сборник "Опиумная война", который был выпущен Китайской исторической Ассоциацией в 1954 г. (См.: Опиумная война, ук.соч., т. VI, с. 311-335).
18. Что позволило современному американскому синологу Р.Говарду метко назвать их "надгробными биографиями" (funerary biography). (См.: R.C.Howard. Modern Chinese Biographical Writing. - JAS. Vol. 21. - №4. - P. 470).

К.Д.Джусаев

КИТАЙСКИЕ ИСТОЧНИКИ ПО ИСТОРИИ СИ ЛЯО

Многие исследователи истории государства Си Ляо (1124-1212) рассмотрели практически все основные китайские источники по кара-китаям.¹ Однако, отсутствие обобщающего исследования, где имелись бы все сведения по Си Ляо в синтезированной форме, приводят к необходимости нового рассмотрения данной проблемы. Изложение истории кара-китаев, от предпосылок ее возникновения и до ее гибели, наиболее удачно отражено в работе К.Виттфогеля и Фэн Цзяшэна.² Там же наиболее полно представлены китайские источники, упоминающие осно-

вателя Си Ляо Елюй Даши и само Си Ляо, часто фигурирующее под названием "государство Даши". В данную статью, к сожалению, не входит анализ переводов источников и их интерпретаций, выполненных указанными авторами. Все эти работы в целом, дающие представление о Си Ляо, требуют отдельных поправок и уточнений, анализа пропущенных, либо не отмеченных вниманием авторов сведений.

Отправной точкой при исследовании Си Ляо служит 30 глава "Ляо ши" (ЛШ).³ Это основной материал по истории кара-китаев, все другие источники только могут быть дополнением к нему. Материалы по Си Ляо изложены как приложение к основным записям деяний последнего императора Ляо Тяньцзо. Интересна форма изложения - в стиле сочинений, типа "цзи ши бэнь мо", возникших при династии Сун и отходивших от шаблона династийных историй. В таких сочинениях излагались те или иные события, от начала и до конца. Этот тип сочинений был вызван потребностями самой науки, так как схема династийных историй затрудняла как историческое исследование, так и историческую критику.⁴ Видимо, этими соображениями руководствовался Токто со своими историографическим комитетом при составлении "Си ляо бэнь мо" (СЛБМ) в 30 гл. ЛШ., СЛБМ, в обобщенном виде, излагает полную политическую историю Си Ляо, включая годы царствования правителей государства, важные военные события. Ничего не известно о первоисточниках, послуживших материалом для СЛБМ. В период составления ЛШ, ваньский историографический комитет, в основном, опирался "Хуан чао шилу" (1103 г.) Елюй Яня и "Ляо ши" (1207) Чэнь Дадина.⁵ Совершенно очевидно, что труд Елюй Яня не мог содержать сведений о кара-китаях. Проблематично наличие таковых сведений и у Чэнь Дадина, так как его труд был составлен на основании предшествующих изданий ЛШ 1148 и 1189 гг., где также вряд ли они имелись. Третьим пособием для составления ЛШ для Токто послужил труд Е Лунли "Цидань го чжи" (ЦДГЧ).⁶ Однако, в нем также отсутствуют известия о Си Ляо. В связи с этим, можно предположить, что в третьем варианте ЛШ, 1344 г. издания, сведения о Си Ляо почерпнуты либо из труда Чэнь Дадина и синхронных его времени источников, либо из материалов палаты государственной истории Си Ляо (о существовании которой можно предполагать по аналогии с таковой в Ляо), захваченных монголами при взятии Баласагуна - столицы кара-китайского государства. Эту мысль подкрепляет, прежде всего, тот факт, что сведения в СЛБМ не найдены ни в одном другом источнике. Например, названия семи округов и восемнадцати племен, с которыми Даши заключил союз, топонимика маршрута похода войск киданей на запад, названия среднеазиатских городов, вступивших в сражение с киданями,

повторное восшествие на престол Даши, образование Си Ляо, и, наконец, ее гибель – все это компетенция исключительно одного источника – СЛЕМ. При анализе СЛЕМ, даже абстрагируясь от высказывания Рашид ад-Дина о неординарности личности Даши, можно очень легко попасть под обаяние, выписанного на страницах СЛЕМ, романтического образа Даши. Единственный компрометирующий факт в биографии Даши, когда он был пленен чжурчженями и стал проводником цзиньской армии в лагерь к Тяньцзо (ЦДГЧ, гл. I9), видимо, подвергся купуре Токто, иначе как объяснить присутствие детального описания этого события в "Цзинь ши" (ЦШ) гл. 2, 72, 74 и I2I, составленного под руководством того же Токто? В том, что Токто неслучайно пропустил эти сведения, у нас нет сомнений. Однако чем руководствовался Токто? Скорее, он хотел сохранить нетронутым основу каракитайских записей, тем самым сохранив стремление сяньских редакторов, а возможно, и самого Даши сакрализировать образ первого императора Си Ляо, а равно, узаконить право государства Си Ляо на существование. По-видимому, в редакции СЛЕМ отразились настроения юаньского двора, симпатизирующего идеям "антилегитимизма", не отрицавшего законности династии Ляо и Цзинь, их права на официальные летописи.

Если от СЛЕМ, как основного источника по истории кара-китаев, перейти к другим пособиям, то сразу же заметно качественная разница информации, содержащейся в известиях о Си Ляо. В других источниках упоминание о Даши и о государстве фрагментарны, причем для большинства источников предъюаньского периода не существует образа сяньского государства. Все упоминания о нем связаны только с именем Даши, и только в связи с военными действиями последнего с чжурчженями. Когда же известия о создании киданями государства Си Ляо в западном крае все же достигло официальных кругов Цзинь, Сун, Си Ся и уйгурских княжеств, то реакцией придворных историков было только лишь констатация факта жизнестойкости потомков Даши, выраженная словами: "Даши уже умер, но потомки его сообщников все еще живут на земле, где они остановились" (ЦДГЧ, гл. I9). Замечания ученых о том, что династии Цзинь и Сун пытались ввязать Си Ляо в их дипломатическое противоборство требует тщательного анализа, основанного на изучении сведений из Цзинь ши и Сун ши.

ЦШ, как и ЦШ, был окончательно скомпилирован комитетом Токто в I344 г. Анализ сведений из ЦШ о деятельности Даши показывает, что государство чжурчженей, вплоть до гибели дин. Си Ляо оставалось врагом киданей. После гибели Ляо, Цзинь, обеспокоенное военными успехами Даши, под руководством которого объединились многие родственные киданям племена в борьбе против Цзинь, ужесточило

контроль пограничных районов государства. Она выставила усиленные гарнизоны, все чаще посылала шпионские дозоры к форпостам армии Даши с целью сбора сведений о росте сил его войск (гл. 121, 120, 133, 74). Деятельность Даши после гибели Ляо изложена в гл. 2, 3, 4, 74. Что касается сведений непосредственно о Си Ляо, то они незначительными фрагментами представлены в гл. 88, 94 и 132.

К изданию "Сун ши"⁷ была подготовлена тем же комитетом Токто. В ней отсутствуют какие-либо сведения, касающиеся истории Си Ляо. Обстоятельство это обусловлено, видимо, тем, что дин. Юж.Сун не имела прямых связей с Си Ляо, так как была отрезана от кара-китаев государствами Цзинь и Си Ся. Возможность установления контактов, не тревожащих спокойствия цзиньского двора, а отчасти и двора Си Ся исключалась. Внимание китайской дипломатии в то время акцентировалось на противостоянии более реальному противнику - чжурчженьской Цзинь, - военная угроза которой делала невозможным осуществление сунско-силяоского союза. Информация о Си Ляо, содержащаяся в СШ, ограничивается фрагментами двух глав, где сведения о кара-китаях - лишь незамысловатая обработка слухов и легенд, достоверность которых минимальна. Это гл. 35 - третье описание деяний императора Ли Цзуна, и гл. 486 - летопись государства Си Ся.

Помимо династийных историй Ляо, Цзинь и Сун, важными пособиями для изучения Си Ляо являются доклады, заметки, дневники, которые, как правило, усилиями частных лиц объединялись в хроники. Многие из хроник написаны раньше указанных дин. историй, более документированы, и, в целом, лишены идеологической заданности. Данная группа источников способна внести новые коррективы в рассматриваемую тему, так как в них упоминаются многие новые факты по истории киданей после гибели дин. Ляо, не вошедшие в СЛЕБ, ЦШ и СШ. Эти источники написаны сунскими и юаньскими авторами. В работах сунских авторов сведения о Си Ляо незначительны, описывается лишь деятельность Даши до создания им государства. Юаньские же авторы говорят только о Си Ляо.

"Сунмо цзйвэнь"⁸ ("записки о слышанном в Сунмо") - СМЦВ, написаны Хун Хао. В 1129 году Хун Хао был направлен послом ко двору Цзинь. Миссия растянулась для него на 15 лет. После возвращения, Хун Хао не поладил с видным сановником Цинь Гуем, за что был понижен в должности и сослан в Инчжоу. Нечодясь в изгнании, он, вспоминая пережитые годы плена в Цзинь, и на основе виденного и слышанного им, создал СМЦВ. Вскоре после смерти Хун Хао, его старший сын в 1156 году издал эти воспоминания, а в 1173 году другой его сын переиздал книгу, дополнив ее 11 новыми сообщениями. СМЦВ - первый

из китайских источников сообщает историю бегства Даши из чжурчженьского плена. Именно этот сюжет бегства Даши из лагеря Нянхана был переписан Е Лунли при составлении ЦДГЧ (глава 19). Сообщение о том, что Даши отправился на север и глубоко проник в пески перекликается с сообщением об этом же Чжао Цзыди. Возможно, авторы основывались на каком-то одном первоначальном материале, либо слухе, тем не менее между этими сообщениями имеются различия. В СМЦВ также имеются сведения о военных действиях Елюй Юйду в Кэтуни и его дальнейшей измене Цзинь.

"Саньчао бэймэн хуйбянь"⁹ ("Сборник материалов о союзе с Севером на протяжении трех царствований") – СЧБМХБ, составлено Сюй Мэнсином в 1194 году. Эта летопись содержит очень много сведений о киданях после гибели Ляо. Так, например, сообщение о пребывании Даши на севере, в песках (так же, как в СМЦВ), основано на труде Чжао Цзыди "Янь юнь лу" (СЧБМХБ, гл. 98). Чжао Цзыди, сунский чиновник, также находился в цзиньском плену, освобожденный из которого в 1127 г. То совпадение, что Хун Хао и Чжао Цзыди, оба после цзиньского плена, независимо друг от друга, в своих воспоминаниях приводят один и тот же сюжет делает возможным уточнение первоначального маршрута Даши – как направление на север. Это очень важно, так как в ЛШ (гл. 29) указывается западное направление, тогда как 30 гл. говорит о северном направлении. Жестокое поражение Даши от цзиньских войск описано в 178 гл. Эти факты основаны на записях Нянхана, видного чжурчженьского полководца, "Юй чжун шан шу". 12-я глава, основанная на "Ван ляо лу", описывает событие возвращения Даши к Тяньцзо. Главы 7–12 посвящены началу политической деятельности Даши. Гл. 58 и 148 описывают деятельность Даши на западе. В этих главах есть также сообщение о планах Сун установить контакт с Даши.

"Цзянь-янь илай синянь яолу"¹⁰ ("Погодные записи о важнейших событиях, начиная с периода Цзянь-янь") – ЦЯИСЯ создал Ли Синьчунань. Он является одним из самых крупных историографов 12–13 веков. Составление ЦЯИСЯ было завершено в первой половине 13 века. Эта летопись содержит некоторые сведения о Си Ляо. Глава 43 рассказывает о нападении Елюй Юйду на Даши. Глава 47 описывает первоначальный поход Даши на север и о погоне за ним Елюй Юйду, который вскоре прекратил преследование из-за истощения запасов фуража. В гл. 78 приведено секретное донесение о возвышении Даши. Гл. 114 и 181 повествуют об отношениях Даши с племенем дадань, которое прекратило поставку лошадей в Цзинь. По этому поводу Цзинь потребовало от него объяснений.

"Цидань го чжи"¹¹ ("История государства киданей") написано

Е Лунли. Работа была завершена, повидимому, к концу I2 в. Сведения о Даши в ЦДГЧ построены на основе записей Хун Хао (СМЦВ). Хотя в ЦДГЧ нет сведений о Си Ляо, это уже второе после СЛЕМ сочинение, где наиболее полно представлена политическая деятельность Даши. Достаточно проанализировать диалог Даши с сунским полководцем Ма Ко (гл. II), увещевания Даши в диалоге с Тяньцзо (гл. I2), чтобы по достоинству оценить его политический дар. Говоря об источниках, на основе которых Е Лунли описывал деятельность Даши, необходимо отметить, что нам известно лишь одно заимствование, произведенное им – из СМЦВ. О происхождении остальных сведений, касающихся Даши, нам ничего не известно.

"Да Цзинь го чжи"^{I2} ("История государства Великая Цзинь") – ЦДГЧ, была составлена Юйвэнь Маочжао. Это неофициальное сочинение во многом дополняет ЦШ. Сведения о Даши содержатся в 7, 4, I4 главах. В седьмой главе описывается бегство Даши на север, в пески, и преследование его Елюем Юйду, который, дойдя до города Кэтуни, прекратил это преследование. В I4 главе описывается, как некий Полундунь вел переговоры с сыном Даши Улю (Иле). Данное сообщение примечательно тем, что оно не могло произойти из-за малолетства Иле. Известно, что возраст Иле послужил препятствием для восшествия на престол, уже после смерти Даши (II43 г.). Этот факт требует тщательного анализа.

"Чжун син сяо цзи"^{I3} ("Краткая хроника возрождения династии") – ЧССЦ, составлено Сюн Кэ. Работа была завершена во второй половине I2 века. Утраченный первоначальный текст впоследствии был восстановлен цинскими историографами, поместившими его в "Юн-лэдадянь". В I0 главе, так же, как в ЦДГЧ, имеется сведение о том, как Няньхань приказал Елюй Юйду взять город Кэтунь и атаковать Даши. Данное описание отличается от приведенного в ЦДГЧ в незначительных деталях.

"Чжан Вэй Гун цзоу и"^{I4} ("Докладная записка господина Чжан Вэй") – ЧЦИ, составлено Чжан Вэем. Не имея сведений об авторе данной записки, осмелимся предположить, что это был южносунский крупный чиновник Чжан Цзюнь (I097-II64). В качестве командующего войсками Сун, он принимал участие в кампании II26-II27 гг. при защите сунских границ от Цзинь, имел ученую степень цзиньши, а также являлся тайчаном – распорядителем обрядов в храме предков императора. Все это дает нам основание для предположения, что он имел влияние на императора, и мог лично составлять для него докладные записки. Проясняя некоторые малоизученные аспекты истории Си Ляо, этот документ представляет несомненный интерес. В частности, из

данной записки можно почерпнуть сведения о местоположении Кэтуни, времени основания Даши государства, а также точные границы, в которых оно первоначально находилось. Одновременно, данный документ является единственным подтверждением "слухов" о факте отправки Даши посланника в Ю.Сун для установления связей с этим государством. По нашему мнению, данный документ заслуживает тщательного изучения.

Литература по обсуждаемому вопросу не исчерпывается перечисленными источниками. Рамки данной статьи позволили нам рассмотреть лишь некоторые из наиболее интересных работ сунских историографов. Более полное осмысление истории Си Ляо требует привлечения работ юаньских историографов, о которых нами упомянуто вскользь.

-
1. Цянь Дасин, Дин Цянь, Лян Ваньдун, Ханеда Торугу, Е.Бретшнейдер и др.
 2. K.A.Wittfogel. and Feng Chia Sheng. History of Chinese Society Liao (907-1125). Philadelphia, 1949.
 3. Ляо ши (История Ляо). Сост. Тото и др. - Сыбу бэйяо. Шанхай, 1936.
 4. К.К.Флуг. История китайской печатной книги сунской эпохи (X-XIII вв.). Л., 1959, с. 32.
 5. В.С.Таскин. Китайские источники по истории династии Ляо. - Страны Дальнего Востока (история и экономика). М., 1971.
 6. Е.Лунли. История государства киданей (Цидань гочжи). Перевод с китайского, комментарий и приложения В.С.Таскина. М., 1979.
 7. Сун ши (История Сун). Сост. Тото и др. - Сыбу бэйяо. Шанхай, 1936.
 8. Сунмо цзивэнь (Записки о слышанном в Сунмо). Сост. Хун Хао. - Госюэ вэньку. /Б.м./, 1933.
 9. Сань чао бэймэн хуйбянь (Сборник материалов о союзе с Севером на протяжении трех царствований). Сост. Сюй Мэнсинь. /Б.м./, 1878.
 10. Цзяньянь илай синянь яолу (Погодные записи о важнейших событиях начиная с периода Цзяньянь). Сост. Ли Синьчуань. - Цуншу цзичэн, № 3861-3878. Шанхай, 1936.
 11. Цидань гочжи (История государства киданей). Сост. Е.Лунли. - Госюэ вэньку, 2-ое изд. Бэйпин, 1938.
 12. Да Цзинь гочжи (История государства Великая Цзинь). Сост. Юйвэнь Маочжао. /Б.м./, 1798.
 13. Чжунсин сяоцзи (Краткая хроника возрождения династии). Сост. Сон Кэ - Цуншу цзичэн. Шанхай, 1936.
 14. Чжан Вэй Гун цзоу и (Докладная записка господина Чжан Вэя). Сост. Чжан Цзюнь (?). - Юн-лэ дадянь, гл. 10876. Пекин, 1960.

КУКУНОРСКИЕ ЮНШАИБУ

Русские путешественники XIX – начала XX веков приводят в своих трудах интересные записи легенд, преданий и исторических повествований тангутско-тибетских племен Кукунора, в том числе аригов и юншаibu. Сюжеты отдельных легенд, известных из записей путешественников, приводятся в кукунорских хрониках, в том числе и в "Дэбтэр-чжамцо (XIX в.). Не только генеалогические легенды, но и историко-этнографические сведения племен раскрывают тайны прошлого Кукунора, население которого было всегда смешанным и состояло из тангутов, китайцев и монголов.

Среди народностей и племен средневекового Кукунора особенно были известны ариги и юнша (юйшу) /юншаibu – великий монгольский род/. Племена юнша и ариги путешественники относили к тангутам, хотя они по-своему происхождению были монголами. О древней истории юншаibu известно мало, как и об аригах. Здесь можно привести предположение академика В.П.Васильева, что "слово Аликэунь не ближе ли к монгольскому аригун-чистый ... Термин аликэун обозначал христиан-несториан.¹ "Тюрки-онгуты, среди которых было распространено христианство несторианского толка, поддерживали широкие торговые связи с западными районами Средней Азии и в юаньскую эпоху играли еще значительную роль".² По-видимому, онгуты в Амдо стали позднее называться по имени вождя Арик.

Во все времена в среду тангутов проникали монголы, как среди монголов Ордоса, Алашани и Кукунора всегда находились омонголившиеся тангуты.

Историко-культурное влияние монголов на тангутов значительно усиливается, особенно когда в Кукунор перекочевал ряд племен и родов тумэт-монголов из Ордоса, после поражения их восстания 1508 года против монгольского Бату-Мункэ Даян-хана (умер в 1543).

Эта была смутная эпоха междоусобных войн, характерная длительной борьбой "двух слоев одного и того же феодального класса: борьба тайджи с сайдами", по определению Б.Я.Владимирцова. Во главе восстания против Даян-хана стоял Ибири-тайши, который увел в Кукунор своих подданных, примкнувшие к ним части племен ариг, монгольджин и юншаibu.

Монголы, вынужденные оставить свои кочевья в Ордосе, вторглись в Кукунор, где подчинили тангутов. За постоянные грабежи и набеги монголов называли тангуты (фань) "морскими разбойниками"

(хай-коу). Частые столкновения изматывали монголов, к тому же не всегда набеги были удачными. Монголы вторгались в окрестности г. Синина. По данным В. Успенского китайцы стянули войска, монголы Ибири-тайши в 1514 году вынуждены были переправиться через Хуанхэ и из Хэ-чжоу пройти в Сы-чуань, откуда через Сун-пан и Мао-Чжоу пробрались в Тибет.⁴ Против монголов выступили тибетцы, есть сведения, что князь Чжонэ "принял участие в усмирении "бунта" кочевников-сокпо".⁵ На восточных пределах Тибета, по-видимому, "осела", не пожелав вернуться в Кукунор, часть монгольского племени аригов (Ар-тусы). Возможно, к этому времени их соседями были и юншаibu. Ариги делились на девять родов (по числу сыновей вождя).

После того, когда Ибири-тайшу "нашли и убили",⁶ его подданные остались в пределах Кукунора. Другого предводителя восставших Мандулай-Аглаху настигли в Начин-Цайдаме и там убили. После этого та местность стала называться Аглаху-Цайдам.⁷

Поданные Ибири-Тайши и Мандулай-Аглаху, избежавшие участи своих вождей, продолжали кочевать в Цайдаме (по-тибет. Дам, т.е. солончак, болота). Роды юншаibu были в составе подданных Алтан-хана (1507-1583) владетеля тумэтов, когда на северном берегу Хуанхэ, вблизи кочевий аригов, состоялась первая встреча монгольских нойонов с иерархом секты гелугпа далай-лама Содном-чжамцо (1543-1588). Во главе первой встречи стоял юншаibuский Баргу-тайджи. К ним караван третьей далай-ламы Содном-Чжамцо пришел в сопровождении вождя аригов пон Сангэ-чжаба, владетеля округа Амне-Мачин. Вожди аригов и юншаibu, как Цзогэ Асэн-лама и Ариг-лама, представляли на этой встрече местных ламаистов, сторонников гелугпы. Племя цзогэ-лин с кланом асэн было соседом аригов и юншаibu, монахи которых придерживались учения "желтошапочной" секты гелугпа в отличие от "красношапочников" - лам племен голыков.

В 30-ых годах XVII в. халхаский Цокту-Тайджи (1581-1637) - сторонник "красношапочников" (секты кармапа) - подчинил своей власти Кукунор, направил один тумэн войск во главе со своим сыном Арсаланом в Тибет. В своем пути на юг Арсалан-тайджи повернул на Дам и покорил аймак владетеля - пона юншаibu.⁸ Воины юншаibu, по-видимому, приняли участие в походе Арсалан-Тайджи по Тибету. Воины юншаibu, как местные жители, служили проводниками отрядов халхаского тайджи. К тому времени в среде аригов и юншаibu были популярны обычаи и традиции тангутов и они знали язык своих соседей. Не случайно воины Арсалан-тайджи после смерти своего предводителя не вернулись в Кукунор, а остались в Восточном Тибете.

Соседями аригов и юншаibu в излучине Хуанхэ были черные миня-

ги, которые делились на группы: бал-шул, раг-шул, чжуг-шул... и дуд-шул (дуд в переводе с тибетского – черт). По-видимому, слово "дуд" имело и значение "мангут". Действительно "мангут" как этническое название упоминается в рассказе монаха-паломника бурята о его хождении в Тибет. Паломник рассказал Г.Н.Потанину как он дошел до монастыря Рачжа, лежащего на Хатун-Гол (Хуанхэ). По его же словам "к северу от Рачжа живет мангуты племени арангон, к югу тангуты племени голык: и те и другие живут в баньках, т.е. черных палатках".⁹ Паломник скорее всего отнес тангутский клан "дуд" к "мангутам", тем более слово "дуд" и "мангут" по своим фольклорно-эпическим значениям как-то сближаются. "Мангут" – название как монгольского, так и тюркского племени. По словам того же паломника-бурята "место, на котором стоит Рачжа, принадлежало прежде монгольскому засаку Гомбу-дорджи; тут и теперь есть кочующие монголы, которые кочуют смешанно с арангонами, так же как и эти в баньках. Племя арангон также слывет разбойниками, как и голыки". Монголы называли арангонами тангутов правобережья Хуанхэ.

В этих районах был популярен героический эпос народов Центральной Азии "Лин-Гэсэр". Сказители ариги и юншаibu пели сказание о Гэсэре и его тридцати трех богатырях. Особенно популярны были топонимические предания о Гэсэре. Отангутившиеся юнша знали, безусловно, тибетские версии эпоса Лин-Гэсэр и они же рассказывали на языке тангутов монгольские сказки. Юншаibu, как и их предки, в горах Тибета вели кочевой образ жизни. Их богатства состояли из стад яков, хайнников, баранов и табунов лошадей. Угон табунов было делом удалства воинов. Грабежи и набеги были обычным делом. На набеги воины-юншаibu отвечали тем же, но и были мирные будни, столь нужные кочевникам. В мирные дни завязывались торговые отношения, юншечники добывали соль и везли их на продажу. Юнша, как ариги, стали все более чаще разговаривать на языке тангутов. Ю.Н.Рерих упоминал "о племени ариг в Южном Амдо, которое представляет собой отангутившихся монголов, так, до настоящего времени оно сохранило счет по-монгольски, хотя перешли на амдоский язык".

"Союз" двух соседних племен нарушился только во второй половине XIX века. По словам Г.Н.Потанина, вытесненные из Кукунора за грабежи, "юнша удалились под Кам-Дерге; ариги тоже куда-то откочевали".¹⁰ Ариги во главе Арык-цян-ху (1500 палаток или семей) перекочевали в верховье Датун-гола с берегов Кукунора.¹¹

В начале XX века, как ариги, так и юнша, ничем не отличались от тангутов (миняг, сина и других). Они скрывали свое монгольское происхождение, лишь их древние названия сохраняли тайны "седой древности".

Итак, в тибетских хрониках, как "Дэбтэр-чжамцо", приводятся интересные сведения по истории и этнографии древних племен Куку-нора, в том числе об аригах и юнша. Последние в отдельные периоды средневекового Кукунора играли важную роль. Все еще не раскрыта этнокультурная значимость деятельности ариг и юнша в среде тангутско-тибетских племен Амдо. Из их среды вышли деятели культуры, знатоки средневековых научных дисциплин и строители монастырей. Юнша и ариги оставили след в истории Амдо, и они сохранили самобытность своих традиций и обычаев.

1. См.: В.Васильев. География Тибета. СПб., 1880, с. 50.
2. Ю.Н.Рерих. Монголо-тибетские отношения в XVI и начале XVII в. Монгольский сборник. М., 1959, с. 192.
3. Б.Я.Владимирцов. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934, с. 148.
4. В.Успенский. Страна Кукэ-нор или Цинхой. СПб., 1880, с. 102.
5. Р.Н.Дугаров. Краткие сведения о племени тебо. - ПП и ПИЧНВ, XXI/I. М., 1987, с. 86.
6. См. В.Успенский, ук.соч., с. 102.
7. Монгольские источники о Даян-хане. Введение, вступительная статья, комментарий Г.С.Гороховой. М., 1986, с. 78.
8. См.: Р.Н.Дугаров. "Дэбтэр-чжамцо" - источник по истории монголов Куку-нора. Новосибирск, 1983.
9. Г.Н.Потанин. Путь из Урги в Хласу через кочевья голыков. - Известия Восточно-Сибирского отдела императорского Русского Географического общества. Том 24, вып. I. Иркутск, 1893, с. 39.
10. Г.Н.Потанин. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. М., 1950, с. 445.
11. См.: П.К.Козлов. Монголия и Кам. Т. I. Ч.П. СПб., 1906, с.263-264.

М.Е.Ермаков

ОБ АВТОРЕ "МИН СЯН ЦЗИ"
("Вести из потустороннего мира")

В период Шести династий (229-589 гг.) из общего потока китайской исторической, философской и географической литературы выделялась повествовательная проза малых форм "сяшо", объединенная в ряд сборников. В основе этих сборников - короткий (нередко в две-три фразы) рассказ о таинственном и необычайном, занимательном и

комическом, почерпнутый или из исторических источников, или из фольклорных источников, восходящих к легенде, сказу, преданию, анекдоту.¹ Короткий рассказ III–VI вв. запечатлевает интересное событие как бы само по себе, не принося в него назидательного смысла или дидактического оттенка, что и служит основанием к его определению как сюжетная проза.

Становление "сяшо" приходится на период все возрастающего влияния буддизма в китайской духовной жизни. Буддийские темы и образы, персонажи и реалии активно проникают в литературу "сяшо", отчетливо прослеживаются в таких классических ее образцах, как "Ши шо синь юй" (Новое изложение рассказанного в миру) Лю Ицина (403–444), "Соу шэн хоу цзи" (Продолженные записки о поисках духов) Тао Юаньмина (365–420) и др. На рубеже IV–V вв. появляются сборники полностью буддийского содержания, призванные возбудить религиозное чувство в тех, кто "не читит Будду", укрепить в вере его почитателей. Буддийские сборники могут быть отнесены к типу рассказа, который в традиционной китайской филологии именуется "чжигуай сяшо" или "рассказы о чудесах", но с одним существенным отличием: в них отчетливо прослеживается дидактическое содержание, нравоучительный смысл.

Буддийские "сяшо" были по существу вновь открыты благодаря публикациям, предпринятым Лу Синем, а затем японскими учеными Цукамото Дзэнрю и Макита Тайрё. В труде Лу Синя "Извлечения из старинной прозы" приведена полная подборка сохранившихся отрывков из трех сборников буддийских "сяшо": "Сюань янь цзи" ("Записи о подлинно происшедшем") Лю Ицина (403–444), "Мин сян цзи" ("Вести из потустороннего мира") Ван Яня (ок. 450–?) и "Цзин и цзи" ("Знаменитые удивительные происшествия") Хоу Бо (вторая половина VI в.).² Японскими учеными была опубликована серия китайских сборников о Гуань-ши-инь (Авалокитешваре), списки которых хранились в японском монастыре: "Гуань-ши-инь иньянь цзи" ("Записи свидетельств об Авалокитешваре") Фу Ляна (374–420), "Сюй Гуань-ши-инь иньянь цзи" ("Продолженные записи свидетельств об Авалокитешваре") Чжан Яня (вторая половина V в.) и "Си Гуань-ши-инь иньянь цзи" (Сведенные воедино свидетельства об Авалокитешваре) Лу Гао (459–532).³

Наибольший интерес в этом литературном ряду представляет сборник Ван Яня "Мин сян цзи". В подборке Лу Синя приведен сто тридцать один сюжет и авторское предисловие – едва ли не большая часть коллекции буддийских "сяшо". Сюжеты этой подборки почерпнуты, в основном, из буддийского свода "Фа юань чжу линь" ("Роца драгоценностей парка Закона").

Автор "Мин сян цзи" заимствует свои сюжеты или у литературных предшественников-составителей сборников буддийских "сяошо" (Лю Ицин, Фу Лян), или из буддийского (общинного, местного или семейного) предания, или полагается на собственные впечатления, рассказы очевидцев или участников событий. Таким образом "Мин сян цзи" тесно связаны с китайской фольклорной традицией. По мере освоения материалов "Мин сян цзи" становится все более очевидным, что буддийские "сяошо" могут послужить уникальным источником, позволяющим осветить все еще темную проблему раннего китайского буддизма популярных или низовых форм.⁴

Обширный класс сюжетов "Мин сян цзи", давший название сочинению в целом, посвящается описанию визитов в загробный мир, посещений царства мертвых. Эти сюжеты заставляют нас вспомнить о жанре "загробных видений", широко бытовавшем в мировой литературе, в частности, в средневековой литературе христианства.

"Мин сян цзи" вызывает не к разуму мирян, но к их религиозному чувству. Все абстрактное и далекое от простого понимания сводится здесь к конкретному и доступному чувственному восприятию. Отсюда такое обилие сюжетов (см. также далее перевод предисловия), посвященных разного рода вотивным предметам: статуям, иконам и т.д. В контексте "Мин сян цзи" сюда же относятся и сутры, наделяемые определенными магическими свойствами.

Едва ли не каждый четвертый сюжет сборника посвящается Гуань-ши-инь. Эти сюжеты отличаются предельной простотой, крайней незамысловатостью. Обычная схема сводится к тому, что в определенной критической ситуации (пожар, плен, буря, болезнь, происки злых духов) страждущий возносит молитвы Гуань-ши-инь, и бодхисаттва дарует ему избавление.⁵

Наконец, последний большой класс сюжетов посвящен буддийским подвижникам и подвижницам. Таких сюжетов насчитывается в сборнике порядка тридцати, и все они отмечены несомненными житийными свойствами.⁶

Имея некоторое представление о содержании "Мин сян цзи", мы все еще остаемся в неведении относительно их автора. Попытаемся восполнить этот пробел и установить, кто был создателем буддийского рассказа, от кого исходила популярная литература раннего китайского буддизма.

В библиографическом разделе династийной истории "Суй шу" сообщается о сочинении Ван Яня "Мин сян цзи" в десять цзюаней (свитков).⁷ Там же приводится упоминание о ныне утерянном сочинении "Сун Чунь цю" ("Весны и осени династии Сун") с краткой справкой: "... составлено управителем округа Усин (уезд с тем же названием

в соврем. пров. Чжэцзян)* при династии Лян (502-556) Ван Янем".⁸ Таким образом выясняется, что автор "Мин ся цзи" принадлежал к чиновникам, если не высшего, то определенно высокого ранга и своей образованностью этому рангу вполне соответствовал. Указание на то, что Ван Янь пробовал свои силы в составлении исторического труда в стиле традиционного летописания, служит тому лучшим подтверждением. Впрочем, к той же страте чиновников и литераторов принадлежали и другие авторы буддийских "сяшо". Фу Лян, Чжан Ян и Лу Гао происходили из семей влиятельных чиновников, сами занимали придворные должности при династиях Восточная Цзинь (317-420), Сун (420-479), Ци (479-501) и Лян, были известными литераторами.⁹ Хоу Бо, составивший свой сборник буддийских коротких рассказов по приказу императора династии Суй (581-618) Вэнь-ди (581-604), служил в должности придворного историографа.¹⁰ Лю Ицин - племянник основателя династии Сун императора У-ди (420-423), линьчуаньский принц Кан выпадает из этого ряда по признаку социальной принадлежности, но его достоинства как ученого и литератора, быть может, наиболее очевидны.

Итак, создатели буддийского короткого рассказа, конечно же, не могут быть причислены к представителям китайских социальных низов или к безымянным творцам устного народного предания. К социальным низам не могут быть причислены и многие персонажи буддийских "сяшо". В частности, в сборнике Ван Яня приводятся эпизоды из жизни крестьянина, купца, воина, но основным персонажем выступает чиновник низшего, среднего, а иногда и высокого ранга. Между тем, ранний китайский буддизм, каким он предстает у создателей буддийских "сяшо", разительно отличается от того, что излагают их современники буддийские историографы.¹¹ В сборниках "сяшо" мы не находим той строгости исторического видения и внимания к историческим деталям, ни той приверженности буддийской учености, книжности и догматике, которая пронизывает сочинения ученых монахов-историографов. Напротив, здесь царит стихия сверхъестественного и необычайного, преобладают темы (моления Гуань-ши-инь, магическая сила вотихь их предметов, хождения в загробный мир, сошествие в мир божеств), производные от примитивного религиозного сознания.

Было бы соблазнительным объяснить столь явные различия единственно особенностями литературы "сяшо", ориентированной на нео-

* Здесь и далее в текстах переводов в круглых скобках даются краткие пояснения переводчика и европейские соответствия китайским датам.

бычайное событие и удивительное происшествие. И все же, такое объяснение удовлетворяет нас лишь отчасти, поскольку короткий сюжетный рассказ не плод художественного вымысла, а составитель сборника, и его современник-читатель безусловно верят в подлинность изложенного. Не в литературном контексте "сяшо", а судя по всему, в исторической реальности составитель сборника и его основной персонаж чиновник оказываются в своем буддийском мироощущении ближе к непросвещенному, неграмотному мирянину, нежели к ученому монаху-книжнику. Такое объяснение не покажется нам неожиданным если помнить, что буддийская образованность в общем случае приобреталась неустанными занятиями под руководством ученого наставника в продолжение десяти и более лет послушничества и предполагала углубленное изучение буддийской догматики, литературы, монашеского устава и т.д. Отсюда и происходит различие в буддийском мироощущении ученого монаха, представителями монашеской духовной элиты и мирянина, пусть даже в высшей степени образованного в традиционном китайском понимании, но не прошедшего этой школы.

В связи с этим представляется необходимым сделать одно существенное уточнение. Понятие "популярный" в применении к буддизму короткого сюжетного рассказа не совпадает с понятием "народный" и, тем более, "простонародный" буддизм. Основная линия разграничения проходит здесь между элитарным буддизмом ученого монашества и буддизмом мирян вне зависимости от их социальной принадлежности.

Продолжая биографические изыскания об авторе "Мин ся цзи", мы обратимся к тексту собственного предисловия Ван Яня, надеясь отыскать в нем дополнительные сведения.

"Еще ребенком я был в Цзяочжи (северная часть соврем. Вьетнама). В тех землях находился закононаставник, высокоправедный и добродетельный монах Сянь. От него я принял пять обетов мирянина. Среди преподнесенных ему даров была бронзовая статуя Гуань-ши-инь. Статуя отличалась от тех, что изготавливают ныне, но и не была очень древняя: так примерно годов под девизом правления Вань-цзя (424-453). Она была отлита и обработана особым способом, что придавало ей изысканную прелесть.

Я вернулся в столицу и все юные годы вместе с двумя младшими братьями с тщанием предавался вере, соблюдал себя в чистоте. Потом затеяли подновить наш обветшавший домишко, и у меня не стало пристанища. Я на время перебрался в столичный монастырь Наньцзяньсы.

В ту пору всем миром принялись отливать монеты, а кое-кто воровал буддийские статуи и лил монеты из них. В монастыре несколько месяцев хранились статуи. Однажды днем я вздремнул и во сне увидел

что со статуями, установленными в храме происходит что-то неладное. День уже был на исходе, когда я стремглав помчался в монастырь во всем удостовериться. Оказалось, что под вечер из монастыря Нань-цзяньсы были выкрадены десять статуй. Блеск статуй еще долго отражался в сумерках. Фигуры высотой в три с лишним чи (1 чи - 0,32 м) были видны ясно и отчетливо: их силуэты переливались золотыми бликами, слепящими глаза. Все это видели воочию мои старшие и младшие братья, а также с десятков слуг. Но я был тогда совсем юн и не сделал записей. Теперь же, когда я собрался поместить это событие среди прочих, то месяц и день, в котором оно произошло, оказались утерянными. Доподлинно, что было это осенью седьмого года правления династии Сун (420-479) под девизом Да-мин (463).

В последнем году под девизом правления Тай-ши (471) я переселился в квартал Черных одежд и принимал у себя монаха, который уверял, что пропавшие статуи находятся на хранении в монастыре Добаосы. Я на время отправился в Цзинду (соврем.пров. Цзянсу), а монах продолжил путь в Цзинчу. Почти десять лет я не знал о том, где находятся статуи, и стал опасаться, что божественная драгоценность утеряна окончательно.

В последнем году правления династии Сун под девизом Шэнмин (478) я плывал через ущелья в верховьях Янцзы. Мой путь пролегал через Цзянлин (соврем.пров. Хубэй), и здесь я вновь встретил того шрамана (член монашеской общины; монах), которому было известно местонахождение статуй.

В том же году я вернулся в столицу и наведалься в монастырь Добаосы. Настоятель монастыря, досточтимый Ай сказал, что таких статуй у него нет. Я вернулся домой и стал подумывать, что монах меня провел, и статуи не вернуть. Меня охватила глубокая печаль. В ту же ночь мне явился человек во сне и сказал:

- Статуи в монастыре Добаосы. Досточтимый Ай забыл о них. Ты должен взять их себе!

Человек привел меня в монастырь. Мы открыли монастырскую залу и в ее восточной части увидели статуи. В окружении множества статуэток они предстали взору ясно и отчетливо. Наутро я отправился в монастырь и рассказал досточтимому Айю все, что видел во сне. Тогда досточтимый Ай отворил двери в залу, и я, как и раньше во сне, увидел в ее восточной части статуи. Я взял их с собой. Было это в тринадцатый день седьмого месяца первого года под девизом правления Цзянь-юань (479)".¹²

На этом завершается та часть предисловия, которая представляет для нас особый интерес. Почти детективная история с пропажей, обнаружением, а затем возвращением статуй, а также большой ряд сю-

жетов основного корпуса памятника, казалось бы, позволяют нам прийти к выводу о личном пристрастии Ван Яня к бодхисаттве Авалокитешваре. Такой вывод предлагает, в частности, американский исследователь А. Райт.¹³ Нам же ситуация представляется иной, и суть ее состоит в общей тенденции раннего китайского буддизма популярных форм. О том свидетельствует серия из трех ранее упомянутых сборников "сяошо", посвященных Авалокитешваре, а также то обстоятельство, что из тридцати пяти дошедших до нас сюжетов сборника Лю Ицина "Сюань янь цзи" ему же посвящается каждый третий. Таким образом, вывод А. Райта требует существенного дополнения: культ Авалокитешвары господствует не только в сюжетном ряду "Мин сянь цзи", но и в раннем китайском буддизме популярных форм в целом.

Приведенный отрывок из предисловия к "Мин сянь цзи" позволяет внести некоторую ясность и в дату рождения Ван Яня. Судя по тому, что события 463 г. с пропажей статуй из монастыря он наблюдал в совсем юном возрасте, дата его рождения должна быть отнесена приблизительно к 450 г.

Упоминание о том, что Ван Янь проживал в квартале Черных одежд, также весьма информативно. Этот квартал Цзянькана, прежде заселенный мастеровым людом, в V в. стал местом проживания семей высшей знати и сановников. С большой долей вероятности следует заключить, что к одной из таких семей принадлежал и автор "Мин сянь цзи".

Итак, судя по предисловию, Ван Янь в совсем юном возрасте приобщился к буддийским святыням, принял обеты мирянина. Он был отпрыском знатного рода столицы, прихожанином и донат^{ором} буддийского монастыря.

Еще одно любопытное упоминание о Ван Яне удалось отыскать в биографии ярого противника буддизма Фань Чжэня (ок. 450–515), помещенной в династийной истории "Нань ши". Написанный Фань Чжэнем трактат "Об уничтожимости души" вызвал резкую полемику со стороны буддийских адептов. Среди них был и некто Ван Янь, уроженец Тайюань (соврем. пров. Шаньси), контрдовод которого приводится в биографии Фань Чжэня дословно: "О горе! Господин Фань не ведает, где пребывают души его предков!".¹⁴

Полемика буддистов с Фань Чжэнем включала многие, в том числе, философские аспекты. Аргумент Ван Яня, напротив, весьма незатейлив, хотя и вполне традиционен: к нему прибегали в основном буддисты, не принадлежащие к монашескому сословию, представляющие мнение буддийской паствы.¹⁵

Полемика Фань Чжэня с буддистами происходила в последние годы правления династии Ци (479–501). В те же годы Ван Янь заверша-

ет сочинение, названное им "Мин сянь цзи". Последнее точно датированное событие сборника Ван Яня относится к 485 г., а уже в сочинении Лу Гао "Си Гуань-ши-инь инъянь цзи", датированном 501 г., приводятся цитаты из "Мин сянь цзи".¹⁶ Таким образом сочинение Ван Яня датируется между 485-501 гг.

1. О коротком сюжетном рассказе III-VI вв. подробнее см.: К.И.Голыгина. Китайская проза на пороге средневековья. М., 1983; а также Л.Н.Меньшиков. Сюжетная проза периода Лю-чао (статья в рукописи).
2. См.: Лу Синь. Гу сяошо гоучэнь. Пекин, 1953, с. 361-371; с. 373-458; с. 459-465.
3. См.: Цукамото Дзэнрю, Коицу Рикутё сэндзүцу "Кандзэон окэнки" кайдай (Вновь открытые тексты периода Лю-чао "Гуань-ши-инь инъянь цзи" с аннотацией). - Сётоку Тайси кэнкю, III, 1967, с. 128-147; Макита Тайрё, Рикутё коицу "Кандзэон окэнки" но кэнкю (Изучение вновь открытых текстов "Гуань-ши-инь инъянь цзи" периода Лю-чао). Киото, 1970. Об этих и ранее упомянутых сборниках буддийских "сяошо" подробнее см.: D.E.Gjertson. The early Chinese Buddhist miracle tale. - JAOS, vol.101, №3, 1981, pp.287-301.
4. Подробнее об этом см.: М.Е.Ермаков. Популярные формы раннего китайского буддизма (по материалам буддийских "сяошо") (статья в печати).
5. О сюжетах, посвященных Гуань-ши-инь, подробнее см.: М.Е.Ермаков. Ранние упоминания об Авалокитешваре в китайской литературе. - Общество и государство в Китае. XVIII научная конференция. Тезисы докладов. Ч.I, М., 1987, с. 84-89.
6. Подробнее об этих сюжетах см.: М.Е.Ермаков. Биографическая и житийная литература раннего китайского буддизма (по материалам "Гао сэн чжуань" и "Мин сянь цзи"); статья в рукописи.
7. См.: Суй шу, цз.33 - Сер. Сыбу бэйяо. Шанхай, /б.г./, /т. 608/, л. IIб.
8. См.: там же, л. 3а.
9. Подробнее об этом см.: D.E.Gjertson. The early Chinese Buddhist ..., pp. 292-294.
10. Подробнее о нем см.: К.И.Голыгина. Китайская проза..., с. 38.
11. Подробнее об этом см.: М.Е.Ермаков. Биографическая и житийная литература раннего китайского буддизма (по материалам "Гао сэн чжуань" и "Мин сянь цзи"); статья в рукописи.
12. См.: Лу Синь. Гу сяошо гоучэнь, с. 373-374.
13. См.: A.F.Wright. Biography and Hagiography: Hui-chiao's "Li-

- ves of Eminent Monks". - Silver Jubilee Volume of the Zunbun-Kagaku-Kenkyusuo Kyoto University. Kyoto, 1954, p. 424.
14. См.: Нань ши, цз. 57. - Сер. Сыбу бэйяо. Шанхай, /б.г./, /т. 622/, л. IIб.
15. Подробнее о содержании полемики и участии в ней Ван Яня см.: М.Е.Ермаков. Популярны́е формы..., с. 5-6.
16. См.: Цукамото Дзэнрю, Коицу Рикутё сэндзэцу..., с. 138.

А.П.Жабриков

"ТАРИХ-Е ТОГЬЯН-Е АКРАД" КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ ДВИЖЕНИЯ КУРДОВ 1880 ГОДА

Одним из примечательных явлений в истории Передней Азии XIX в. были многочисленные курдские восстания. Надо сказать, что и в предшествующие периоды было немало выступлений курдов против центральных властей иранского и османского государств. Однако, так как XIX в. стал временем наиболее активного проникновения европейских держав на Ближний Восток, и события внутренней жизни стран этого региона, а значит и такой постоянно действующий фактор как антиправительственные выступления курдского населения в различных частях Курдистана, стали предметом пристального внимания европейских правительств, курдская проблематика в это столетие приобрела важное значение в ближневосточной международной политике. Таким образом XIX в. - это время, когда курдское движение было заметно в Европе. Вместе с тем XIX век стал периодом качественных изменений в характере курдских выступлений: от типично феодально-сепаратистских до начатков национально-освободительной борьбы. Движение шейха Обейдуллы 1880 года, истории которого посвящено сочинение Искандера Куриянца "Тарих-е тогьян-е акрад", планировалось и готовилось именно как национально-освободительное.

Следует подчеркнуть, что источниковедческая база изучения истории курдов в новое время и особенно в средние века довольно узка. Новое время изучается в основном благодаря трудам европейских путешественников, военных, донесениям дипломатов, посещавших Курдистан. Оригинальных трудов, в той или иной степени посвященных курдской истории, написанных на курдском, персидском, арабском или турецком языках, в научный оборот введено крайне мало, хотя именно такие сочинения дают возможность взглянуть на историю курдов глазами участников событий, дают наиболее ценный фактический материал. Поэтому чрезвычайно важным представляется введение в

науку новых источников по истории Курдистана и особенно на языках народов Передней Азии, тем более если их авторы являлись свидетелями описываемых событий. Таким источником является и сочинение Искандера Куриянца "Тарих-е тогйан-е акрад", до 1972 года почти неизвестное западным и советским исследователям в силу того, что рукописи этого труда долгое время оставались только в пределах Ирана. В самом же Иране на это сочинение ссылались как на основной источник информации по истории движения шейха Обейдуллы.

В советской историографии восстанию шейха Обейдуллы полностью посвящена работа Джалиле Джалила "Восстание курдов 1880 года" и частично книга Н.А.Халфина "Борьба за Курдистан (курдский вопрос в международных отношениях XIX века)".¹ Обе работы появились до 1972 года, и поэтому труд Искандера Куриянца в них использован не был, как и вообще источники на персидском языке, так как, видимо, считалось, что материалов на персидском языке, посвященных этому движению, в научном обороте нет.

О жизни автора "Тарих-е тогйан-е акрад" мало что известно. Издатель сочинения Абдулла Мардух Курдистани в предисловии к тегеранскому изданию написал, что его попытки узнать что-либо о Куриянце остались безрезультатными,² и то немногое, что он может сообщить, взято им из книги мемуаров шахзаде Аббаса Мирзы Молькара - брата Насер ед-дин шаха (1848-1896), где сказано: "Искандер Куриянец - армянин, который был подданным России и жителем Соуджбулага, подробно описал эти события".³ Имеются в виду события во время восстания шейха Обейдуллы. На это указание будем опираться и мы, рассматривая вопрос об авторе сочинения.

Косвенным указанием на то, что Искандер Куриянец был жителем Соуджбулага, может служить тот факт, что Соуджбулаг для него является местом, из которого он ведет наблюдение за происходящими событиями, а также является центром, вокруг которого разворачиваются действия.

Хотя в тексте сочинения нигде нет прямых указаний на то, что Искандер Куриянец был подданным России, о вероятности этого говорят упоминания автора о его частых встречах с русским купеческим старшиной и его братом, а также выражение особого негодования по поводу разорения иранскими войсками деревень, принадлежавших или арендовавшихся гражданами России. Кроме того, во время курдского восстания и бесчинств иранской армии Искандер Куриянец находил убежище в селениях, принадлежавших русскоподданным.

Известно, что в последней трети XIX в. усилился переход иранских торговцев, среди которых довольно многочисленны были армяне, в российское подданство (не менее половины армянских купцов

на севере Ирана в конце XIX в. были гражданами России). Основываясь на встречающихся в тексте подобных замечаниях, можно допустить, что утверждение шахзаде Аббаса Мирзы о российском гражданстве Куриянца соответствовало действительности, хотя в момент написания своего труда он мог еще быть гражданином Ирана, позднее поменявшим подданство.

В материалах на персидском языке, кроме упомянутой уже книги Аббаса Мирзы, никаких сведений о жизни Искандера Куриянца обнаружить пока не удалось. Судить об авторе далее можно лишь на основании того, что он сам о себе сообщает в сочинении. Единственно, что Куриянец говорит о своей жизни, так это о своем участии в поездке иранской миссии на Всемирную выставку в Париж в 1878 году.⁴ Там он побывал в качестве секретаря и переводчика делегации, которую возглавлял сам шах. Известно, что иранская миссия по пути следования в Париж посетила в мае 1878 года Санкт-Петербург. В российских газетах того времени довольно подробно описывались обстоятельства пребывания шаха в России. Печатались и списки персидских вельмож, сопровождавших монарха, но в него, естественно, не попало имя переводчика, единственное безымянное упоминание о котором было сделано в "Бакинских известиях".⁵

Последовательно излагая события, свидетелем которых Искандеру Куриянцу пришлось стать, он упоминает о себе в основном в связи с переездами из одного селения в другое. Отсюда мы узнаем, что он владел земельными участками в районе Ошну. Для феодальной страны, какой тогда был и Иран, весьма типичным явлением было, когда представители торговых кругов являлись также и земельными собственниками, что отражало объективную тенденцию в конце XIX века в Иране к сращиванию торговли с земледелием, так как это был наиболее надежный и безопасный путь вложения капитала.

Очень часто на страницах сочинения Куриянца встречаются сетования на невозможность передвижения по дорогам как следствие военных действий восставших и прихода правительственной армии. Это характерно особенно для купцов, безопасность передвижения по дорогам для которых является непременным условием нормальной деятельности. В мукринском Курдистане же, где почти начисто отсутствовали дороги, часто переезжать с места на место могли только кочевники или торговцы. Первое для Куриянца, естественно, исключалось.

Труд Искандера Куриянца впервые был издан в Тегеране в 1977 году под названием "Кейам-е шейх Обейдолла дар Кордестан" - "Восстание шейха Обейдуллы в Курдистане". Издание подготовил Абдулла Мардух Курдистани, сын довольно известного в Иране курдского ученого, шейха Мардуха, имеющего титул аятоллы. Издатель использовал

список, переписанный 28 рамазана 1298 г.х. (сентябрь 1881 года),⁶ то есть через примерно восемь месяцев после того, как автор завершил свой труд в месяце сафаре. Список, текст которого был издан в Тегеране Мардухом, был переписан и отредактирован неким Багером из Казвина, по имени которого рукопись и стали называть рукописью Багера. В 1328 г. (1949-1950) солнечной хиджры рукопись Багера была приобретена библиотекой Малека в Тегеране.⁷

Абдулла Мардух в предисловии к изданию сообщает, что скорее всего в Иране имеются и другие списки сочинения Куриянца, но обнаружить их ему не удалось.⁸ Другие списки труда Искандера Куриянца действительно есть, и их довольно много. О.Ф.Акимущин во время своей командировки в Иран в 1972 году ознакомился с четырьмя списками этого сочинения, хранящихся в иранских библиотеках, а также с несколькими другими из частных коллекций. Рукописи труда Куриянца имеются в следующих библиотеках:

1. в библиотеке меджлиса (Тегеран) хранится рукопись, переписанная 28 джомадийольаввала 1304 г.х. для Сепехра, № 2873;

2. в библиотеке Малека (Тегеран) хранится рукопись Багера, переписанная 28 рамазана 1298 г.х. в Казвине, № 3739;

3. в Астан-е годс - библиотеке и музее при гробнице-мавзолее имама Али Резы (Машхад) - хранится авторский экземпляр, переписанный 1 сафара 1298 г.х., № 4180;

4. со списка, хранящегося в Астан-е годс в 1968 году студентом тегеранского университета была сделана копия для университетской библиотеки.⁹

В том же 1972 году упоминание о сочинении Искандера Куриянца появилось в переработанном и дополненном Ю.Э.Брегедем переводе на русский язык библиографического обзора персидской литературы Ч.А.Стори.¹⁰

Надо сказать, что, хотя конкретно о сочинении Искандера Куриянца за пределами Ирана да и в самом Иране мало что было известно, составленное им описание событий осени 1880 года в Мукринистане вошло в труд шахзаде Надера Мирзы "История и география стольного города Табриза".¹¹ Надер Мирза, однако, не упомянул имени Куриянца, хотя и написал, что описание событий составлено со слов очевидца. В связи с этим, как отмечает Абдулла Мардух, это описание долгое время приписывали перу самого Надера Мирзы. Мардух сообщает также, что сочинение Куриянца лишь частично вошло в труд Надера Мирзы. Сравнив тексты издания "Тарих-е тогйан-е акрад" и 27-й раздел литографского издания "Истории и географии стольного города Табриза", мы пришли к заключению, что литография почти полностью воспроизводит текст труда Куриянца, отсутствует лишь только крат-

кое посвящение монарху и небольшое заключение, где Куриянец излагает причины, побудившие его взяться за перо.

Надо сказать, что все рукописи, в том числе и авторский экземпляр, хранящийся в Астане годс в Машхаде, озаглавлены "Тарих-е тогйан-е акрад". Издатель же озаглавил это сочинение "Кейам-е шейх Обейдолла дар Кордестан", а поскольку он не поясняет, почему он выбрал такое название для сочинения Искандера Куриянца, для чего текст не дает никаких оснований, представляется целесообразным использовать название, которым озаглавлены известные рукописи. В остальном текст тегеранского издания практически ничем не отличается от рукописи библиотеки межлиса, микрофильм которой был любезно предоставлен нам О.Ф.Акимовским.

В издании Мардуха авторский текст был воспроизведен наборным способом, добавлены были лишь знаки препинания, Абдулла Мардех снабдил издание небольшим предисловием. Таким образом, цели издания сводились к публикации текста, и поэтому исследование труда Искандера Куриянца отсутствует. Несколько кратких примечаний к тексту содержат пояснения к некоторым географическим названиям, этнонимам и словам, которые, по мнению издателя, для читателей могли остаться непонятными. Тринадцать раз даны примечания текстологического характера.

Хронологические рамки описываемых в сочинении Искандера Куриянца событий охватывают небольшой отрезок времени, начиная с лета 1880 года, когда губернатором иранской провинции Мукринистан стал шахзаде Кешикчи-баши Лотфали Мирза, и кончая первыми числами декабря того же года, когда шейх Обейдолла покинул пределы Ирана. Это связано с тем, что труд Искандера Куриянца не был задуман как историческое повествование, а представлял собой развернутый доклад иранскому монарху Насер ед-дин шаху о событиях, свидетелем которых автору пришлось стать по возвращении из Европы.

Задача, которую поставил себе Искандер Куриянец, требовала от него детального описания всех виденных им событий, что, естественно, исключало употребление им этикетного придворного языка. Поэтому наиболее характерной отличительной чертой сочинения Искандера Куриянца является современный автору разговорный персидский язык. Отчасти с функциональным назначением сочинения связано и то, что рукопись начинается не с традиционного для персидской средневековой историографии восхваления Аллаха, пророка Мухаммада и т.д., обычно снабжаемого обильными цитатами из Корана и хадисов, заканчивающегося славословием царствующему монарху. Вместо этого Искандер Куриянец сразу приступает к объяснению причин, побудивших его взяться за составление доклада иранскому шаху. Правда, это

вступление по языку и стилю резко контрастирует с последующими страницами произведения, так как Куриянц все же не мог не испытать влияния вековой традиции велеречивого обращения к царствующим особам. Однако автор не слишком усердствует в этом. Заметим, что в рукописи библиотеки меджлиса это вступление отсутствует. Подобное нарушение этикета, которое могло вызвать обвинение в неуважении к шаху из-за своего "фамильярного" тона, косвенно указывает на справедливость утверждения Аббаса Мирзы Молькара, что Искандер Куриянц был подданным России. К этой мысли подталкивают и некоторые замечания автора сочинения по отношению к некоторым представителям правящей династии, довольно смело критикующие деятельность каджарских принцев на постах губернаторов Соуджбулага и Табриза, а также других крупных иранских чиновников и военачальников. При этом Искандер Куриянц не упускает случая, чтобы блеснуть своей европейской образованностью. Он пытается сравнивать некоторых иранских чиновников и военных с европейскими политическими деятелями, и сравнения эти, само собой разумеется, не в пользу иранцев.

Отрицательное отношение автора к курдскому восстанию видно из названия сочинения - "История курдского бунта". Хотя Искандер Куриянц и упоминает о том, что главная цель шейха Обейдуллы состояла в создании независимого государства, своими "логическими" умозаключениями автор пытается доказать, что ни о каком курдском государстве не могло идти и речи. Поэтому о предприятии шейха он говорит как о глупой аванюре, которая фактически является очередным разбоем, поскольку, по мнению Куриянца, курды не из тех, кто мог бы думать о собственном королевстве.

Искандер Куриянц не придавал значения тому факту, что шейх Обейдулла приказал своим воинам не посягать на собственность христиан и иностранных подданных. Все свое внимание автор сосредоточил на отрицательных сторонах, проявившихся в курдском движении, положительных же моментов он не хотел замечать или не придавал им большого значения.

Взгляды Искандера Куриянца на курдское движение, а также на администрацию в Западном Иране отражают интересы нарождавшейся иранской торговой буржуазии, которой для успешного занятия торговлей и другой деятельности требуется гарантия личной безопасности и сохранности имущества. Неудивительно, что Куриянц очень сетует на то, что во время боевых действий невозможно было ездить по дорогам, что имущество как иранских, так и иностранных подданных не было защищено от произвола властей и грабежей со стороны иранских солдат и некоторых курдских племен.

Тот факт, что иранские войска причинили жителям Мукринистана гораздо больший вред, нежели отряды шейха Обейдуллы, заставил Искандера Куриянца искать причины восстания не только в "разбойничьем" нраве некоторых курдских племен. При крайнем субъективизме в походе к описываемым событиям Искандер Куриянец тем не менее пытается по-своему объективно разобраться в причинах курдского восстания. Он пришел к выводу, что в значительной степени вспышке недовольства среди курдов способствовала политика местных властей, иначе бы жители Соуджбулага не встретили отряды сына шейха Обейдуллы как своих освободителей.

Искандер Куриянец написал свой труд довольно быстро. Он закончил его примерно через полтора месяца после окончания событий в Мукринистане, датировав завершение составления сочинения первым сафаром 1298 г.х. (январь 1881 года).

Сочинение Искандера Куриянца не имеет оглавления, в нем совершенно отсутствует система деления текста на разделы, главы, части, параграфы. Несколько подзаголовков, встречающихся в тегеранском издании, даны Абдуллой Мардухом и служат для вычленения описания бесчинств иранской армии из общего рассказа о курдском восстании.

Искандер Куриянец, будучи свидетелем многих событий в Мукринистане осенью 1880 года, в написании своего труда опирался прежде всего на личные впечатления. Из письменных источников он пользовался записками некоего мирзы Абу л-Касема – составителя памятных записок иранского государства, который присутствовал при неудачной попытке арестовать Хамзу-агу – одного из лидеров восстания. Имея личное знакомство со многими чиновниками табризского губернаторства, Искандер Куриянец имел возможность ознакомиться с официальной перепиской между правителями Соуджбулага и Табриза, которую ему предоставил мирза Ахмад монши-баши – секретарь губернатора Азербайджана. Куриянец использовал также рассказы многочисленных глав курдских племен и других знатных лиц, как сторонников шейха Обейдуллы, так и противников его, с которыми Куриянцу приходилось встречаться, переезжая с места на место во время восстания. В конце сочинения автор привел довольно большой рассказ Хаджи Али Казии об обороне Банаба и бесчинствах иранских войск после "освобождения" Мукринистана.

Хотя сочинение Искандера Куриянца посвящено только восстанию шейха Обейдуллы, ценность его заключается и в том, что оно ярко рисует упадок и разложение иранской администрации в конце XIX века. Фактический материал этого труда чрезвычайно богат. Данные, содержащиеся в работе Куриянца, позволяют лучше понять причины,

непосредственные поводы возникновения всего движения, увидеть причины поражения не только этого восстания, но и типичные недостатки очень многих других выступлений курдов. Несмотря на то, что сочинение написано с позиции официального историографа, оно содержит столько интересных фактов, что может считаться основным персоязычным источником по этому яркому эпизоду борьбы курдского народа.

1. Джалиле Джалил. Восстание курдов 1880 года. М., 1966; Н.А.Халфин. Борьба за Курдистан (курдский вопрос в международных отношениях XIX века). М., 1963.
2. Искандар Курийанс. Кейам-е шейх Обейдолла Шамзини дар Кордестан. Тегран, 2536, с. 12.
3. Шархе хал Аббас Мирза Молкара. Тегран, б.г., с. 92.
4. Искандар Курийанс. Кейам-е, с. 110.
5. Бакинские известия, Баку, № 25, с. 3.
6. Искандар Курийанс. Кейам-е, с. 11.
7. Там же, с. 11.
8. Там же, с. 11.
9. О.Ф.Акимущин. Отчет о командировке в Иран. М., 1973, с. 72.
10. Ч.А.Стори. Персидская литература. Библиографический обзор. М., 1972, т. 2, с. 1097.
11. Надер Мирза. Тарих ва джографи-йе дар ос-салтане Табриз. Тегран, б.г., с. 326-375.

К.А.Жуков

СЕРЕБРЯНАЯ МОНЕТА ТУРЕЦКОЙ ДИНАСТИИ КАРЕСИОГУЛЛАРЫ (ок. 1306 - ок. 1348) В СОБРАНИИ ГОС.ЭРМИТАЖА

История бейлика Кареси начинается в первые годы XIV в., когда, по словам современника - византийского писателя Никифора Григоры, "... земли идущие от Лидии и Эолии до Мизии, прилегающей к Геллеспонту, заняли Калам и его сын Карас".¹ Бейлик просуществовал недолго: приблизительно в 1347/48 гг. его присоединили к своим владениям османцы.

Несмотря на то, что бейлик Кареси был ближайшим соседом Византии и Османского султаната, его история весьма скудно освещена источниками: упоминания в османских хрониках и сочинениях византийских авторов - лапидарны, кроме того, не сохранилось ни одного памятника эпиграфики от времени правления династии Каресиогуллары. Известна только надгробная стела XV в. (г. Токат), из которой яв-

ствуется, что беи этой династии вели свою родословную от знаменитого Мелика Гази Данышменда.²

Что касается нумизматического материала, то лишь недавно изданы первые монеты беев Кареси: серебряная монета (акче) Яхши Каресиоглу и медная монета (мангыр) Бейлербеи Челеби Каресиоглу.³ На наш взгляд, благодаря этой публикации появилась возможность выявить еще ряд монет этой династии, пересмотрев атрибуцию некоторых экземпляров, изданных в каталогах крупных нумизматических собраний, в том числе в "Инвентарном каталоге мусульманских монет Императорского Эрмитажа" А.К.Маркова.

Следует оговориться, что правильно атрибутировать эти монеты можно лишь при условии применения классификации по типам, разработанной и апробированной Е.А.Давидович. Напомним, что в подобной классификации в качестве критерия берется "не содержание надписей, а формы картушей – тот внешний признак, по которому население легко, без чтения надписей, могло отличать монеты "новые" от "старых"; монеты разных проб и курсов".⁴

Успешная попытка классификации на уровне типов серебряных монет малоазиатских мусульманских династий XIV в. (Эртенидов, Исфендияридов, Османидов) была недавно предпринята Ф.Ремлером. Типологический анализ привел этого американского исследователя к важному выводу о существовании "определенного сорта общности денежного обращения в данных бейликах, оформившейся на основе общего происхождения монетной системы (от монетной системы Ильханидов. – К.Ж.) и на базе оживленных торговых связей".⁵ Здесь автор прежде всего подразумевает транзитную торговлю шелком по караванному пути Табриз – Эрзурум – Эрзинджан – Сивас – Анкара – Бурса.

Сравнение типов позволило Ф.Ремлеру проследить последовательность их распространения (с востока на запад), а также выработать принципы приблизительной датировки монет упомянутых династий. В частности, один из двух вариантов У типа акче османского султана Орхана (1324–1362) с восьмилепестковым картушем на л.с. и шестиугольным картушем на о.с. датируется Ф.Ремлером сороковыми, а возможно и пятидесятыми годами XIV в.⁶ Представляется, что эту в целом правильную датировку можно хронологически сузить. В этой связи следует обратить внимание на серебряную монету такого же типа (с неверной атрибуцией – Исхак-паша? – издана в каталоге Британского музея: В=I,02; д=16,5), на о.с. которой – почти идентичная легенда, но вместо имени Орхан ибн Осман выбито: Бейлербеи.⁷ Акче такого же типа (В=I,02; д=17), но с очень искаженным написанием имени имеется также в эрмитажном собрании (монета ошибочно отнесена к Исхаку Саруханоглу).⁸ Бейлербеи ибн Яхши – эмир бейлика Кареси,

вступивший на престол, по моим подсчетам, не ранее лета 1341 г. и правивший до начала 1345 г.⁹ Что касается медной монеты Бейлербеи Челеби, изданной И.Артуком, то как на л.с., так и на о.с. мангыра – восьмилепестковый картуш. Таков тип (I – по классификации Ф.Ремлера) серебряных монет Эретны выпуска 1342–1343 гг.¹⁰ Таким образом, монеты Бейлербеи Каресиоглу достаточно четко вписываются в типологическую схему, предлагаемую Ф.Ремлером.

Как отмечалось выше, Ф.Ремлер связывает формирование определенной общности денежного обращения в рассматриваемых регионах Анатолии с активной транзитной торговлей шелком. Интересно, что на рубеже 20–30-х годов XIV в. шелк в большом количестве вывозился из эмирата Кареси в "христианские страны". Об этом пишет ад-Умари, отмечая в частности, что из этого шелка в Константинополе изготавливались ткани, в том числе "греческая тафта".¹¹ Следовательно, если продолжить ход рассуждений Ф.Ремлера, то вполне уместным будет предположить, что причины османского завоевания бейлика Кареси надо искать не столько в политической сфере, сколько в сфере экономической, так как полный контроль над торговыми путями мог обеспечить султану Орхану значительный прирост доходов от поступлений таможенных пошлин. Проверить правильность этой гипотезы может углубленное изучение транзитной торговли шелком в Малой Азии в 40-х годах XIV в. Предварительно, однако, уже можно отметить, что в середине 40-х годов на итальянских рынках цены на шелк заметно выросли. Это было связано с закрытием в 1343 г. ханом Джанибеком Таны для итальянских торговцев (сроком на 5 лет), а также с гражданской войной в Трапезунде (нач. в 1340 г.). Полностью торговля с Трапезундом оказалась парализованной в январе 1348 г., когда генуэзцы сожгли Керасунт (Гиресун).¹² По времени эти события совпадают с османским завоеванием бейлика Кареси и, вероятно, этот факт говорит в пользу того, что в середине 40-х годов XIV в. Османское государство действительно имело возможность извлекать доходы из транзитной торговли шелком.

1. Римская история Никифору Григору, начинающаяся со взятия Константинополя латинянами. Пер. под ред. П.Шалфеева. Т. I (1204–1341). СПб., 1862, с. 205
2. К.А.Жуков. Эгейские эмираты в XIV–XV вв. М., 1988, с. 147, примеч. 25.
3. I.Artuk. Karesi-oğulları adına basılmış olan iki sikke. – *Tarih Dergisi*, İstanbul, 1982, cilt 33 (1980/1981), s. 283–290.
4. Е.А.Давидович. История денежного обращения Средневековой Средней Азии. М., 1983, с. 62.

5. Ph.N.Remler. Ottoman, Isfendiyyarid, and Eretnid Coinage: a Currency Community in Fourteenth Century Anatolia. - The American Numismatic Society Museum Notes, N.Y., 1980, vol. 25, p. 167.
6. Там же, p. 184-185.
7. St. Lane-Poole. Catalogue of Oriental Coins in the British Museum. Vol. 8: The Coins of the Turks. London, 1883, p. 36, №64, Pl. П.
8. А.К.Марков. Инвентарный каталог мусульманских монет Имп.Эрмитажа. СПб., 1896, 2-ое добавление, с. 899, 0.
9. К.А.Жуков. ук. соч., с. 45-46.
10. Ph.N.Remler, ук. соч., p. 172-173, 188.
11. К.А.Жуков, ук. соч., с. 81, 108.
12. С.П.Карпов. Трапезундская империя и западноевропейские государства в XIII-XV вв. М., 1981, с. 32, примеч. II6, с. 55-56.

Ю.Л.Кроль

О ГИПОТЕЗЕ В.ЭБЕРХАРДА ОТНОСИТЕЛЬНО РАЦИОНАЛИЗАЦИИ ТЕРМИНА "СЫН НЕБА" в IV в. до н.э. - I в. н.э.

Возражая против мнения, что императорский Китай был деспотическим государством, В.Эберхард в 1957 г. рассмотрел аргументы в пользу этого мнения, почерпнутые из сферы культурных представлений о власти. К таким аргументам он отнес представления, связанные с титулом императора хуан ди ("августейший владыка") и с названием, укрепившимся за правителем Китая со времен Чжоу, - тянь цзы ("Сын Неба"). Ученый отмечал, что этот титул содержит термин ди, который употребляется вместо шан-ди ("владыка сверху") или тянь-ди ("владыка Небес") и указывает на связь между правителем и высшим божеством. Он сопоставил термин "Сын Неба", который не был официальным, но обычно служил названием правителя (за исключением шанских документов), с легендами об основателях некоторых ранних династий в Китае, по которым эти основатели родились чудесным образом, причем только их матери (а не отцы) были людьми. По логике вещей, такое лицо должно было отличаться от обычных человеческих существ, как отличался от них древнеегипетский царь, и не подпадать ни человеческому закону, ни критике; поэтому такой правитель должен был быть "деспотом", и было бы очень трудно оправдать и перевернуть, направленный на его свержение, и создание новой династии.

Пытаясь опровергнуть этот аргумент, В.Эберхард выдвинул гипо-

тезу о постепенной рационализации термина "Сын Неба" в период с IV—III вв. до н.э. (если не раньше) по I в. н.э. Вехами на пути этой рационализации он считает несколько текстов, в первую очередь "Мэн-цзы" (IV—III вв. до н.э.), где, по его мнению, указанный термин понимается не буквально, а "символически", и "Бо ху тун" (ок. 79 г.), где этот термин имеет "явно метафорическое определение". С другой стороны, как полагает ученый, первоначальная мысль, что правитель — не обычное человеческое существо, поскольку Небо — это его отец, была пересмотрена (возможно, уже в IV—III вв. до н.э.): ее стали относить только к предкам немногих кланов древности, которые, как полагали, правили Китаем до исторических династий. Династии исторического периода стали теперь доказывать свое происхождение от одного из этих знатных кланов: так, династия Хань претендовала на происхождение из семьи Яо, династия Синь, основанная Ван Маном, — на происхождение от Шуня¹ и т.д. При этом правителя считали человеческим существом, но происходившим от первопредка, у которого был сверхъестественный отец. Поскольку ряд семей оказывался в одинаковом положении, новые династии могли происходить от некоторого числа знатных семей, и концептуально был возможен переворот.

В.Эберхард указал еще на один текст, способствовавший, по его мнению, рационализации концепции императора, — трактат Бань Бяо (3-54) "Ван мин лунь" из гл. 100 "Хань шу". Там перечислены 5 признаков, которые свидетельствовали о праве Гао-цзу основать династию Хань: (1) он был потомком "императора" Яо; (2) у него были особые знаки на теле, указывавшие на его миссию; (3) появились небесные знаки; (4) он был хорошим человеком; (5) он был способен выбирать хороших помощников.² По мнению В.Эберхарда, этот перечень — смесь старых преданий и рационального мышления.

Кроме того, ученый полагал, что в эпоху написания "Ван мин лунь" (начало I в.) Ван Маном был введен ритуал законной смены династий, связанный с набором концепций, рассматривавших правителя как достойнейшего из людей, который становится императором путем наделения его символами власти. Здесь, по мнению В.Эберхарда, и открывается возможность для системы критики, установленной как институт.³

Это весьма уязвимое рассуждение. По существу В.Эберхард не доказал, что термин "Сын Неба" стал употребляться символически во времена Мэн-цзы, и не привел ни одного примера на такое употребление. Его доказательство сводится к тому, что у Мэн-цзы этот термин сочетается с теорией "повеления (или мандата) Неба", критерием же того, в какой момент по этой теории прежний правитель лишается "мандата", а новый получает его, для Мэн-цзы было "народное

мнение", т.е. "реакция образованной элиты".⁴ Но этот термин сосуществовал с этой теорией в китайской культуре с начала Чжоу,⁵ когда и речи не могло быть о его рационализации, ставшей возможной лишь с появлением философских школ. При этом и для начала Чжоу сочетание этого термина с этой теорией иногда представляется ученым противоречивым, т.к. он указывает на царя как на существо божественного происхождения, а она утверждает, что один царь (получающий от Неба "мандат") является достойным, а другой (теряющий "мандат") — недостойным. Логическим выходом из противоречия им кажется отказ от мысли о божественности царя, признание его таким же человеком, как и другие. Так, Д.Боддэ (1954) пришел к заключению, что по теории "мандата Неба" "царь определенно не рассматривался как божественное существо", хотя термин "Сын Неба" на первый взгляд и указывает в направлении другого вывода.⁶

Сомнительно, чтобы и такой критерий перехода "мандата" из рук в руки, как "народное мнение", представлял собой нечто принципиально новое в древнекитайском мышлении. Так, еще в эпоху Чунь цю народ мыслился как главный объект устройства в общекосмическом ряду, включавшем и природные явления, и божеств; считалось (как и позднее при Хань), что Небо, породив народ, поставило над ним государя для его же пользы;⁷ при этом придавалось очень большое значение обратной связи в системе народ — правитель, осуществлявшейся через "слова народа"; учитывать которые полагали совершенно необходимым для царя.⁸ Отсюда остается один шаг до мысли, что "народное мнение" — это критерий перехода "мандата Неба" от правителя к правителю. Поэтому, как нам представляется, еще не доказано, что Мэн-цзы внес в теорию "мандата Неба" что-то такое, от чего термин "Сын Неба" подвергся рационализации.

Но даже если допустить вместе с В.Эберхардом, что в IV—III вв. до н.э., когда происходила рационализация ряда традиционных представлений, началась рационализация и концепции царской власти, она не могла идти с IV в. до н.э. по I в. н.э. как ничем не осложненный эволюционный процесс. Дело в том, что на ее пути оказалось такое важное для культуры событие, как образование китайской империи. В 221 г. до н.э. циньский правитель принял небывалый в истории титул "августейшего божественного властителя (или императора)" (хуанди), отражавший то обстоятельство, что он стал фигурой особой, высокой сакральности: термин этот имел сопутствующее значение божественности.⁹ Кроме того, словосочетание "сын Неба", несомненно, должно сохранять в ранней империи свое прямое значение. Рассказывая легенду о том, как девушка Цзян Юань наступила на след великана и родила основателя дома Чжоу Хоу Цзи, ученый I в. до н.э. Чу

Шао-сунь комментирует: "Тогда она поняла, что он сын Неба"; ранее этот ученый говорит, что Хоу Цзи "был рожден Небом".¹⁰ Поскольку Хоу Цзи не был монархом, словосочетание "сын Неба" в приложении к нему может быть употреблено не в своем переносном значении "царь, император", а только в своем прямом значении "рожденный Небом".

В.Эберхард ссылается на чисто "метафорическое" определение термина "Сын Неба" в трактате "Бо ху тун". Но он же свидетельствует, что чуть позже в словаре Сюй Шэня "Шо вэнь" (100 г.) встречается "старый взгляд", по которому святые матери древности "чувствовали" Небо и таким путем рождали детей, вследствие чего и употребляется выражение "Сын Неба".¹¹ Таким образом, в конце периода рационализации, намеченном в статье В.Эберхарда, один из выдающихся ханьских ученых, да еще в толковом словаре отразил то обстоятельство, что прямое значение термина "Сын Неба" было вполне живо.

Кроме того, остается под большим вопросом, насколько справедливо считать определение этого термина в "Бо ху тун" метафорическим. Там сказано: "Сын Неба" (тянь цзы) – это название ранга. Почему Этот ранг называется "Сын Неба"? Царь имеет в качестве отца Небо, имеет в качестве матери Землю и является подлинным Сыном Неба (тянь чжи цзы)".¹² В параллельном, но более позднем ханьском определении Хэ Сю (129-182) говорится: "Сын Неба (тянь цзы) – это название ранга. Все совершенномудрые люди, которые получили повеление (или мандат) Неба, рождены Небом; поэтому их называют "Сын Неба".¹³ Думается, что и определение "Бо ху тун" не может быть сочтено чистой "метафорой".

В.Эберхард не прав, предположительно датируя IV–III вв. до н.э. пересмотр мысли о правителе как о не обычном человеческом существе и об отнесении ее только к доисторическим династиям. В действительности уже в конце III в. до н.э. возникла легенда о чудесном зачатии основателя вполне исторической династии Хань Гао-цзю его матерью от дракона, которая вошла в сочинения ханьских историков и мыслителей наряду с легендами о сверхъестественном зачатии основателей династий Шан, Чжоу и др. В.Эберхард заметил, что, видимо, ученые того времени мало верили в такие легенды, служившие, в основном, для легитимации притязаний кланов и семей на престол.¹⁴ Это некоторое преувеличение. В историю о сверхъестественном зачатии Гао-цзю от дракона не верили такой критический мыслитель, как Ван Чун (27 – ок. 97), и, видимо, его учитель Бань Бяо, автор трактата "Ван мин лунь": оба истолковали эту историю как рассказ не о чудесном зачатии, а о благом знамении.¹⁵ Но эту историю о чудесном зачатии без оговорок привели историки – Сыма Цянь (145?–86? гг.

до н.э.), Бань Гу (32-92) и Сюнь Юэ (148-209). Наряду с этим конфуцианцы Бань Бяо, Бань Гу и Сюнь Юэ (вслед за конфуцианцами I в. до н.э.) сообщали, что Гао-цзю и его клан Лю происходят от Яо;¹⁶ это противоречит версии о зачатии Гао-цзю от дракона.¹⁷ Ранее Сыма Цянь в одном разделе своей истории изложил легенды о чудесном зачатии (без отцов) родоначальников династий Инь и Чжоу, а в другом разделе сообщил, что они были потомками Хуан-ди; это противоречие увидели Чжан Чан-ань (I в. до н.э.) и Ван Чун, но интерполатор "Ши цзи" конфуцианец школы Гунъян Чу Шао-сунь пытался оправдать Сыма Цяня, указывая, что тот "сомневался" и хотел сообщить читателю о своем сомнении, "поэтому и рассказал эти истории двумя способами".¹⁸

Таким образом, лишь наиболее критически мыслящие ученые отказывались верить в легенды о чудесном зачатии основателей династий; даже такой критический ум, как Сыма Цянь, в лучшем случае испытывал в этом сомнения, а в худшем не заметил противоречия между сообщениями о чудесном и о естественном рождении основателей; конфуцианские историки Бань Гу и Сюнь Юэ сходным образом отнеслись к вопросу о рождении Гао-цзю; что же до других конфуцианских ученых, то, по словам Ван Чуна, именно они изобретали теории о рождении совершенных мудрецов от "животворной сущности (спермы)" Неба на основании легенд о чудесном зачатии, в которые верил "мир", а отнюдь не опровергали эти легенды.¹⁹

Следовательно, в среде ученых преобладали не рационалистические, а религиозно-мифологические представления о царской власти, вполне буквальное понимание термина "Сын Неба", .. легенды о чудесном зачатии основателей династий пользовались достаточно широким доверием, хотя отдельные критически настроенные авторы могли сомневаться в этих легендах и даже пытаться их переосмыслить. Тем более сохранялись древние религиозно-мифологические представления в такой консервативной сфере, как круг идей императорской власти.

По словам ее исследователя А.С.Мартынова, здесь "индивидуальные сверхъестественные способности ... обозначались так же, как и животворная сила природы, т.е. дэ", откуда возникает мысль, что "дэ природы и монарха равносущны и что к монарху эти чудодейственные способности переходят от Неба". Чтобы получить силу от Неба, монарх "воплощает" его, "уподобляется" ему, "копирует" его. Речь идет о некоторой операции перевоплощения, понимаемой ... как возникновение общности по плоти между носителем высшей власти и Небом". "Монарх был ... Сыном Неба ... он "служил Небу как отцу"...

а Небо любило его как подлинного сына. "С древности, - писал цинский Гао-цзун, - кто из императоров - Сынов Неба не был его подлинным сыном - тянь чжи цзы..., а поскольку они были подлинными Сынами Неба, то разве кого-нибудь из них Небо не любило?" ... Эти представления о единственности носителя власти - совершенномудрого человека и Неба китайская культура сохранила вплоть до нового времени".²⁰ Таким образом, мысль, что император - Сын Неба, в кругу идей императорской власти не стала метафорической до последней династии, и никакая передача символов власти, практиковавшаяся, кстати сказать, с 207 г. до н.э.,²¹ ее не упразднила, не говоря уже о высказываниях рационалистически настроенных ученых I в. до н.э. - I в. н.э.

Приведенные соображения побуждают нас отказаться от гипотезы об эволюции термина "Сын Неба" в IV в. до н.э. - I в. н.э. в сторону рационализации. Что бы ни происходило до 221 г. до н.э. с этим термином (а есть основания полагать, что и тогда рационализация его не коснулась), после образования империи признаки некоторой рационализации наблюдаются лишь в отношении к легендам о чудесном зачатии основателей династий и затрагивают только наиболее критические умы, а не широкие круги ученых, в особенности конфуцианских.²²

Но в таком случае нуждается в серьезной поправке общий вывод В.Эберхарда: "Концепция правителя как достойнейшего в мире человека явно открывала возможности критики в период, когда рационализация зашла так далеко, что концепция правителя как "Сына Неба" более не воспринималась буквально".²³ Эта критика была возможна не потому, что концепция правителя - "Сына Неба" перестала восприниматься буквально, а потому, что, согласно этой концепции, правитель был не богом, а полу-богом, полу-человеком, а также потому, что (как это логически вытекает, в частности, из теории "повеления Неба") в рамках официальной идеологии монархии личности отдельных императоров могли восприниматься как несовершенные и даже как недостойные. Мысль о несовершенстве была связана с тем, что в императоре было от человека, а не от божества; в императорских эдиктах, содержащих самообвинения, говорится о неспособности монарха знать или видеть больше, чем может один человек, о его невольных ошибках, о недостатке у него интеллекта, мудрости, образования, опытности и т.п.²⁴ Вероятно, эти человеческие недостатки объяснялись тем, что лишь отец монарха был божеством; возможно также, их находили в основном у потомков основателя династии, полагая (в соответствии с легендами о чудесном зачатии), что в тех как в потомках больше человеческого и меньше небесного, чем у основателя, чьим отцом назы-

вали Небо. Несомненно, что несовершенство императора осознавалось как недостаток его мироустроительной потенции – силы дэ. В частности, оно проявлялось в отсутствии у него равного отношения ко всем подданным – универсализма в правлении, свидетельствовавшем о неспособности императора подражать Небу, которое все "покрывает".²⁵

В.Эберхард показал, что критика императора происходила с помощью знамений, которые, как он считал, толковались по-разному.²⁶ По нашим наблюдениям, в ряде императорских эдиктов содержится истолкование знамений как предостережений Неба, выступающего в качестве личного божества.²⁷ Видимо, именно это истолкование характерно для круга идей императорской власти (правда, оно встречается не только в эдиктах правителей, но и в писаниях чиновников и ученых, например, Дун Чжун-шу,²⁸ но там имеются и другие толкования). В.Эберхард указывал, что старая концепция правителя как "Сына Неба" могла, в частности, подразумевать, что отец правителя Небо пользовался необычными явлениями, чтобы заранее предостеречь его о грядущей опасности (в этом случае необычное явление должно было иметь место, как только соответствующее человеческое действие было задумано).²⁹ Видимо, это предположение убедительно описывает связь концепции "Сына Неба" и теории знамений в круге идей императорской власти и по крайней мере в части писаний чиновников и ученых.

По всей вероятности, В.Эберхард был недалек от истины, когда проводил параллель между концепциями царской власти в Месопотамии и Китае: "Как и в Вавилонии, где правитель был "представителем бога", божество демонстрировало свое одобрение или неодобрение знамениями, или, другими словами, астрономы могли выражать критику путем истолкования небесных и других знаков".³⁰ Эту формулировку можно лишь несколько уточнить, указав, что в Китае император считался полу-божественной фигурой и, следовательно, обладал большей сакральностью, чем вавилонский правитель. Сходство между обеими концепциями усиливается благодаря тому, что в обоих регионах царь выступает как божественный избранник (ср. китайскую теорию "повеления Неба", изображающую основателя династии как избранника Неба).

I. См. W.Eberhard. Beiträge zur kosmologischen Spekulation der Chinesen der Han-Zeit. Berlin, 1933, S. 72: The History of the Former Han Dynasty by Pan Ku. Tr. by H.H.Dubs. Baltimore, 1955, vol. 3, p. 274.

2. Ср. Ю.Л.Кроль Сыма Цянь - историк. М., 1970, с. 137-150.
3. См. W.Eberhard. The Political Function of Astronomy and Astronomers in Han China. - Chinese Thought and Institutions. Chicago, 1957, pp. 36-39, 346-348, nn. 28-42.
4. См. там же, p. 37.
5. См. H.G.Greel. The Origins of Statecraft in China. Chicago and London, 1970, vol. 1, pp. 81-100, 493-506.
6. См. D.Bodde. Authority and Law in Ancient China. - D.Bodde. Essays on Chinese Civilization. Princeton, 1981, p. 164 and n. 6.
7. См. К.В.Васильев. Место "народа" (минь) в системе древнекитайских представлений о мире. - Седьмая научная конференция "Общество и государство в Китае". Тезисы и доклады. М., 1976. Ч. I, с. 25-32; ср. The History ... 1938, vol. 1, p. 240; 1954, vol. 2, p. 382; Хань шу бу чжу ("История Хань" с дополнительными комментариями Ван Сянь-цзя). Пекин, 1959, гл. 85, с. 5007.
8. См. Го юй (Рассказы о царствах). Шанхай, 1958, гл. I, с. 4; гл. 9, с. 113; ср. Го юй (Речи царств). Пер. В.С.Таскина. М., 1987, с. 21, 26, 151.
9. Ср. Ю.Л.Кроль. "Рассуждения о соли и железе" Хуань Куаня как памятник диалога, сформировавшего государственную доктрину китайской империи. - Страны и народы Востока. Вып. 23. М., 1982, с. 53-54. В Китае слово ди служило названием не только высшего божества, как писал В.Эберхард (это было, видимо, при династии Шан), но (позднее) и нескольких божеств (при Цинь существовал культ четырех, при Хань - пяти ди) и культурных героев; в Ш в. до н.э. оно не раз использовалось как титул правителя, см. The Cambridge History of China. Vol. 1. Cambridge, 1986, pp. 53-54, 661-663; ср. D.Bodde. China's First Unifier. Leiden, 1938, pp. 124-130. Именно пять ди упоминались при обсуждении титула императора в 221 г. до н.э. Судя по тексту обсуждения, пять ди предстают здесь в довольно "эвгемеризованном" виде древних правителей, под чьим непосредственным контролем находилась территория, имевшая 1000 ли в длину и в ширину, к чьему двору являлись на аудиенцию (хоть и не всегда) удельные князья, за владениями которых лежали земли варваров, выражающих покорность этому правителю, см. там же, pp. 77-78; Ши цзи ("Записи историка" в изд. Такикава Камэтаро). Пекин, 1955, гл. 6, с. 21-22. Иными словами, это пять ди, похожие на описанных Сыма Цянем; они достаточно далеки от пяти божеств,

- не говоря уже о верховном божестве. Поэтому переводить ди в императорском титуле словом "божество", как и словом "император", - упрощение: это нечто на пол пути между ними, "божественный властитель (или император)", ср. C.S.Goodrich. *Two Chapters in the Life of an Empress of the Later Han*, II. - *HJAS*, 1966, vol. 26, p. 198, n. 16.
10. См. Ши цзи, гл. 13, с. 30, 29; ср. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Пер. Р.В.Вяткина. М., 1984, т. 3, с. 47, 46.
11. См. Eberhard. *The Political Function...*, p. 347, n. 33.
12. Бань Гу. Бо ху тун (Всеобъемлющее обсуждение в Зале белого тигра). Шанхай, 1935-1937. Сер. "Цун шу цзи чэн". Вып. I, гл. I, с. I; ср. *Po Hu T'ung. Tr. by T.S.Tjan. Leiden. 1949, vol. 1, p. 218.*
13. Чунь цю Гунъян чжуань чжу шу ("Весны и осени" и "Комментарий Гунъян" с комментарием и субкомментарием). Пекин, 1957. Сер. "Ши-сань цзин чжу шу", гл. 17, с. 86, 8-й г. Чэн-гуна; ср. *Po Hu T'ung. vol. 1, p. 266, n. 1.*
14. См. Eberhard. *The Political Function...*, p. 347, n. 30.
15. См. Лунь хэн цзяо ши ("Критические обсуждения и оценки", сверенный текст с комментарием, изд. Хуан Хуя). Тайбэй, 1964, гл. 15, с. 154-155; Хань шу бу чжу, гл. 100А, с. 5826; ср. Кроль. Сыма Цянь..., с. 144, 145, примеч. 176.
16. См. Хань шу бу чжу, гл. 100А, с. 5825; *The History...*, vol. 1, pp. 28-29, 146-150; vol. 3, pp. 106-112; Сюнь Юэ. Цянь Хань цзи (Анналы Ранней Хань). Шанхай, 1928. Сер. "Сы бу цун кань", гл. I, с. 2а-2б; ср. Кроль. Сыма Цянь..., с. 137
17. В связи с этим нам кажется, что Бань Бяо рассказал эту легенду двусмысленно, создав впечатление, что встреча матери Гао-цзу во сне с духом и "чудо" с драконом произошли, когда она уже была беременна. Но Ли Шань (?-689), комментируя его рассказ, без всяких оговорок и изменений привел сообщение о чудесном зачатии Гао-цзу из "Хань шу" Бань Гу, см. Сяо Тун (сост.), Ли Шань (комм.). *Вэнь свань* (Антология литературы). Пекин, 1959, гл. 52, с. 1126. Поэтому нет полной уверенности, что Бань Бяо действительно отредактировал это сообщение в духе концепции благого знамения, отойдя от версии чудесного зачатия.
18. См. Кроль. Сыма Цянь ..., с. 145, примеч. 176; ср. Сыма Цянь ..., т. 3, с. 46-49, 789-791, примеч. 24-34.
19. См. Лунь хэн цзяо ши, гл. 15, с. 146, 148, 154 и комм. Хуан Хуя; ср. *Lun-Hêng. Philosophical Essays of Wang Ch'ung. Tr. by A.Forke. N.Y., 1962, vol. 1, pp. 318, 319, 323.*

20. См. А.С.Мартынов. Статус Тибета в ХУП-ХУШ веках. М., 1978, с. 10-18. Последнюю мысль А.С.Мартынов подкрепляет цитатой из Цуй Дун-би (1739-1816). К сожалению, это не лучшее доказательство. Цуй Дун-би включил в свое сочинение большую выдержку из Ван Чуна (см. Цуй Дун-би и шу (Посмертное собрание сочинений Цуй Дун-би). Б.м., б.г., цз. 13, с. 3а-4а; ср. Лунь хэн цзяо ши, гл. 16, с. 146), которому и принадлежат переведенные А.С. Мартыновым слова, рисующие ситуацию, сложившуюся не в ХУШ в., а к I в. н.э.
21. См. Ши цзи, гл. 6, с. 85; гл. 8, с. 33-34; The History..., vol. 1, p. 56 and n. 3; Хань шу бу чжу, гл. 98, с. 5651.
22. См. Лунь хэн цзяо ши, гл. 15, с. 146 сл., комм. Хуан Хуя.
23. См. Eberhard. The Political Function..., p. 39.
24. См. The History ..., vol. 1, p. 241; vol. 2, pp. 38, 159-160, 221, 307, 321, 382 и др.
25. См. Ю.Л.Кроль. Древнейшие в Китае законы о критике. - Научная конференция "Общество и государство в Китае". Доклады и тезисы. М., 1970, Вып. I, с. 116-117, 120-122; Мартынов, ук. соч., с. 28-30; The History ..., vol. 1, pp. 240-241; vol. 2, p. 258.
26. См. Eberhard. The Political Function..., pp. 54-56, 59; ср. Кроль. Сыма Цянь ..., с. 116-117; С.В.Зинин. Китайская астрономия: наука и политика (Обзор). - Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. Реферативный сборник. М., 1987, с. 136-137.
27. См. The History..., vol. 1, pp. 240-241; vol. 2, pp. 214, 254, 307, 322, 382, 411.
28. См. Хань шу бу чжу, гл. 56, с. 3994.
29. См. Eberhard. The Political Function..., pp. 39-40.
30. См. там же, p. 39.

А.М.Куликова

А.Н.КОНОНОВ КАК ИСТОРИК ОТЕЧЕСТВЕННОГО ВОСТОКОВЕДИЕНИЯ

Академик (1974 г.) Андрей Николаевич Кононов (14/27/ октября 1906 - 30 октября 1986 г.) в течение нескольких десятилетий был признанным главой советской тюркологической школы, знатоком восточных рукописей, талантливым преподавателем, выдающимся организатором науки.

Среди его многочисленных обязанностей, занятий и трудов было дело, которое он любил и ценил по-особенному. Речь идет об истории отечественного востоковедения.

Первыми работами А.Н.Кононова в этой области следует считать некролог "Памяти тюрколога профессора А.П.Поцелуевского", статью "Из истории отечественной тюркологии" и доклад на тему: "Из истории изучения турецкого языка в России до XX столетия".

Некролог, написанный в 1949 г. совместно с учителем и коллегой С.Е.Маловым, подводил итог деятельности А.П.Поцелуевского, который получил востоковедное образование в Лазаревском институте восточных языков и впоследствии стал выдающимся советским лингвистом.¹

Названная статья, написанная в 1953 г., вводила в научный оборот два рукописных словаря ("Русско-татарский словарь" и "Турецкий лексикон") конца XVIII в., хранящихся в архиве Института востоковедения АН СССР.²

Доклад на указанную тему был прочитан в том же 1953 г. на секции востоковедческих наук сессии Ленинградского университета.³

Последним трудом А.Н.Кононова, рукопись которого он успел сдать в печать в апреле 1986 г., было второе издание "Биобиблиографического словаря отечественных тюркологов".⁴

За эти годы (1949–1986 гг.) А.Н.Кононов подготовил около 70 публикаций по истории востоковедения, как дореволюционного так и советского периодов. Все эти работы, собранные вместе, изученные и систематизированные, укладываются в три темы: история тюркологии, история востоковедения в Петербурге–Петрограде–Ленинграде и очерки об отдельных востоковедах.

Первая из названных тем была продолжением собственно тюркологических исследований ученого, получившего в этом направлении прекрасную подготовку в османско-турецком разряде Ленинградского восточного института (1926–1930 гг.) у известных востоковедов А.Н.Самойловича, В.В.Бартольда, С.Е.Малова и др.

Благодаря целенаправленным усилиям А.Н.Кононова тюркологи в настоящее время имеют две основополагающие книги по истории своей науки до 1917 г.: монографическое исследование А.Н.Кононова "История изучения турецких языков в России"⁵ и названный выше "Биобиблиографический словарь отечественных тюркологов". Нельзя не согласиться с оценкой самого автора, который считал, что монография и словарь, "взаимно дополняя друг друга, дают – хочется надеяться – довольно полное представление о развитии отечественной тюркологии и ее деятелях".⁶

Остальные работы по истории тюркологии посвящены более узким темам: зарождению этой отрасли знания, вкладу отдельных учреждений в ее развитие, ее источниковедческой базе и – что особенно важно – ее проблемам и направлению исследований на современном автору этапе.

Ленинградский восточный институт (ЛВИ), Ленинградский государственный университет (ЛГУ) и Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР (ЛО ИВ АН СССР) – три учреждения, в стенах которых прошла вся научная, преподавательская и организаторская деятельность А.Н.Кононова.

В ЛВИ, функционировавшем в Ленинграде под разными названиями в 1920–1938 гг., А.Н.Кононов не только, как отмечалось выше, учился, но и преподавал вплоть до ликвидации института в 1938 г.

В 1937 г. А.Н.Кононов стал преподавателем, а с 1950 г. – профессором Восточного факультета ЛГУ.

В ЛО ИВ АН СССР А.Н.Кононов проработал полвека (1938–1986 гг.); в 1961–1963 гг. был его заведующим.

Эти многолетние связи А.Н.Кононова с названными учреждениями и объясняют его постоянный интерес к их истории.

О ЛВИ А.Н.Кононов совместно с сотрудником ЛО ИВ АН СССР И.И. Иорисем написал книгу, которая является единственным исследованием по истории этого учебного заведения.⁷

К столетию Восточного факультета ЛГУ в 1956–1957 гг. А.Н.Кононовым были написаны три обзорные статьи.⁸ В 1960 г. под его редакцией и при его авторском участии был подготовлен сборник по истории кафедр названного факультета.⁹

Востоковедения в ЛО ИВ АН СССР и его предшественники, связанной с Азиатским музеем Императорской академии наук в Петербурге (1818–1917 гг.), А.Н.Кононов так или иначе касался в большинстве своих науковедческих работ. Специально этой теме посвящен раздел "Туркология" в коллективном труде по истории названного учреждения¹⁰ и целый ряд статей.¹¹

В 1979 г. в статье, посвященной характеристике основных направлений деятельности Отделения, он, в частности, отметил, что "история востоковедения в России и СССР, хотя и не занимает в трудах сотрудников ЛО ИВ такое значительное место, как этого хотелось бы, однако и эта отрасль научного востоковедения в соответствии с давней традицией не остается без внимания."¹²

Работы А.Н.Кононова о петербургском-ленинградском востоковедении стали вкладом не только в историю науки, но и в историю культуры его родного города, в котором он прожил всю жизнь.

Что касается публикаций об отдельных востоковедах, то этот раздел включает статьи, посвященные выдающимся ученым прошлого, юбилейные очерки, содержащие основанную на фактах оценку определенного этапа деятельности современных автору исследователей, и некрологи как дань уважения к памяти ушедших из жизни коллег. На страницах этих работ приведены характеристики научного творчества таких известных представителей востоковедения, как арабист Х.Д. Френ, историк Востока В.В.Бартольд, японист Н.И.Конрад, арабист И.Д.Крачковский, туркологи В.В.Радлов, П.М.Мелиоранский, Б.Я.Владимирцев, А.Н.Самойлович, В.М.Жирмунский, М.С.Михайлов и др. Названные лица в подавляющем большинстве были современниками А.Н.Кононова, деятельность которых он наблюдал и воспоминания о которых хотел сохранить для истории науки.

В приведенную схему не вошли лишь две науковедческие работы А.Н.Кононова. Первая из них – его доклад на XXV Международном конгрессе востоковедов, состоявшемся в 1960 г. в Москве. Доклад был посвящен "некоторым вопросам изучения истории отечественного востоковедения"¹³ и познакомил мировую научную общественность с основными вехами исторического пути востоковедения в России и СССР. Помимо этого он выполнил и другую, не менее важную, задачу: определил степень изученности основных тем в этой области знания. В последующий период многие авторы при выборе предмета исследования в рамках истории востоковедения руководствовались этим докладом А.Н.Кононова.

Вторая работа, не вошедшая в схему, вообще выходит за рамки истории востоковедения. Она посвящена 200-летию со дня учреждения Российской академии, которая в течение почти 60 лет (1783–1842 гг.) существовала в Петербурге наряду с Императорской академией наук, но в отличие от последней занималась специально изучением русского языка и литературы.¹⁴

Следует упомянуть и о таких сторонах деятельности А.Н.Кононова, как его активное участие в организации юбилейных научных заседаний и конференций, его выступления с лекциями и докладами, рецензирование и редактирование монографий и сборников статей по науковедческой тематике.¹⁵

Анализ приведенных выше работ А.Н.Кононова, а также многолетнее профессиональное общение с ним позволяют определить характерные черты и особенности его как специалиста по истории востоковедения.

Осознание огромного значения прошлого любой науки для ее настоящего и будущего привело к тому, что А.Н.Кононов наряду с

туркологией сделал историю востоковедения своей второй специальностью. Предпосылками такого важного решения были широта научных интересов ученого, глубокое знание им истории России, присущая ему гордость за достижения отечественной культуры.

Выбрав для себя эту отрасль науки предметом постоянного изучения, он с присущей ему основательностью овладел методикой исследования специальных источников, много времени уделял архивным изысканиям. При обобщении данных он большое значение придавал сравнительному анализу и тщательной проверке фактических сведений, вводимых в научный оборот.

Точный и емкий термин "отечественное востоковедение", введенный в литературу А.Н.Кононовым, означал для него процесс изучения Востока в России и СССР в широком смысле этого понятия.

При обращении к дореволюционному периоду он не ограничивался рамками чисто научного востоковедения. Его интересовало прошлое этой отрасли знания во всех ее проявлениях. Противникам включения в историю науки так называемого практического востоковедения он — не без иронии — предлагал попробовать отделить его от комплекса исследований, вызванных лишь стремлением к увеличению информации в данной области. Такой взгляд был единственным правильным, поскольку неразрывность научной и практической сторон российского востоковедения ясна каждому, кто сколько-нибудь серьезно занимался этой проблемой. Эта связь была результатом того, что многие востоковедные начинания названного периода вызывались необходимостью решения определенных задач внутренней и внешней политики России.

При изучении истории советского востоковедения А.Н.Кононов, с одной стороны, особо подчеркивал новизну методологии, тематики и задач этого этапа; с другой стороны, постоянно призывал осмысливать и использовать опыт и бережно сохранять традиции и достижения предшествующих поколений ученых. Вопросы престижа советского востоковедения, его приоритета в исследовании важнейших проблем истории культуры Востока всегда были в центре внимания ученого. Этим объясняются его постоянные попытки привлечь внимание научной общественности — как своими выступлениями в печати, так и научно-организационной деятельностью — к нерешенным задачам, неизученным темам, забытым направлениям исследовательского процесса.

Многолетняя преданность науковедческим темам, целеустремленность, последовательность и систематичность в научных поисках, инициатива и неистощимая любознательность А.Н.Кононова позволи-

ли ему внести немалый вклад в развитие истории востоковедения. Своим авторитетом крупного ученого он активно способствовал росту этой отрасли знания и осознанию ее значения в общем процессе развития науки.

-
1. См. Список трудов № 1.
 2. См. Список трудов № 2.
 3. См. Список трудов № 3.
 4. См. В.Г.Гузев, Н.А.Дулина, А.Н.Кононов, Ю.А.Ли. Биобиблиографический словарь отечественных тюркологов. Дооктябрьский период. I-е изд.; М., 1974.
 5. I-е изд., Л., 1972; 2-е изд., Л., 1982.
 6. А.Н.Кононов. История изучения тюркских языков в России. 2-е изд., Л., 1982, с. 9.
 7. См. Список трудов № 48.
 8. См. Список трудов № 4, 5, 7.
 9. См. Список трудов № 13.
 10. А.Н.Кононов. Тюркология. - Азиатский музей. Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972, с. 4000-427.
 11. См. Список работ № 2, 9, 14, 15.
 12. А.Н.Кононов. Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР (основные направления деятельности) - НАА. 1979, № 1, с. 156-157.
 13. А.Н.Кононов. Некоторые вопросы изучения истории отечественного востоковедения. Доклады делегации СССР, представленные на XXV Международный конгресс востоковедов. М., 1960.
 14. А.Н.Кононов. Российская академия (1783-1842) (К 200 -летию со времени учреждения). - ИАН СССР. М., 1983, т. 42, № 6, с. 502-507.
 15. А.Н.Кононов был редактором следующих работ: С.Н.Иванов. Николай Федорович Катанов (1862-1922). Очерк жизни и деятельности. М.-Л., 1962;
Н.А.Мазитова. Изучение Ближнего и Среднего Востока в Казанском университете. (Первая половина XIX века). Казань, 1972;
А.П.Базиянц. Лазаревский институт в истории отечественного востоковедения. М., 1973;
А.М.Куликова. Становление университетского востоковедения в Петербурге. М., 1982;
Азиатский музей - Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972 и др.

СПИСОК ТРУДОВ А.Н.КОНОНОВА ПО ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОГО
ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

1. А.Н.Кононов, С.Е.Малов. Памяти тюрколога профессора А.П.Поцелуевского.-ИАН СССР. Отд.лит. и яз. М., 1949, т. 8, вып. I, с. 83-84.
2. Из истории отечественной тюркологии. - Ученые записки Института востоковедения /АН СССР/. М.-Л., 1953, т. 6, с. 269-275.
3. Из истории изучения турецкого языка в России до XX столетия. - Тезисы докладов по секции востоковедческих наук на научной сессии Ленинградского гос. университета. Л., 1953, с. 4-9.
4. Столетие восточного факультета Ленинградского университета. - Советское востоковедение. М., 1956, № 2, с. 83-90.
5. Крупнейший центр советского востоковедения. - Вестник высшей школы. М., 1956, № 2, с. 32-36.
6. О XIII Международном конгрессе востоковедов. - КСИБ. М., 1956, т. I8. с. 84-85.
7. Восточный факультет Ленинградского университета (1855-1955). - Вестник Ленинградского университета. 1957, № 8, Сер. истории яз. и лит., вып. 2. с. 5-22.
8. VIII конгресс Турецкого лингвистического общества. - СВ. М., 1957, № 4, с. 195-197.
9. Востоковедение. - История Академии наук СССР. Т. I (1724-1803). М.-Л., 1958, с. 406-410.
10. О некоторых вопросах дальнейшего развития тюркского языкознания.-ВАН. М., 1959, № 5, с. 140-141.
11. Некоторые вопросы изучения истории отечественного востоковедения. /Доклады делегации СССР, представленные на XXV Международный конгресс востоковедов/. М., 1960.
12. Some problems relating to the study of the history of orientology in the USSR. Moscow, 1960. (XXV International Congress of Orientalists Papers presented by the USSR delegation).
13. Восточный факультет Ленинградского университета.-Ученые записки Ленинградского гос. университета. 1960, № 296, Сер. востоковедческих наук., вып. 13, с. 3-31.
14. Тюркология в Ленинграде (1917-1957). - Ученые записки Института востоковедения [АН СССР]. М., 1960, т. 25, с. 278-290.
15. К истории русской тюркологии до XIX века. - Исследования по истории народов Востока. Сборник статей в честь академика Иосифа Абгаровича Орбели. М.-Л., 1960, с. 202-214.
16. Востоковедение (1803-1860 и 1860-1917). - История Академии

- наук СССР. Т. 2 (1803-1917). М.-Л., 1964, с. 218-227, 621-634.
17. Михаил Семенович Михайлов (К 70-летию со дня рождения). - НАА. М., 1966, вып. 2, с. 229-230.
 18. Слово о Николае Иосифовиче Конраде (К 75-летию со дня рождения). - ИАН. М., 1966, т. 26, вып. 2, с. 164-166.
 19. Современное состояние и задачи дальнейшего развития советской тюркологии. - Тюркологическая конференция ... 12-15 декабря 1966 г. - Баку, 1966, с. 324.
 20. Тюркское языкознание в Ленинграде. 1917-1967. - Филология и история тюркских народов. Тюркологическая конференция в Ленинграде 7-10 июня 1967 г. - Л., 1967, с. 21-23.
 21. XI конгресс Турецкого лингвистического общества. - НАА. М., 1967, № 1, с. 238-240.
 22. *Turkic linguistics in the USSR (Problems in Retrospect)*. М., 1967. (*XXVII International Congress of Orientalists. Papers presented by the USSR delegation*).
 23. *Türk filolojia a Szovjetunioban (1917-1967)*. - МТА, 1967, 1, № 24, S. 3-28.
 24. *Turkic philology. Moscow, 1968. (Fifty Years of Soviet Oriental Studies. Brief Reviews)*.
 25. Тюркская филология в СССР. 1917-1967. М., 1968.
 26. Памяти Дмитрия Афанасьевича Магазаника (15.III.1896-26.XII.1948). - НАА. М., 1968, № 5, с. 210-212.
 27. Памяти Михаила Семеновича Михайлова (23.III.1896-16.V.1969). - НАА. М., 1969, № 6, с. 240-241.
 28. В.В.Бартольд - выдающийся востоковед (К 40-летию со дня смерти). - СТ. Баку, 1970, № 6, с. 56-61.
 29. Василий Владимирович Бартольд (К 40-летию со дня смерти). - НАА. М., 1971, № 1, с. 220-222.
 30. История приобретения переводов, изданий и изучения сочинения Абул-Гази "Родословная тюрков". - СТ. Баку, 1971, № 1, с. 3-12.
 31. Виктор Максимович Жирмунский как тюрколог /Некролог/. - СТ. Баку, 1971, № 2, с. 102-107.
 32. *Türkische Philologie in der UdSSR. 1917-1967. - Mitteilungen des Instituts für Orientforschung. Bd. XVII, Heft. 2, Berlin, 1971, S. 293-317.*
 33. История изучения тюркских языков в России. - Л., 1972.
 34. Тюркология. - Азиатский музей - Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972, с. 400-427.
 35. Советская тюркология на современном этапе (итоги и проблемы). - XXIV съезд КПСС и задачи развития общественных наук. Мате-

- риалы объединенной выездной сессии общественных наук АН СССР, ИМЛ при ЦК КПСС и АН республик Средней Азии и Казахстана. Ташкент, 1972, с. 511-521.
36. В.В.Радлов и отечественная тюркология. - Тюркологический сборник 1971. - М., 1972, с. 7-15.
 37. Изучение "Дивану́ лурат ит-түрк" Махмуда Кашгарского в Советском Союзе. - СТ. Баку, 1973, № 1, с. 3-9.
 38. А.Н.Самойлович - грамматист. - СТ. Баку, 1973, № 5, с. 37-48.
 39. *Turkic linguistics in the USSR (certain problems)*. Moscow, 1973. (XXIX International Congress of orientalists. Papers presented by Soviet Scientists).
 40. П.М.Мелиоранский и отечественная тюркология. - Тюркологический сборник 1972. М., 1973, с. 7-17.
 41. В.Г.Гузев, Н.А.Дулина, А.Н.Кононов, Ю.А.Ли. Биобиблиографический словарь отечественных тюркологов. Дооктябрьский период. М., 1974.
 42. Тюркское языкознание в Академии наук. - ВЯ. М., 1974, № 3, с. 38-51.
 43. Некоторые итоги развития советской тюркологии и задачи Советского комитета тюркологов. - СТ. Баку, 1974, № 2, с. 3-12.
 44. Тюркское языкознание в Академии наук СССР /К 250-летию Академии наук СССР/. - СТ. Баку, 1974, № 3, с. 3-18.
 45. Очерк истории изучения турецкого языка. Л., 1976.
 46. А.Н.Кононов, С.К.Кенесбаев, Г.Ф.Благова. Всесоюзная тюркологическая конференция. - СТ. Баку, 1976, № 3, с. 3-9.
 47. Слово об Эрванде Владимировиче Севортяне (К 75-летию со дня рождения.) - СТ. Баку, 1976, № 5, с. 100-102.
 48. А.Н.Кононов, И.И.Иорис. Ленинградский восточный институт. Страница истории советского востоковедения. М., 1977.
 49. Современное тюркское языкознание в СССР. Итоги и проблемы. - ВЯ. М., 1977, № 3, с. 13-26.
 50. Развитие турецкого языкознания в СССР. - СТ. Баку, 1977, № 6, с. 23-29.
 51. Некоторые вопросы дальнейшего развития тюркского языкознания в СССР. - СТ. Баку, 1978, № 2, с. 3-8.
 52. А.Н.Кононов, Т.В.Гамкрелидзе. Сергей Симонович Джикия (К 80-летию со дня рождения). - СТ. Баку, 1978, № 5, с. 108-109.
 53. Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР (основные направления деятельности). - НАА. М., 1979, № 1, с. 146-157.

54. А.Н.Кононов, Э.Р.Тенишев, Э.И.Фазылов. Тюркское языкознание в СССР. Итоги и перспективы. - СТ. Баку, 1981, № 1, с. 3-22.
55. История изучения тюркских языков в России. Дооктябрьский период. 2-е изд., доп., испр. Л., 1982.
56. Из истории кумыкского языкознания. - СТ. Баку, 1982, № 1, с. 48-50.
57. А.Н.Кононов, А.П.Векилов, В.Г.Кузев. Сергей Николаевич Иванов (К 60-летию со дня рождения). - СТ. Баку, 1982, № 2, с. 95-97.
58. А.Н.Кононов, Н.А.Баскаков, С.Н.Иванов, С.Г.Кляшторный. Имран Султанович Сеидов (К 60-летию со дня рождения). - СТ. Баку, 1982, № 6, с. 96-97.
59. Академик Игнатий Юлианович Крачковский (К 100-летию со дня рождения: 1883-1951). - ИАН. М., 1983, Сер. лит. и яз. М., № 4, с. 374-382.
60. Слово о Х.Д.Френе (23.V.1782-16.VIII.1851). К 200-летию со дня рождения. - ПП и ПИКНВ, ХУП/1, М., 1983, с. 3-11.
61. Академик Игнатий Юлианович Крачковский (16.III.1883-24.I.1951). К 100-летию со дня рождения. - ПП и ПИКНВ, ХУП/1. М., 1983, с. 11-24.
62. А.Н.Кононов, С.Н.Иванов. Виктория Степановна Гарбузова (К 70-летию со дня рождения). - СТ. Баку, 1984, № 3, с. 101-102.
63. Борис Яковлевич Владимирцов - тюрколог. (К 100-летию со дня рождения). - СТ. Баку, 1984, № 4, с. 44-52.
64. Мамедага Ширали Оглы Ширалиев (К 75-летию со дня рождения). - СТ. Баку, 1984, № 5, с. 87-89.
65. А.Н.Кононов, Э.Р.Тенишев, Б.Ч.Чарьяров. Тюркское языкознание в СССР /в XI пятилетке. Итоги и проблемы. - СТ. Баку, 1985, № 1, с. 5-14.
66. Цовикян Хорен Мкртычевич (1900-1942). - ПП и ПИКНВ, ХУП/1. М., 1986, с. 65-67.

Махмуд Фарун

БАХРАМ ГУР И АРАБЫ

Хотя арабские нарративные источники богаты различными сведениями исторического характера, исследователю постоянно приходится сталкиваться со значительными трудностями при установлении этих сведений. Это, как известно, объясняется, в частности, и тем, что многие сюжеты мусульманской истории Ирана арабские авторы заимствовали из персидской исторической традиции, которая богата прос-

лавлением персидских царей, проповедью зороастрийских авторитетов и славословием в адрес сасанидской знати.

В предполагаемом докладе сделана попытка сопоставить сведения о Бахраме Гуре у ряда арабских историков со сходными сюжетами в "Шахнаме" Фирдоуси.

Хочу напомнить полное имя сасанидского царя, о котором идет речь, так как оно упоминается в арабских источниках, например, у ат-Табари: Бахрам Джур б. Йаздаджирд б. Бахрам Кирман-шах б. Сабур Зу-л-Актаф. В исследовательской литературе его называют Варахраном (Бахрамом) У (420-438 гг.).

Ат-Табари описывает рождение будущего царя. Согласно его версии, после рождения царевича астрологи наблюдали за солнцем и движением звезд в небе. После этого они сообщили Йаздаджирду, что Бог назначил Бахрама наследником его царства, они также предсказали, что Бахрам будет вскормлен там, где не живут персы.¹ Эта версия совпадает с версией "Шах-наме" Фирдоуси, как в персидском оригинале, так и в арабском переводе Бундари. Фирдоуси пишет о том, что мобеды, опасаясь, что Бахрам Гур унаследует характер своего отца Йездигерда "Грешника",² настояли на том, чтобы его отправили на воспитание в далекие страны. Арабские источники уточняют, что Бахрама Гура отправили на воспитание к арабам в Хиру.³

Арабские источники расходятся, однако, в том, что был ли отдан Бахрам Мунзиру б. Ну^сману - царю лахмидов или его отцу Ну^сману б. Имр-ал-Кайсу. Бал^сами и ал-Йа^скуби считают, что Бахрам был отдан Ну^сману б. Амр-ал-Кайсу, Ад-Динавари, Ибн Мискавайх утверждают, что его отдали сыну Ну^смана Мунзиру.⁴

Согласно основной версии ат-Табари, Йездигерд призвал к себе Мунзира б. Ну^смана и вручил ему Бахрама. Шаханшах удостоил Мунзира всяческих почестей, сделал царем над арабами и пожаловал ему два высоких титула: "Рам-афзуд Йездигерд" ("Умножающий покой Йездигерда") и "Махшт" ("высочайший слуга"). Шаханшах повелел также, чтобы Мунзиру пожаловали почетное платье, которое бы отвечало его новому высокому положению.⁵

Фирдоуси и ат-Табари рассказывают о том, что Бахрам был отдан Мунзиру, который увез его с собой. Мунзир поручил его сначала арабским и персидским кормилицам. Когда царевич подрос, к нему пригласили ученых и мудрецов. Предание свидетельствует о необычайном уме Бахрама в детстве.⁶ Известно, что Бахрам жил во дворце Хуварнак в Хире. Ад-Динавари и ат-Табари приводят рассказ о том, что место для строительства дворца было выбрано самим Йездигердом, приказавшим выстроить Хуварнак для сына.⁷ Упомянутые историки, а так-

же Ибн Мискавайх, сообщают, что Бахрам Гур обучался у арабов охоте, верховой езде и стрельбе из лука.⁸

Бахрам, выросший среди арабов, пользовавшийся у них всем, чем желал, по возвращении домой был холодно принят своим отцом. И поскольку отношение Йездигерда к нему изменилось к худшему, он не захотел оставаться во дворце отца и вновь вернулся. В персидских и арабских источниках Йездигерд изображается грешником, угнетателем и притеснителем иранцев, человеком злонравным и жестоким. При его жизни никто не решался высказывать самостоятельные суждения о его действиях. Его подданные не могли избавиться от его власти.⁹

В другой версии событий ат-Табари приводит описание Йездигерда, прямо противоположное первому. Согласно этой версии, сам Бахрам Гур обращается к своим подданным с упреком в том, что они отвергли доброту его отца, который старался править ими справедливо. Их неповиновение и заставило Йездигерда быть жестоким, казнить людей и проливать их кровь.¹⁰

Сопоставление различных преданий о Йездигерде, о его отношениях с сыном и своими подданными говорят о том, что они со временем приняли легендарный характер. Но, как отметил в свое время А.Кристенсен, за легендарными чертами видны реальные черты энергичного правителя, проявившего жестокость в борьбе со своими оппонентами.¹¹

К группе историй о пребывании Бахрама Гура в Хире относятся истории о его доблести и мужестве. Есть, например, предание о том, как он убил на охоте льва, других животных. К этой группе относятся и персидские предания о том, что Мунзир пригласил удюжников, запечатлевших подвиги Бахрама на охоте, и послал картины Йездигерду.¹² Арабские источники, как и персидские, сообщают, что Бахрам был удален своим отцом от дворца. Тогда он через посла Византии обратился к царю с просьбой отпустить его назад к воспитателям. Разрешение было получено, и Бахрам вернулся назад к Мунзиру.¹³ Как пишет Н.В.Пигулевская, "примеры такого рода обращения к послам с просьбой о поддержке со стороны родственников шаха встречаются на протяжении истории Сасанидского Ирана не раз."¹⁴

А.Кристенсен считает, что длительное пребывание Бахрама в Хире объясняется тем, что он находился в изгнании. Кристенсен обосновывает это предположение ссылкой на расхождения между отцом и сыном.¹⁵

Согласно имеющимся сведениям, Йездигерд умер в 421 г. Кристенсен считает, что знать избавилась от него,¹⁶ стремясь усилить свою власть. Арабские и персидские источники дают весьма туманные

сведения о смерти Йездигерда. В то же время ат-Табари, ад-Динавари, Ибн Мискавайх Фирдоуси и Ибн ал-Асир указывают, что знать договорилась между собой не отдавать власть потомкам Йездигерда, Ат-Табари пишет, что они отказались от Бахрама Гура под предлогом его длительного пребывания у арабов.¹⁷ Его обвинили в незнании персидских законов и обычаев. По Фирдоуси, знать не хотела Бахрама потому, что он сын "Грешника" - царя, унаследовал дурной нрав своего отца. Нёльдеке в этой связи приводит сообщение Моисея Хоренского, согласно которому один из сыновей Йездигерда, Шапур, назначенный ранее царем Армении, прибыл после смерти отца в Ктесифон (возможно, для того, чтобы занять шаханшахский трон) и был убит иранскими вельможами. Это сообщение красноречиво характеризует обстановку в Иране после смерти Йездигерда I.¹⁸

Когда в стране началась междоусобная борьба за власть, иранцы поставили царем человека по имени Кисра, не принадлежащего к Сасанидам. Так считает Фирдоуси.¹⁹

В отличие от Фирдоуси, ат-Табари утверждает, что персы избрали царем Хосрова, который не был сыном Йездигерда, но происходил из Сасанидского рода.²⁰

Узнав об этом, Бахрам решил бороться за свой трон. Он нашёл поддержку в Хире. Фирдоуси сообщает, что Мунзир собрал 30 тысяч всадников и вместе с Бахрамом направился к Ктесифону. В этом походе, по Фирдоуси, приняли участие североарабские племена Шейбан и Кайс.²¹ Известно, что у Мунзира было отборное войско. Он поставил во главе него своего сына Ну^смана. Когда войско подошло к Ктесифону и Бех-Ардаширу, персы испугались и начали переговоры с Мунзиром и Бахрамом о восстановлении права на царство и удалении Кисры.²² Власть вернулась к законному наследнику. Бахрам обещает осправить ошибки отца и просит для этого год.²³ Однако избрание царя зависит от Бога. Далее повествование носит легендарный характер. Поскольку Кисра объявлен царем раньше, его свергнуть нельзя, и прибегают к древнему обычаю. Из двух претендентов предпочтение отдается более сильному и мужественному. Мобедан мобед приносит корону. Нёльдеке считает это важным, ссылаясь на Плутарха и Тацита, он пишет, что в Парфянской державе и в Армении церемония коронации царя осуществлялась по наследству одним из представителей высшей родовой знати (была закреплена по наследству за одним аристократическим родом).²⁴

Рядом с короной находятся два льва. Кто сможет взять корону, тот и станет царем. Кисра отказывается это сделать. Бахрам убивает львов, берет корону, и все присутствующие вслед за Кисрой приз-

нают его царем.²⁵ Кристенсен считает, что эта история была придумана для того, чтобы скрыть позор поражения персов от небольшого арабского войска и принуждения их арабами принять царем Бахрама.²⁶ В источниках поражение персов не отмечено.

После того, когда Бахрам взял власть в свои руки, все арабские источники, за исключением ад-Динавари, ничего не сообщают об отношениях арабов с персами. Ад-Динавари повествует о том, что Бахрам отдал в управление Мунзиру территорию, заселенную арабскими племенами (ва фаввада илайхи джами^{са} ард ал-^{са}араб).²⁷ К Мунзиру обращались за заступничеством и противники Бахрама Гура после того, как Бахрам стал царем. Об этом сообщает Фирдоуси. Из этих примеров следует, что добрососедские отношения между сасанидским Ираном продолжались.

Что касается византийских авторов, то по их сведениям, ал-Мунзир воевал на стороне Бахрама против Византии.²⁸ Мусульманская историческая традиция об этом не упоминает. В арабских источниках и "Шах-наме" Фирдоуси содержатся многочисленные истории, в которых повествуется о приключениях царя, проявленном им мужестве в борьбе с турками, ромеями, индусами и суданцами.²⁹ Также приводятся сведения о проведенных Бахрамом Гуром реформах, результатом которых явилось снижение налогов с податного населения, прощение недоимок и раздача средств беднейшим слоям населения Ирана. Источники много внимания уделяют характеристике личных качеств Бахрама: любви к охоте, музыке, наслаждениям и т.д.

Он призывал народ к наслаждению жизнью, возвысил придворных музыкантов,³⁰ сам любил музыку, развлечения, охоту, л. ил читать стихи и говорил на разных языках.³¹ Этим он завоевал сердца иранцев. Свою жизнь Бахрам проводил в развлечениях, увлекался охотой, за что и был прозван "Гур", то есть дикий осел - онагр.³² В связи с этим существует легенда о том, что Бахрам одной стрелой поразил осла и льва.

Арабские источники сообщают,³³ что Бахрам Гур погиб на охоте в 438-439 гг. В то же время Фирдоуси свидетельствует, что он умер естественной смертью.

Сопоставление преданий и сведений о Бахrame Гуре в арабских и персидских источниках свидетельствует, что между ними нет больших расхождений. Они, как правило, носят частный характер, проявляясь, например, в сюжетах о ссылке царевича.

В отличие от ат-Табари и других арабских источников Фирдоуси считает, что Бахрам воспитывался у арабов Йемена,³⁴ и таким образом, переносит место событий из Хиры на юг Аравийского полу-

острова. Персидский автор, кроме того, перечисляет подарки, присланные Йездигерду из Йемена: арабские скакуны, меч и одежды.³⁵ У арабских авторов эти подробности отсутствуют. Заслуживает внимания и сообщение Фирдоуси о составе арабского войска во главе с Нусманом б. Мунзиром, которое пришло на помощь Бахраму. В этой связи автор называет племена кайс и шайбан.³⁶

Последний сюжет, связывающий Бахрама Гура с арабами – рассказ Фирдоуси о том, как персы, выступившие ранее против Бахрама, просят ходатайствовать перед шаханшахом о помиловании их (виновников). Этот рассказ свидетельствует о том, что добрые отношения между Бахрамом и арабами продолжались и после провозглашения его царем царей.

Анализ источников показывает, что активная внешняя политика Сасанидского государства в отношении княжества Хиры в начале V в. (в конце правления Йездигерда I и начале царствования Бахрама V) оказала большое влияние на внутреннюю политику Ирана в момент политического кризиса.

-
1. ат-Табари. *Annales quos scripsit Abu Dja'far at-Tabari*, ed. J. de Goeje. Series I: Leiden, 1881 (в дальнейшем – ат-Табари) с. 854.
 2. Фирдоуси. *Шах-наме*. Критический текст. т. УП. М., 1968 (в дальнейшем – перс. текст). Фирдоуси. *Шах-наме*, пер. на арабский. Ал-Фатх б. Али ал-Бундари, Тегеран, 1970 (в дальнейшем – Фирдоуси-Бундари), с. 74-75; Хамза ал-Исфахани. *Hamzae Isfahanensis Annalium libri X*, ed. I.M.E. Gottwaldt, Petersburg-Leipzig, 1844, с. 54; ад-Динавари, *Abu Hanifa ad-Dinaweri, Kitab al-ahbar at-tiwal*, publ. par V. Guirgass, Leiden, 1888 (в дальнейшем – ад-Динавари), с. 53; ат-Табари, ук.соч., с. 847.
 3. ад-Динавари, ук.соч., с. 53; Ибн-Мискавейх. *The Tajārib al-Umam or History of Ibn Miskawayh ... Reproduced in Facsimile ... with a Preface and Summary by L. Gaetani*. vol. 1. – "E.J.W. Gibb Memorial" Series VII, 1. Leiden-London, 1909 (в дальнейшем – Ибн Мискавейх), с. 144; ат-Табари, ук.соч., с. 855; ал-Масуди. *Murūj al-dahab*, trad. par Gh.A. Barbier de Meynard – A. Pavet de Courteille, II, Paris, 1861 (в дальнейшем – ал-Масуди), с. 192; Ибн ал-Асир. *Kitāb al-Kamil fī t-tārīh*, ed. C.S. Tornberg, I, Leiden, 1866 (в дальнейшем – ал-Асир), с. 288.
 4. Бал^Сами. "Тарих-и Табари", М.-Ш.Бахар. Тегеран, 1962, с. 923. (в дальнейшем – Бал^Сами). У Бал^Сами содержатся сведения о том, что Нусаман воспитывал Бахрама до 10 лет. И после смерти Нус-

- мана, Мунзир продолжил его воспитание. С. 929; ал-Йа^Скуби. "Ta'rih", ed. M. Houtsma, I, Leiden, 1883 (в дальнейшем - ал-Йа^Скуби), с. 183; ад-Динавари, ук.соч., с. 53; Ибн Мискавейх, ук.соч., с. 144; ат-Табари, ук.соч., с. 855. В другом месте Табари пишет о том, что Йездигерд послал Бахрама не к Мунзиру, а к Ну^Сману (см. с. 851); Ибн ал-Асир, ук.соч., I, с. 288. Фирдоуси, перс. текст, с. 270; ал-Исфахани, с. 103. Он пишет, что царем Хиры в годы правления Йездигерда был Ну^Сман сын Мунзира.
5. ат-Табари, ук.соч., с. 855.
 6. Фирдоуси, араб. пер., с. 75; перс. текст, с. 271. ат-Табари, ук.соч., с. 855; Ибн Мискавейх, ук.соч., с. 144; Ибн ал-Асир, ук.соч., с. 288.
 7. ад-Динавари, ук.соч., с. 56; ат-Табари, с. 851. Бал^Сами, ук.соч., с. 923. Согласно Бал^Сами дворец Хуварнак был построен для Бахрама по приказу Ну^Смана.
 8. ад-Динавари, ук.соч., с. 53; ат-Табари, ук.соч., с. 858; Ибн Мискавейх, ук.соч., с. 145.
 9. Фирдоуси, араб.пер., с. 73-74; ад-Динавари, ук.соч., с. 53; ат-Табари, ук.соч., с. 847-848; ал-Йа^Скуби, ук.соч., с. 183-184; ал-Исфахани, ук.соч., с. 54; Ибн Мискавейх, ук.соч., с. 142-143.
 10. ат-Табари, ук.соч., с. 865.
 11. А.Кристенсен. Иран при Сасанидах, араб. пер. Бейрут, 1982, с. 256.
 12. Ибн Мискавейх, ук.соч., с. 145; Фирдоуси, араб. пер., с. 77; ат-Табари, ук.соч., с. 857; Бал^Сами, ук.соч., с. 931.
 13. ат-Табари, ук.соч., с. 857; Фирдоуси, араб. текст, с. 78; Ибн Мискавейх, ук.соч., с. 146; Бал^Сами, ук.соч., с. 931.
 14. Н.В.Пигулевская. Арабы у границ Византии и Ирана в IV-VI вв. М., Л., 1964, с. 62.
 15. А.Кристенсен, ук.соч., с. 260.
 16. А.Кристенсен. ук.соч., с. 260.
 17. ат-Табари, ук.соч., с. 858; ад-Динавари, ук.соч., с. 56; Ибн Мискавейх, ук.соч., с. 146; Фирдоуси, араб. пер., с. 78; перс. текст, с. 286; Ибн ал-Асир, ук.соч., I, с. 288.
 18. Th. Nöldeke. Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Leyden, 1879, с. 91, прим. I.
 19. Ибн Мискавейх, ук.соч., с. 146; ад-Динавари, ук.соч., с. 57; ат-Табари, ук.соч., с. 858; Фирдоуси, перс. текст, с. 286; Бал^Сами, ук.соч., с. 932.
 20. См. прим. 19.

21. Фирдоуси, араб. пер., с. 79; перс. текст, с. 288-291.
22. ат-Табари, ук. соч., с. 860-861; Фирдоуси, араб. пер., с. 79; перс. текст, с. 295; ал-Йа^скуби, ук. соч., I, с. 183-184; ал-Мас^суди, ук. соч., с. 192; Ибн ал-Асир, ук. соч., I, с. 289.
23. Фирдоуси, перс. текст, с. 295.
24. Th. Nöldeke, ук. соч., с. 96, прим. I.
25. ат-Табари, ук. соч., с. 860-862; Фирдоуси, араб. пер., с. 79; ал-Йа^скуби, ук. соч., I, с. 183-184; Ибн ал-Асир, ук. соч., I, с. 290.
26. А. Кристенсен, ук. соч., с. 262.
27. ад-Динавари, ук. соч., с. 57.
28. Н. В. Пигулевская, ук. соч., с. 63-64.
29. ат-Табари, ук. соч., с. 866; ал-Исфахани, ук. соч., с. 54; Ибн Мискавейх, ук. соч., с. 150; ад-Динавари, ук. соч., с. 157; Фирдоуси, араб. пер., с. 105-106.
30. ал-Исфахани, ук. соч., с. 54.
31. ал-Мас^суди, ук. соч., II, с. 192.
32. Источники дают народную этимологию прозвища Бахрама. Научную этимологию предложил проф. В. А. Лившиц. Он считает, что на одном из остраков засвидетельствовано парфянское имя собственное **Wahrhagn-gor(ak)**. Сопоставляя это слово с именем царя Бахрама Гура, В. А. Лившиц считает, что в имени сасанидского царя - гог первоначально было частью сложения, а не прозвищем, и лишь позднее, когда его значение "блестящий" было забыто, из имени **Wahrnamgor** вычленили, по "народной этимологии", гог "онагр", превратив его в прозвище, подкрепленное легендой. (См. В. А. Лившиц. Новые парфянские надписи из Туркмении и Ирака. ЭВ, XXII, 1984, II, Наука, с. 26, прим. 28).
33. ад-Динавари, ук. соч., с. 59.
34. Фирдоуси, перс. текст, с. 267.
35. Фирдоуси, там же, с. 277.
36. Там же, с. 277.

Ж. С. Мусаэлян

ИСТОРИЯ КОЛЛЕКЦИИ КУРДСКИХ РУКОПИСЕЙ ГПБ

Имя Августа Дементьевича Жабы (1801-1894 гг.) стало хорошо известно курдоведам в конце 50-х гг., когда М. Б. Руденко обнаружил коллекцию курдских рукописей.¹ До этого времени имя А. Д. Жабы

оставалось в тени. О нем нет упоминаний в энциклопедиях и справочниках. А между тем вклад его в востоковедение значителен.²

А.Д.Жаба был назначен на пост консула в г.Эрзеруме (Турция) в мае 1848 г. и находился на этом посту ок. 20 лет. Весной 1856 г., когда А.Д.Жаба приезжает в отпуск в Петербург, акад. Б.А.Дорн предлагает ему воспользоваться своим положением для собирания и изучения материалов наречия курманджи. Продолжительное пребывание в районах с курдским населением дало ему возможность основательно изучить язык и быт курдов. Весь свой досуг А.Д.Жаба проводит в поисках и изучении материалов по языку, литературе, истории курдского народа. Уже в конце 1856 г. А.Д.Жаба доставил в Имп. академию наук в Петербурге курдский перевод турецких пословиц и поговорок и нескольких глав из поэмы Низами "Искандер-наме", и с этого времени он не прекращает своей деятельности в этой области.

Во время своего пребывания в Эрзеруме А.Д.Жаба поддерживал постоянную связь с курдами. Как известно, большую, неоценимую помощь оказал А.Д.Жабе курдский ученый Мела Махмуд Баязиди, который был его учителем и помощником в деле собирания курдских рукописей, переписчиком и автором некоторых сочинений.

С 1857 по 1859 гг. эрзерумский консул доставляет в Имп. академию наук рукопись, составленного им курдско-французского разговорника, содержащего 3300 диалогов, которые он записал из уст курдов Эрзерума, сведения о северо-западных курдских племенах, изложение в прозе содержания поэмы "Мам и Зин" Ахмеда Хани, словарь наречий хакари и раванди (ок. 1000 слов), арабско-персидско-курдскую грамматику Али Теремахи с введением Махмуда Баязида, записку о семи курдских поэтах. Тогда же А.Д.Жаба присылает сборник, включающий 40 рассказов из жизни курдов. По решению историко-филологического отделения Имп. академии наук была создана комиссия по публикации трудов А.Д.Жабы. Тексты с французским переводом А.Д.Жабы под редакцией П.И.Лерха вышли в свет в 1860 г.³ Им предшествовала уже упомянутая статья о курдских племенах и заметки, содержащие биографические сведения о поэтах, которыми до сих пор пользуются исследователи курдской литературы.

В этот же период А.Д.Жаба начинает работать над составлением курдского словаря. В 1865 г. он присылает в Имп. академию наук первую часть - французско-русско-курдский словарь, содержащий 15000 слов, рассмотреть который было поручено Б.А.Дорну и В.В. Вельяминову-Зернову.⁴ В конце 1866 г. А.Д.Жаба выходит в отставку, поселяется в Смирне и целиком отдается сбору материалов по литературе, языку, истории, этнографии курдов. "Теперь, когда я больше

не подчинен требованиям моих старых обязанностей, - сообщает он в письме от 30 марта 1867 г. - я работаю с жаром, чтобы довести до конца мои начатые работы".⁵ В это время он работает над завершением курдско-русско-французского словаря.⁶

За период своей деятельности на посту консула А.Д.Жаба посылает в Имп. академию наук более 50 рукописей (не считая составленных им словарей) по литературе, фольклору, истории, этнографии, языку курдов. Именно в собирании курдских рукописей А.Д.Жабе принадлежит самая большая заслуга.

Будучи в отставке и, по-видимому, испытывая материальные затруднения, А.Д.Жаба решает передать свою коллекцию курдских рукописей Имп. публичной библиотеке. В Архиве Государственной публичной библиотеки им. М.Е.Салтыкова-Щедрина хранится "Дело управления Имп.публичной библиотеки о приобретении у действительного Ст.Советника Жабы коллекции курдских рукописей", никогда ранее не использовавшееся в исследованиях. Оно позволяет проследить историю передачи курдской коллекции публичной библиотеке. 12 сентября 1868 г. А.Д.Жаба посылает письмо К.А.Коссовичу, работавшему в публичной библиотеке редактором ученых работ: "Желая поместить в Имп.публичную библиотеку собранную мною не без труда во время моего многолетнего управления Российским Имп.консульством в г.Эрзеруме коллекцию курдских рукописей, имею честь препроводить при сем на благо усмотрения вашего превосходительства каталог..., предложить начальству Имг.публичной библиотеки приобрести упомянутую коллекцию, находящуюся в настоящее время в Азиатском музее Академии наук на хранении, за сумму 3000 руб.". ⁷ И далее: "Даже беглый взгляд на каталог может убедить в важности этой единственной по сие время коллекции собранной на пользу ориенталогии". ⁸ Отмечая, что все путешественники и почти все ориенталисты считали курдов народом, не имеющим никакой литературы, А.Д.Жаба не без гордости замечает: "Нет в том сомнения, что открытие курдской литературы принадлежит русским ориенталистам". ⁹ В каталоге А.Д.Жаба приводит 53 номера рукописей, два номера каталога занимали древние монеты и гравированные камни, которые он предлагал приобрести за 500 руб., а коллекцию рукописей за 2500 руб. ¹⁰

К.А.Коссович тотчас же откликнулся на это предложение А.Д.Жабы, и уже 19 сентября 1868 г. он обращается с письмом к директору библиотеки И.Д.Делянову: "Эта коллекция в особенности примечательна тем, что она впервые открыла литературные памятники одного из древнейших азиатских племен, живущих значительной массой в пределах нашего государства, которого язык до трудов г.Жабы оставался

почти совершенно неизвестным ученой Европе. В состав коллекции г. Жабы входят преимущественно народные песни, повести и статьи исторического содержания. Замечательно, что между этими рукописями есть также и курдская грамматика. Все это кроме некоторых повестей, изданных в 1860 г. Императорской Академией наук под редакцией г. Лерха и самых лестных отзывов об остальном в разных бюллетенях нашей Академии, обративших на себя заботливое внимание преимущественно английских ученых, совершенно ново и вовсе неизвестно просвещенному миру"... "Приобретение коллекции г. Жабы действительно могло бы украсить и дополнить восточные сокровища нашего книгохранилища такой драгоценностью, которой доселе не имеет ни одна из европейских библиотек".¹¹

Однако проходит месяц и, не получив ответа, А.Д. Жаба, находясь проездом в Петербурге, (куда он прибыл для получения из Азиатского Департамента бумаг для обратного следования за границу), 19 октября вновь вынужден обратиться к посредничеству К.А. Коссовича с просьбой выступить перед начальством Императорской публичной библиотеки о скорейшем решении судьбы его коллекции.¹² На сей раз дирекция публичной библиотеки поручает П.И. Лерху, Б.А. Дорну и В.В. Вельяминову-Зернову ознакомиться с коллекцией и сообщить свое мнение, а также назвать ее стоимость.

Наиболее подробное рассмотрение рукописей представил П.И. Лерх. Его письмо от 23 октября 1868 г. А.Ф. Бычкову - помощнику директора библиотеки, хранителю отдела рукописных и старопечатных книг, написанное на 32 стр., можно считать первым предварительным описанием рукописей. П.И. Лерх подразделяет все рукописи на три отдела: этнографический (рукописи песен, рукопись Махмуда Баязиди "Нравы и обычаи курдов"), литературный (рукописи поэтических произведений Али Харири, Факи Тейрана, Ахмеда Бате, Ахмеда Джезири, Селима Слемана, Хариса Битлиси, Ахмеда Хани, М. Дурфишани и др.), филологический (грамматики, разговорники). Он указывает, сколько страниц насчитывает рукопись, сколько строк на странице, сохранность рукописи, имя переписчика, дату переписки и определяет стоимость рукописи. Последнее интересно в том плане, что дает представление, как П.И. Лерх определял значимость рукописей. Самую большую цену (300 руб.) он назначает за семь списков (один из которых старейший) поэмы Ахмеда Хани "Мам и Зин". "Принимая во внимание, - как он пишет, - замечательность стихотворения и хорошее состояние большей части списков".¹³ А начинает он свой список с рукописей народных песен. Любопытно, как он дает им оценку: "Изучение курдского языка имеет значение и в литературном и в историко-этнографическом отношении.

В том же отношении должна представлять особый интерес и народная словесность курдов, живущая не в книгах, а в устах самого народа: их народные песни, сказки и предания. То, что по этой части собрано г. Жабой и мною, заставляет предполагать, что путешественнику, пробравшемуся в центр Курдистана и изучившему курдский язык, удалось собрать значительное число песен и сказок".¹⁴ И заключает: ввиду того, что до этого времени с курдским народным творчеством в России были знакомы мало и только по его (Лерха) записям, он оценивает шесть списков песен в 75 руб.¹⁵

В некоторых случаях П.И.Лерх не всегда, как нам представляется, по достоинству оценивал рукописи. Возможно, сказался недостаток времени данный ему для ознакомления с коллекцией. Так, об уникальном сочинении Мела Махмуда Баязиди "Нравы и обычаи курдов", где автор предстает знатоком курдского быта, религиозных обрядов и традиций, П.И.Лерх пишет: "Хотя на это сочинение автор и переводчик употребили много времени и труда, оцениваю только в 100 руб., т.к. между данными содержания в сочинении Махмуда я нашел немного таких, которые не были бы известны близко знакомым с литературой путешествий, касающихся Курдистана".¹⁶ А о переводе I тома "Шараф-наме" Шараф-хана Бидлиси, выполненном Мела Махмудом Баязиди, инициатором которого был А.Д.Жаба, и представляющем, как мы теперь знаем, большой научный интерес, ибо это первое, пока известное нам историческое произведение, переведенное на курдский язык, П.И.Лерх замечает: "однообразность текста и затем сохранение в переводе арабских слов, весьма часто встречающихся в подлиннике, не позволяет ожидать много полезного для изучения курдского языка от оно-го по своему объему значительного труда".¹⁷ П.И.Лерх оценивает его в 150 руб. Надо отметить, что Мела Махмуд Баязиди стремился в переводе отразить свое собственное понимание и толкование текста. И хотя он и сохранил значительную часть персидско-арабской лексики, однако язык его ясен, понятен, образен и достоин послужить предметом для будущего исследования.

Граматику арабского языка, переведенную на курдский Юнусом Хелгетини в XVIII в. с многочисленными приписками на арабском, персидском, турецком языках, П.И.Лерх считает "значительной рукописью, поскольку она побывала в руках различных курдских ученых. Как свидетельство любви грамотных курдов к занятиям филологии рукопись может быть оценена в 150 руб."¹⁸ Курдскую грамматику, составленную Мела Махмудом Баязиди, и таблицу спряжения курдских глаголов он оценивает в 100 руб.¹⁹

Можно привести еще несколько примеров оценки наиболее извест-

ных и значительных рукописей из коллекции А.Д.Жабы: четыре списка поэмы Факи Тейрана "Шейх Сан'ан" - 50 руб.,²⁰ рукопись Хариса Битлиси "Лейли и Меджнун" - 50 руб.;²¹ две рукописи поэмы Селима Слемана "Юсуф и Зелиха" по 50 руб.;²² три рукописи, содержащие поэмы "Битва в долине Сисебан" и "Замбильфрощ" - 40 руб.;²³ три списка сборников стихотворений Али Харири, Факи Тейрана, Ахмеда Бате, Ахмеда Хани, Дурфшани, Ахмеда Джезири - 50 руб.²⁴

В целом П.И.Лерх оценивает коллекцию в 1500 руб. и считает ее приобретение "для русского книгохранилища уже потому в высшей степени желательно, что значительное число материалов для изучения курдского языка издано пока в России. Здесь более, чем в других государствах разрабатывались многие новоиранские языки до того мало или вовсе не известные"²⁵ и "едва ли было основательно предполагать, что в ближайшем будущем времени найдется случай в приобретении подобной коллекции курдских рукописей".²⁶

Положительную оценку коллекции с пожеланием ее приобрести для Имп. публичной библиотеки дают в менее пространных письмах А.Ф.Бычкову Б.А.Дорн и В.В.Вельяминов-Зернов. "Коллекция представляет довольно богатый материал для ознакомления с языком. Единственное до сих пор собрание по малоисследованному курдскому языку", - писал 29 октября 1868 г. В.В.Вельяминов-Зернов.²⁷ Однако оценивают они собрание рукописей не более как в 1500 руб. и в эту сумму включают присланный одновременно курдско-французско-русский словарь - плод долголетней работы А.Д.Жабы.²⁸ Чем же руководствовался В.В.Вельяминов-Зернов, давая такую оценку? Во-первых, большинство рукописей записаны недавно, т.е. поздние (XIX в.). Во-вторых, как он пишет, "бедное внутреннее содержание. Важны только теперь за недостатком других пособий для изучения курдского языка".²⁹ Он полагал, что в будущем в библиотеку будут поступать новые коллекции.

В итоге на основании отзывов трех специалистов А.Ф.Бычков 2 ноября 1868 г. сообщает А.Д.Жабе, что Имп. публичная библиотека намерена приобрести коллекцию за 1300 руб. Уплата может быть произведена в два срока: в начале января 1869 г. и в конце 1869 - начале 1870 гг.³⁰ 5 ноября А.Д.Жаба отвечает своим согласием на предложенную сумму.³¹ 15 декабря он посылает письмо А.Ф.Бычкову с просьбой выдать из причитающейся ему январской суммы в 650 руб. - 300 руб. отставному инженеру - штабс-капитану Адамовичу по поданой им расписке А.Д.Жабы, а остальные деньги прислать ему в его имение в Виленской губернии.³²

Не получив ответа на свою просьбу, А.Д.Жаба в письмах от

25 января 1869 г. и 9 марта 1870 г. обращается к профессору СПб университета А.О.Мухлинскому, которого хорошо знал по работе в Турции. Он просит А.О.Мухлинского ввиду своего пребывания за границей в г.Смирне получить за него на основании доверенности причитающиеся ему деньги за коллекцию курдских рукописей.³³

Так завершилось дело о приобретении Имп.публичной библиотекой коллекции курдских рукописей, где они и пролежали в полном забвении 90 лет, пока их не обнаружила М.Б.Руденко. Эта коллекция так и осталась единственной, больше курдские рукописи в библиотеку не поступали. Работа М.Б.Руденко,³⁴ как писал известный курдский ученый Бадырхан, открыла двери к сокровищам, хранящимся в собраниях Ленинградской Государственной публичной библиотеки им. М.Е.Салтыкова-Щедрина.

-
1. М.Б.Руденко. Коллекция А.Д.Жаба (курдские рукописи). - Тр.Гос. публ. б-ки им. М.Е.Салтыкова-Щедрина. Л., 1957, т. 2, с. 165-184.
 2. Роли А.Д.Жабы в развитии курдоведения будет посвящена специальная статья.
 3. A.Jaba. Recueil de notices et récits kourdes. S.-Pbg., 1860.
 4. Рукопись словаря хранится в ЛО Архива АН СССР.
 5. ЛО Архива АН СССР, фонд 776, оп. 2, № 90.
 6. Dictionnaire kurde-français par A.Jaba. S.-Pbg., 1879.
 7. Архив ГПБ, фонд № I 1868 г. Дело № 16 о приобретении у действ. Ст.Советника Жабы коллекции курдских рукописей, л. 1.
 8. Там же, л. 1. На Архив ГПБ мне любезно указала А.М.Куликова.
 9. Там же, л. 2.
 10. Там же, л. 1
 11. Там же, л. 3.
 12. Там же, л. 5.
 13. Там же, л. 17.
 14. Там же, л. 11-12.
 15. Там же, л. 13.
 16. Там же, л. 14.
 17. Там же, л. 18.
 18. Там же, л. 19.
 19. Там же, л. 18.
 20. Там же, л. 15.
 21. Там же, л. 17.
 22. Там же, л. 17.
 23. Там же, л. 15.

24. Там же, л. I4-I5.
25. Там же, л. 2I.
26. Там же, л. 2I.
27. Там же, л. 24.
28. Там же, л. 25.
29. Там же, л. 24.
30. Там же, л. 26.
31. Там же, л. 27.
32. Там же, л. 29.
33. Там же, л. 33.
34. М.Б.Руденко. Описание курдских рукописей ленинградских собраний. М., 1961, 124 с.

Е.В.Нестерова

К ВОПРОСУ ОБ АВТОРСТВЕ ПОРТРЕТА Н.Я.БИЧУРИНА

Портрет Н.Я.Бичурина в китайском костюме, украшающий один из кабинетов Ленинградского отделения Института востоковедения, достаточно хорошо известен. Однако до сих пор не установлен автор этого произведения. Лишь Л.И.Чугуевский, описывая рукописный фонд Бичурина в архиве ЛО ИВ АН, упоминая о портрете, высказывает ряд предположений по поводу его возможного авторства. И все же по-прежнему открытым остается даже вопрос о том, китайцу или европейцу принадлежит эта работа.

Еще в 1857 году, спустя четыре года после смерти Бичурина, литератор Н.Щукин, лично знавший знаменитого ученого, поместил статью о нем в "Журнале министерства народного просвещения", где писал: "С отца Иакинфа снято четыре портрета в разные времена его жизни. Первый писан в Иркутске масляными красками живописцем Васильевым. Похож мало. Второй, литографированный, приложен к запискам о Монголии. Автор изображен в китайском одеянии. Этот портрет имеет большое сходство. Третий литографирован Теребневым неудачно. Четвертый писан масляными красками. Он имеет много сходства, да много и несходства".¹

Таким образом портрет, хранящийся в Институте востоковедения, исполненный на бумаге в смешанной технике, не упоминается вовсе. Своеобразный по своему замыслу и исполнению, более двух метров в высоту, он по какой-то причине выпал из поля зрения автора очерка. Но, может быть, Щукин, не будучи специалистом, просто перепутал

технику исполнения и посчитал, что портрет написан масляными красками? Попытаемся в этом разобраться. Для этого обратимся к воспоминаниям Н.С.Моллер, внучки Бичурина: "Келья, где жил дедушка, была сейчас около собора /Александро-Невской лавры - Е.Н./ и состояла из двух больших комнат с окнами в сад. В приемной по стене стоял большой диван красного дерева <...> Перед диваном висел большой портрет рисованный масляными красками. На нем изображен был отец Иакинф совершенно брэнетом, красивым и в архимандритском одеянии".² Судя по всему, именно этот портрет упоминается первым в списке Щукина.

О живописце М.Васильеве, авторе портрета, известно немного. Он родился в 1784 году, умер после 1823. Получил образование в Иркутском главном Народном училище, работал как портретист. С 1805 года преподавал рисование в иркутской гимназии. В настоящее время в Иркутском областном художественном музее имеются три портрета, принадлежащие его кисти.

В сан архимандрита Бичурин был посвящен в 1802 году и пребывал в нем до своего возвращения в Петербург из Китая в 1822 году, когда судом духовной консистории он был лишен всех привилегий и приговорен к ссылке в Валаамский монастырь. Таким образом, в одеянии архимандрита Бичурин мог быть изображен либо до отъезда в Китай, либо сразу после возвращения оттуда.

Васильев мог встретиться с Бичуриным в июне 1807 года, когда последний приезжает из Тобольска в Иркутск, чтобы принять имущество, наличные суммы и дела миссии. В сентябре 1807 года миссия покинет Иркутск. Естественно предположить, что молодой архимандрит, получивший ответственное назначение, перед отъездом в далекое и долгое путешествие захотел оставить память о себе и позировал художнику. Интересно отметить, что именно 1807 годом датирован портрет еще одного духовного лица, иркутского архиепископа Вениамина, также написанный Васильевым.

Значительно менее вероятно, что портрет был исполнен после возвращения миссии из Китая. Обрато в Иркутск миссионеры прибыли в сентябре 1821 года и находились там до 11 ноября. Следует принять во внимание письмо монаха Серафима: "Теперь мы в Иркутске на квартире вместе с о.Архимандритом живем совершенно в уединении и стараемся только как скорее уехать отсюда, ибо прежние знакомые наши кажется не желают с нами поддерживать связей, новых же приятелей не успели еще снискать, и может быть, всему тому краткость пребывания нашего здесь и скорый отъезд отсюда делают <...> препону".³

Где же сейчас находится портрет Бичурина в архимандритском

одеянии? Моллер вспоминает: "Впоследствии этот портрет еще при жизни дедушки исчез. Говорили, что он послал его в Казанскую Духовную Академию<...>"⁴ Действительно в 1849 году Бичурин пожертвовал библиотеке Казанской Духовной Академии собрание книг, рукописей, а также два портрета, один из которых, как известно, изображал самого жертвователя. Таким образом портрет Бичурина, написанный в Иркутске Васильевым в технике масляной живописи, действительно существовал. Одновременно мы можем дать ответ на вопрос, поставленный в статье Л.И.Чугуевского: "Остается неясным, какой портрет был прислан Бичуриным в дар Казанской Духовной Академии".⁵

Опустим пока разговор о литографиях, упоминаемых Щукиным. Среди востоковедов они достаточно хорошо известны, так как первая украшает книги Бичурина, изданные как при его жизни, так и в советское время, а отпечаток второй хранится в архиве ЛО ИВ АН. Обратимся к четвертому портрету, который писан масляными красками. Как пишет Щукин: "Он имеет много сходства, да много и несходства". Этот портрет также упоминается Моллер: "<...> Столик с редкостями стоял ... между окном и дверью, ведущей в следующую комнату. Над ним висел другой портрет его, но в монашеском уже одеянии<...> Он также был большой и рисован масляными красками. Впоследствии он был повешен над диваном и висел там до самой кончины о.Иакинфа".⁶ Таким образом, не может быть сомнения в том, что Щукин был точен в характеристике названных им портретов. К сожалению, местонахождение второго из упомянутых портретов маслом в настоящее время также неизвестно. Поиски, предпринятые в Ленинградской Духовной академии, в музее Истории религии и атеизма и Государственном Русском музее, не дали желаемых результатов.

Однако вернемся к портрету Бичурина, принадлежащему Институту востоковедения. Почему же он все-таки не упомянут Щукиным? Видимо, это объясняется тем, что портрет не был широко известен, находясь в частных руках. Все у той же Моллер мы можем прочитать: "Невдалеке от нашей дачи, в местности, называемой Безбородко, жил также на собственной даче большой приятель о.Иакинфа - о.Иоанн Михайлович Наумов, который впоследствии кажется был придворным протоиереем. Не раз ходила я с дедушкой к нему в гости<...>Я видела тогда у него висевший на стене портрет дедушки, снятый в китайском платье".⁷

Бичурин изображен в летнем костюме китайского чиновника. На нем конусообразная бамбуковая шляпа, длинный темно-синий кафтан, туфли на толстой войлочной подошве. Его голова обрита, глаза по-восточному раскосы. Портрет вполне соответствует описанию внешнос-

ти Бичурина, оставленному Щукиным: "Отец Иакинф был роста выше среднего, сухоощав, в лице у него было что-то азиатское, борода редкая клином, волосы темно-русые, глаза карие, щеки впалые и скулы немного выдававшиеся. Характер имел <...> вспыльчивый и скрытный".⁸

Судя по всему портрет был написан во время пребывания Бичурина в Китае, что косвенно подтверждает и возраст изображенного: ему где-то за тридцать. Манера исполнения говорит об использовании приемов китайской и европейской живописи.

В составе миссии, возглавляемой Бичуриным, не было профессионального художника. Правда, в числе прочих инструкций, составленных для членов миссии, известна одна, в которой говорится о необходимости "все замечать, что до живописи касается".⁹ Адресована она казацкому сотнику Щукину, который имел "искусство, хотя и невеликое в живописи".¹⁰ Л.И.Чугуевский высказывает предположение, что интересующий нас портрет мог быть выполнен Щукиным. На наш взгляд, авторство Щукина сомнительно. Хотя пристав и его подчиненные оставались в Китае сравнительно долго, почти год, но казацкий сотник, по должности своей, большую часть срока проводил при лошадях, на специально отведенных пастбищах за пределами Пекина. Работа над портретом требовала не только время на его исполнение, но и основательного знакомства с работами китайских художников, определенной художественной культуры.

Кому же позировал Бичурин, китайцу или европейцу? Стремление передать портретное сходство (и, судя по всему оно соблюдено), следы карандаша в рисунке, попытка моделировать объем противоречат представлению о традиционной китайской живописи. Хотя сам характер такого "костюмного" портрета, его композиция, подсказаны работой китайского художника.

Можно вспомнить хранящийся в Государственной Публичной библиотеке портрет министра Си-Эня. Особый интерес представляет то, что он происходит из коллекции З.Ф.Леонтьевского, бывшего в составе X Духовной миссии, сменившей миссию Бичурина. Известно, что портрет этот писан "кистью единственного во всем Китае живописца, соединяющего правила и вкус туземный с правилом и вкусом европейцев".¹¹ Навыки европейского письма китайский художник получил у иезуитов. Си-Энь изображен им в рост, облаченный в национальный костюм. Но этим чисто внешним сходством портреты и ограничиваются. Попытка передать объем в работе китайского художника выглядит значительно более наивной, чем в портрете Бичурина.

Среди прочих сокровищ, привезенных о.Иакинфом из Китая, находился альбом этнографических зарисовок китайских типов. Подписи

под изображениями сделаны рукой Бичурина. Среди листов, выполненных китайцем, есть один, скопированный рукой европейца. Он резко отличается попыткой моделировать объем от того листа, копией которого является. Подпись под ним также принадлежит руке Бичурина. Если все работы имеют фоном белый нейтральный цвет бумаги, то в интересующем нас листе фон трактован аналогично тому, что и на портрете из ЛО ИВ АН, это разбеленный охристый низ и голубоватый верх — намек на пространство, окружающее фигуру. Этот лист натолкнул нас на мысль, а не является ли портрет Бичурина автопортретом?

Есть свидетельства, что о.Иакинф обучался рисованию в Казанской Духовной академии и выказывал при этом успехи. Уже упоминавшаяся Моллер пишет: "Способность к рисованию много помогла ему в ученых его трудах, где все почти планы, карты и рисунки были начертаны им самим, почему и отличались такой жизненной правдой".¹² Уже по возвращении в Петербург Бичурин опубликовал статью "О происхождении красок в Китае",¹³ которая свидетельствует о его знакомстве с профессиональными приемами китайских ремесленников.

Попытаемся психологически обосновать возможность появления автопортрета Бичурина. Для этого необходимо представить, как протекала жизнь миссионеров в далеком Китае. Она не отличалась спокойствием и гармонией. Многие из тех, кто отправился в Пекин вместе с Бичуриным, не выдержали испытания. В одном из своих отчетов в Синод Бичурин сообщает: "Что касается до Евграфа Громова и Маркела Лавровского, они в минувшем еще году соскучили упражняться в здешних языках, а потом мало по малу как в лености, так и в пьянстве вышли из границ и я не нахожу здесь других средств к их исправлению как выдать их в Россию".¹⁴ В 1814 году по причине сумасшествия "от запоя происходившего" возвращен в Россию иеродиакон Нектарий, умер скоропостижно М.Лавровский, Е.Громов отравил себя ядом.¹⁵ Причина тому "происходит от скуки и задумчивости, которым неизбежно подвержен всякий, кто не просвещен науками, а посему и не может найти себе здесь занятий в упражнениях умозрительных, которые могли бы наполнить пустоту уединенной здешней жизни <...> Неученый иностранец здесь не находя себе занятий дома и вне, обращен по необходимости предаваться руководству праздности, ведущей его или к распутству, или к скуке, задумчивости и пьянству".¹⁶ Сам Бичурин не был строгим аскетом, но он умел использовать время для серьезных ежедневных занятий. Двенадцать ящиков книг, ящик собственных рукописей, вывезенных им из Китая, тому порукой. Кроме того, Бичурину принадлежал еще ящик с красками и шесть трубок с картами и планами. Не свидетельствует ли это об его особом интересе к живописи? И почему не

допустить мысль о том, что своего рода отдыхом после научных занятий могла служить его работа над автопортретом?

Необходимо было снять портрет со стены, чтобы попытаться найти какую-либо надпись или знак, на основании чего можно было бы судить об его авторстве. Действительно, на обороте, по верхней кромке, рукой Бичурина написано: "Портрет собств.", именно этим термином пользовались в начале XIX века, когда речь шла об автопортрете.¹⁷

Уже в советское время в 1938 году к 250-летию со дня основания миссии был написан еще один живописный портрет Бичурина в китайском одеянии. Автор А.Лихонос опирался при его создании на уже упоминавшуюся литографию "Благородный китаец в летнем одеянии". Но ведь и сама литография, для изготовления которой рисунок наносился на специальный литографский камень, тоже должна была иметь предварительный эскиз. Можно предположить, что первоисточником для литографии и позднего портрета маслом служил портрет, находящийся в Институте востоковедения. Была скопирована его верхняя часть: мы узнаем тип лица, одежду модели. При печати оттиск передал зеркальное изображение, и фигура оказалась развернута в другую сторону.

Интересно, что в "Китайском благовестнике" № 10-II за 1938 год воспроизведена упомянутая литография с надписью "Архимандрит о.Иакинф (Бичурин) в летнем одеянии благородного китайца - в бытность начальником IX Духовной миссии в Пекине. (Автопортрет)". Это еще одно свидетельство, работающее в пользу идеи об автопортрете.

Кроме изучения архивных материалов и эпистолярного наследия, сличений и сопоставлений с работами китайских художников, наличия надписи на обороте, имеется важное доказательство другого рода. Это напряженный, слегка косящий взгляд модели, который обычно бывает когда рисуют, смотря на себя в зеркало. Конечно, если бы были найдены дневники Бичурина, где бы говорилось о его работе над автопортретом, или другие живописные работы Бичурина, вопрос мог бы быть решен окончательно. Но и сейчас, на наш взгляд, имеется достаточно оснований утверждать, что портрет о.Иакинфа в китайском одеянии, принадлежащий ЛО ИВ АН, - автопортрет Н.Я.Бичурина.

-
1. Н.Щукин. Отец Иакинф Бичурин. - ЖМНП, 1857, № 95, с. 126.
 2. Н.С.Моллер. Иакинф Бичурин в далеких воспоминаниях его внуки. - Русская старина, 1888, т. 59, с. 290.
 3. ЛГИА, ф. 19, оп. 120, ед.хр. 413, л. 243.
 4. Н.С.Моллер, ук.соч., с. 290.

5. Л.И.Чугуевский. Бичуринский фонд в архиве Института востоковедения. - ПВ, 1959, № 5.
6. Н.С.Моллер, ук.соч., с. 291.
7. Там же, с. 282.
8. Н.Шукин. Отец Иакинф Бичурин, с. 125.
9. Архив ЛО ИВ АН, ф. 7, оп. I, № 38/II27, л. 37.
10. Там же.
11. Вл-рь В-щевъ. Кабинет китайских редкостей, принадлежащий З.Ф. Леонтьевскому. - Северная пчела 1932, № 191.
12. Н.С.Моллер, ук.соч., с. 271.
13. ЖМВД, 1834, октябрь.
14. ЦГИА, ф. 796 1805 г., ед.хр. 167, л. 275.
15. ЦГИА, ф. 797, оп. 2, ед.хр. 7012, л. 59.
16. ЦГИА, ф. 796 1805 г., ед.хр. 167, л. 277-278.
17. В подтверждение можно привести в пример из определения Совета Академии художеств от 25 апреля 1811 года: "А.Г.Венецианов, по представленному им живописному собственному портрету, определяется в назначенные..." (А.Г.Венецианов. Статьи, письма, современники о художнике. Л., 1980, с. 151).

Н.Г.Сафонова

СОБРАНИЕ КУРДСКИХ РУКОПИСЕЙ НА ДИАЛЕКТЕ ГОРАНИ, ХРАНЯЩИХСЯ В ФРГ

В 1970 г. в Висбадене в серии "Указатель восточных рукописей в ФРГ" известным курдским литературоведом Камалом Фуадом была издана книга "Курдские рукописи".¹ Публикация дает представление о большой коллекции курдских рукописей, которые находятся в Берлине.²

Указанное собрание курдских рукописей насчитывает 92 списка, из них 51 на диалекте горани.

Интересующая нас коллекция рукописей на горани представлена сравнительно поздними списками. Две старейшие рукописи датируются 1241/1825-1826 г. Одна из них - сборник поэтических произведений пяти авторов, вторая - горанская версия эпоса "Husraw u Şîrin".³

По содержанию рукописи на горани можно условно разделить на три группы: литературные, религиозно-философские и исторические сочинения.

Первая, наиболее многочисленная группа, включает различные по жанру поэтические произведения.

Лишь один список, без сомнения, можно отнести к фольклору.

Текст рукописи № 50 записан со слов Шейха Ахмада из Касре Ширин. Это романтическая поэма "Waraqa u Gulṣāh". Переписчик - Хаджи Ага Кандулаи. Дата переписки - 1321/1903-1904 г. Объем списка - 81 лист, 11 x 18 см. Приобретен О.Манном в Кандуле.

Значительная часть рукописей представляет собой героико-романтические произведения, в том числе на сюжеты из "Шах-наме" Фирдоуси.

В собрании имеется четыре копии произведения "Rostam o Sohrāb", автором которого, предположительно, является Алмас-хан Кандулаи. Самый большой список № 22 содержит 32 листа, 10,5x17,5 см. Остальные списки входят в разные сборники. "Rostam o Sohrāb" представляет собой первую часть сборника № 41. Сохранилось лишь 5 листов текста без начала и конца. Сборник был приобретен О. Манном в Керманшахе. В сборник № 47 указанное произведение вошло в качестве последней из трех частей, листы 38a-62b, 11x18 см. Переписчик - Мирза Али Акбар. Первые две части сборника датируются 1304/1886 г. Рукопись приобретена О.Манном в Сенендедже. В сборнике № 89, состоящем из четырех частей, поэма "Sohrāb Rostam" занимает 29 листов, 10x15 см. Переписчик - Мала Али Мурад. Дата переписки - 1246/1831 г.

"Haft-h^wān-e Rostam" - эпизод из "Шах-наме" на горани неизвестного автора - имеется в указанном собрании рукописей в пяти копиях, три из них в сборниках. Рукопись № 15, озаглавленная "Haft-h^wān", содержит 24 листа, 11x18,5 см. В текст списка № 30 включен фрагмент касиды неизвестного автора на диалекте горани. Рукопись переписана в 1296/1853 г. 24 листа, 11x18 см. Приобретена О.Манном в Керманшахе. "Haft-h^wān" занимает в вышеупомянутом сборнике № 89 листы 1a-25b. Переписчик - Мала Али Мурад. Дата переписки - 1246/1831 г. Так же озаглавлена вторая часть сборника № 47 (см. выше), листы 15b-37b. Дата переписки - 1304/1886 г. Указанное произведение на горани составляет вторую часть сборника № 2, листы 2a-20a. Текст сохранился неполностью. Сам сборник состоит из четырех частей. Первая часть написана на арабском языке, три остальные на курдском диалекте горани. Всего 62 листа разного формата: I - 8,5x14 см, 2-4b - 11x16, 47-62 - 11x17. Сборник был приобретен в 1902 г. в Дамаске известным курдоведом А.Лекоком.

Эпос на горани "Haft-laṣkar" представлен двумя рукописями. В рукописи № 16 указан автор произведения - Алмас-хан. Список датируется, предположительно, 1890 г. Текст сохранился неполностью. Всего 138 листов, 10,5x17,5 см. Рукопись была приобретена О.Манном в Кандуле. Список № 46 не содержит сведений об авторе произведения. Сохранившийся текст занимает 151 лист, 10,5x17,5 см. Приобретен О.Манном в Керманшахе.

"**Haft-razm**" - так озаглавлена рукопись № 43. Автор произведения - Алмас-хан. Переписчик - Мала Реза Кандулаи. Дата переписки - 1320/1902-1903 г. Объем рукописи - 57 листов, 11х18 см.

Автором еще одного произведения на сюжет из "Шах-наме" "**Bah-man Farāmār**" является Мала Багир Кулйаи. Поэма была переписана в 1902 г. в Керманшахе по просьбе О.Манна. 16 листов, 11х18 см.

Вторая часть упомянутого выше сборника № 41 содержит эпическое произведение "**Esfendiyār o Rostam**". Автор - Реза-хан Кандулаи (отец известного Алмас-хана). Сохранившийся текст занимает листы 6а-12б.

Копию произведения Алмас-хана "**Babr-i Bayān**" О.Манн датирует примерно 1890 г. Рукопись содержит 17 листов, 11х18 см. Приобретена О.Манном в Кандуле.

Мала Насир Кандулаи является автором эпического произведения (название не указано), вошедшего в состав сборника № 31, листы 10б-26б. Переписчик - Реза. Дата переписки - предположительно, 1880 г.

В 1315/1897-1898 г. Сейид Мухаммад Амин сочинил поэму "**Šah-zāde Bahrām**". По свидетельству О.Манна, список № 49 представляет собой автограф этого произведения, сделанный в том же 1315 г. 208 листов, 10,5х17,5 см.

Рукопись № 36 включает романтический эпос на горани "**Bahrām u Gulandām**". Автор - Мала Мухаммад Кули Кандулаи. На листах 87а-89а написана касыда на горани Мала Садыка. Копия была сделана для О.Манна в 1902 г. в Кандуле с рукописи, датированной 1125/1713 г. 91 лист, 11х18 см.

Рукопись № 27 известна под названием "**Manīgā u Bīžan**".⁴ Автором этой версии эпизода из "Шах-наме" на горани, предположительно, является Алмас-хан. Переписчик - Шахмар ибн Катхода Шахмурад. Дата переписки - 1880 г., Тегеран. Рукопись приобретена О.Манном в Кандуле.

4 рукописи из рассматриваемого нами собрания - 2 из них на горани и 2 на куорманджи - являются копиями произведения "**Šēh Šan'ān u Tarsā**".⁵ Списки горанийских версий находятся в сборниках. "**Šēh Šan'ān**" занимает листы 129б-142а в сборнике № 52, состоящем из десяти частей: I-УП части - на диалекте горани, УШ - на сулеймани, IX-X - на персидском языке. Переписчик - Мухаммад Салик. Дата переписки - 1296/1879 г. Сборник был приобретен О.Манном в Соуджбулаке. В вышеупомянутом сборнике № 47 "**Šan'ān u Tarsā**" располагается на листах 1б-15а. Автор произведения - Ахмад

Кавкаб. Переписчик - Мирза Али Акбар. Дата переписки - 1304/1886 г.

Романтическую поэму "Haydar u Şunawbar" - также сочинил Акмад Кавкаб. Переписчик - Али Акбар. Дата переписки - 1300/1883 г. Объем рукописи - 44 листа, 11х18 см. Рукопись была приобретена О.Манном в Сенендедже. Это же произведение без указания автора вошло в упомянутый выше сборник № 52, листы 84а-129а.

Эпическое произведение анонимного автора "Muhammad-i Hayfa" включено в сборник № 28, листы 1а-29а. Сборник состоит из трех частей: I-II части на диалекте горани, III - на персидском языке. Первые две части были переписаны Вали Карамом в 1317/1900 г. Сборник приобретен О.Манном в Кандуле.

Первая часть сборника № 87 содержит версию эпоса "Mam u Zin" на горани.⁶ II и III части включают произведения на персидском языке. Переписчик - Факе Маруф. Дата переписки - 1266/1849 г. Текст на горани занимает листы 16-36а, 14,5х22 см.

Автором горанского варианта известного сюжета "Husraw u Širīn", предположительно, является Алмас-хан. Данная коллекция рукописей располагает двумя копиями этого произведения. Рукопись № 88 была переписана в 1241/1825-1826 г. Переписчик - Абу-ар-Рахман ибн Мала Ростам. Объем рукописи - 142 листа, 14,5х20,5 см. Вторая копия - список № 20 - содержит 33 листа, 11,5х18,5 см.

В 1184/1770-1771 г. Мирза Шафи' Кулйаи написал на диалекте горани поэму "Širīn u Farhād". Эта литературная версия включена в два сборника. В упомянутом выше сборнике № 89 это произведение занимает листы 706-936. В сборнике № 42 отрывок из "Širīn u Farhād", без упоминания автора и названия, написан на листах 1а-8а. Сборник был приобретен О.Манном в Керманшахе.

Сборник № 2 (см. выше) содержит неполное произведение под таким же заглавием, но без указания автора. Листы 216-466.

Легенда "Laylā u Mağnūn" имеется в собрании рукописей в 7 копиях, 3 из них в составе сборников.⁷ Две рукописи включают литературную версию Мирзы Шафи'. Переписчик рукописи № 25 - Мирза Кули Харсини. Дата переписки - 1320/1902 г., Харсин. 18 листов, 11х18 см. Рукопись № 17 содержит 32 листа, 9х11 см. Переписчик - Мала Реза Кандулаи. Дата переписки - 1311/1894 г. Автором другой версии "Laylā u Mağnūn" на горани является Мала Мухаммад Кули Кандулаи. Список № 39 был приобретен О.Манном в Керманшахе. Объем списка - 46 листов (1-22 листы - 11х17 см, 23-46 - 11х16 см). Остальные копии этого произведения не дают сведений об авторе. По предположению О.Манна, автором версии, вошедшей в сборник № 31, является Мала Валад-хан. Переписчик - Мала Реза. Листы 1а-9а. В уже упоминав-

шемся сборнике № 28 отрывок из "Laylā u Maǧnūn" написан на 5 листах (31а-36а). Список № 13 также дает неполный текст произведения. 44 листа, IIX15,5 см. И последняя копия входит в сборник № 52 (см. выше), листы I6-84а.

Среди горанских рукописей указанного собрания имеется большое количество поэтических сборников, включающих, в основном, лирические и суфийские маснави разных авторов.

Сборник № 6 составлен из стихотворений на горани, курманджи и мукри, а также произведений на персидском и арабском языках. Поэзия на горани представлена следующими авторами: Мирза, Вали Девана, Мала Мустафа, Сейид Мустафа, Мухаммад-хан Кубади, Мирза Мухаммад Джан Джаф, Шейх Вайс, Ага Паваи, Мала Файзи. 75 листов, IO,5x20,5 см. Сборник был приобретен в 1902 г. в Дамаске Лекоком.

Сборник № II включает произведения Алмас-хана и Кербела Мухаммада Реза, а также арабско-персидский словарь и стихи неизвестного автора на персидском языке. Переписчик - Мала Фатхулла Кандулаи. 14 листов, IIX17 см. Приобретен О.Манном в Кандуле.

Шейх Джафар Парияни, Мала Ахмад, Мирза Шафи', Мухаммад ибн-Тахир, Джани - авторы стихотворений, вошедших в сборник № 12. Дата переписки - 1241/1825 г. Объем сборника - 15 листов, IIX16 см.

Отдельные лирические маснави Алмас-хана включены в рукопись № 18. Переписчик - Мала Йар Али. Дата переписки - 1249/1833-1834 г. 7 листов, IO,5x16 см. Рукопись была приобретена О.Манном в Кандуле.

Список № 19 содержит поэтические произведения Мала Мухаммада Реза Кандулаи. Объем рукописи - 4 листа, IIX18 см.

Лирические стихотворения Хабибуллы-хана входят в список № 21. Переписчик - Курбан Али. Дата переписки - 1292/1875 г. 8 листов, 9x11 см.

Сборник № 23 содержит стихи Сейида Салиха, Сейида Йакуба, Мала Наджафа и Махмуда. Сборник был переписан в 1902 г. в Керманшахе Мирзой Аббас-ханом по просьбе О.Манна. 19 листов, 17,5x22 см.

Сборник № 33 включает стихотворения Бахрама и Алмас-хана, а также маснави на диалекте горани и произведения на персидском языке неизвестных авторов. Переписчик - Али Акбар. Дата переписки - 1307/1890 г. Рукопись приобрел О.Манн в Кандуле.

Анекдоты Мала Фаттаха Кандулаи, стихи Мала Хусейна Али и Наиба Али Мурада и ряд произведений неизвестных авторов составили сборник № 37. Переписчик - Мала Реза Кандулаи. Дата переписки - 1903 г. Объем рукописи - 58 листов, IIX18 см.

Сборник № 44 содержит стихотворение "Gorbe o mūṣ" Мала Вали

Керманшахи, письмо в стихах Мала Мухаммада Багира и ответ на него неизвестного автора, а также лирические стихотворения неизвестного автора. Переписчик – Мала Реза. Дата переписки – 1903 г., Кандула. 13 листов, 11х18 см.

Кербела Мухаммад Реза Кандулаи – автор маснави на горани, включенных в список № 45. 16 листов, 11х18 см.

Сборник № 51 содержит произведения на горани Али Сабзи и Рахима и стихотворения на диалекте мукри. Сборник был переписан Мухаммадом Реза в 1902 г. в Кандуле для О.Манна. 17 листов, 11х18 см.

45 двустий Мала Ростам Кандулаи написаны на листе № 77, 13х35,5 см. Рукопись датируется, предположительно, 1900 г.

В сборник № 53 вошли поэтические произведения таких авторов как Мирза Шафи', Ханай Кубади, Муса ибн-Ахмад, Мала Мухаммад Салих Сенендеджи, Вали Шет (Вали Девана), Ахмад-бек Комаси, Сейид Ахмад, Сейид Йакуб (на диалекте горани); Маулави (Ма'думи) (на авраамни); Мала Лотфулла (на диалекте джафи); Курбани Чулах (на персидском и курдском языках). Объем рукописи – 107 листов, 5,5х14 см.

В упомянутый выше сборник № 28 включены элегия Ахмад-бека Комаси "Gilkō-i tāza-i Layl" (листы 296–306) и 6 лирических стихотворений Юсуфа (листы 36а–40б).

"Dastān-e gorg o rūbāh" анонимного автора содержит рукопись № 14. Всего 14 листов разного размера. 1–9 листы – 11х16,5 см, 10–14 – 11х17 см. Приобретена О.Манном в Кандуле.

Мала Шейх Мир и Мала Хабибулла – авторы поэтических произведений, включенных в III часть сборника № 42 (см. выше), листы 16б–20а. В этот же сборник вошли 7 мурабба' религиозного содержания неизвестного поэта.

Религиозные маснави на диалекте горани неизвестного автора содержатся в сборнике № 40, листы 5–10.

Помимо названных выше отдельных стихотворений религиозно-мистического содержания, коллекция горанских рукописей располагает еще несколькими философско-религиозными произведениями.

Рукопись № 7 содержит "Farḡān-nāma" – самое древнее сочинение данного собрания, относящееся ко второй половине XIV века, в котором рассказывается об исламе шиитского толка. Автор – Мала Парешан. Переписчик – Мухаммад Кули Харсини. Дата переписки – 1313/1846 г. 56 листов, 12х20 см. Рукопись приобретена О.Манном в Керманшахе.

Письмо к Ага-беку, стихи о ноурузе, псалмы, просьба о милости божьей и похвала пророку Мухаммеду и халифу Али составляют список № 29. Автор – Кербелаи Мухаммад Вали. По предположению О.Ман-

на, список датируется 1870 г. 16 листов, 11х18 см. Рукопись приобретена в Керманшахе.

П часть сборника № 34 включает легенду "Ismā'il-nāma" на диалекте горани, рассказывающую о том, как Исмаил был принесен в жертву Ибрагимом (Авраамом). Дата переписки - 1318/1900-1901 г., Керманшах. Листы 9а-16б.

Сборник № 52 (см. выше) содержит произведение "Rōla bizānī" на диалекте горани. Автор - Мала Хыдыр Рувари. Дата переписки - 1299/1881-1882 г. Листы 142б-145б. Кроме того, в данный сборник включены три легенды религиозно-исторического содержания: "Nātām-nāma", "Dastān-i Imām 'Alī", "Tāl-i Magribī". Переписчик - Абдул Кадыр ал-Хусайни. Дата переписки - 1299/1881-1882 г. Листы 147а-198б.

Третья группа содержит несколько рукописей исторических сочинений, два из которых посвящены Надир-шаху. Произведение Алмас-хана "Nādir-nāma" или "Kitāb-i Nādir" имеется в рассматриваемой нами коллекции в двух копиях. Текст списка № 9 сохранился неполностью. Всего 161 лист. 1-4 листы - 11х16,5 см, 5-161 - 10,5х16 см. Первые 4 листа были дополнены Мирзой Кули в 1902 г. в Харсине. Список приобретен О.Манном в Керманшахе. Рукопись № 38 содержит 86 листов, 11х17,5 см. Дата переписки - предположительно, 1870 г. Последние 4 листа дополнены переписчиком Мала Реза в 1902 г. в Кандуле (переписаны с рукописи, датируемой 1255/1840 г.). Приобретена О.Манном в Керманшахе.

Правление Надир-шаха описывается еще в одном сочинении, начало и конец которого не сохранились. Дошедшие до нас 4 листа, 11х17,5 см, вошли в сборник № 40.

Вышеупомянутый сборник № 2 включает произведение в форме маснави, без заглавия, рассказывающее о войне мусульман против неверных при Али. Листы 47а-56б.

Произведение "Ġang-nāma-ye Šahzāde Moḥammad-'Alī Mīrzā bā Kaḩūā Rāwā" входит в сборник № 89. Автор - Мирза Каранди. Переписчик - Мала Али Мурад. Дата переписки - 1246/1831 г. Листы 55а-70а.

Сборник № 42 (см. выше) содержит еще одно историческое сочинение без заглавия. Автор - Факе Навроз. Листы 9а-16б.

В коллекции рукописей на горани имеется также два кандулаи⁹ - персидских глоссария. Рукопись № 92, озаглавленная "Loġāt-e Kandūle", содержит 350 слов. 38 страниц, 16х20,5 см. Сборник № 90 состоит из двух частей. I часть "Nīkāyat" включает 17 рассказов на кандулаи, которые собрал Мала Мухаммад Реза Кандуали, стихотворение о встрече с Шейхом Парйани. 51 страница, 16х20,5 см.

II часть содержит кандулаи - персидский глоссарий (400 слов). 7 листов, 12,5x21 см. Обе рукописи переписал Мала Мухаммад Реза Кандулаи в 1902 г. в Кандуле для О.Манна.

В заключение отметим, что настоящее описание курдских рукописей впервые вводит в научный обиход рукописные сочинения художественного, религиозно-философского и исторического содержания. Представленная в описании коллекция рукописей на горани свидетельствует о богатых, многовековых традициях курдской литературы на диалекте горани, составляющей неотъемлемую часть духовного наследия курдского народа. Сам факт существования одних и тех же литературных произведений на разных диалектах курдского языка говорит о глубоких взаимосвязях литератур на этих диалектах. Рассмотренная коллекция курдских рукописей дает ценный материал для изучения диалекта горани и существующей на этом диалекте литературы.

1. *Kurdische Handschriften. Beschrieben von Kamal Fuad. Wiesbaden, 1970.*
2. Сначала курдские рукописи хранились в бывшей Прусской Государственной библиотеке, после II мировой войны находились в Марбурге и Тюбингене. В 1965 г. 89 курдских рукописей были перевезены в Берлин.
3. В настоящей статье сохраняется транскрипция, используемая автором описания курдских рукописей.
4. Полный вариант данного произведения издан М.Мукри. См.: *La légende de Bîzan-u Manîja. Version populaire du sud du Kurdistan. En langue gouranie. Texte établi, introduction, traduction, thèmes folkloriques, notes linguistiques et glossaire par Mohammad Mokri. Paris, 1966.*
5. Четыре рукописи этого произведения на курманджи находятся в ГПБ им. М.Е.Салтыкова-Щедрина. См.: М.Б.Руденко. Описание курдских рукописей ленинградских собраний. М., 1961; Факи Мухаммад Тейран. Шейх Сан'ан. Критич.текст, пер., примеч. и предисл. М.Б.Руденко. М., 1965.
6. В рассматриваемом нами собрании рукописей имеется еще 4 списка этой поэмы на курманджи. В Ленинграде версии поэмы на курманджи есть в ГПБ (8 списков) и в ЛО ИВ АН СССР (2 списка). См.: Ахмед Хани. Мам и Зин. (Поэма). Критич.текст, пер., предисл. и указатели М.Б.Руденко. М., 1962.
7. Существует версия данной поэмы на курманджи. См.: Харис Битлиси. Лейли и Меджнун. Пер., предисл. и примеч. М.Б.Руденко. М., 1965.

9. Разновидность горани.

СОБРАНИЕ КОРЕЙСКИХ РУКОПИСЕЙ И КСИЛОГРАФОВ В БИБЛИОТЕКЕ
ВОСТОЧНОГО ФАКУЛЬТЕТА ЛЕНИНГРАДСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

К этому фонду было добавлено еще семь рукописей и ксилографов, но время и источник их поступления пока не выяснены. Можно только сказать, что они появились в библиотеке, скорее всего до 1932 г., поскольку это – ранняя дата их инвентаризации.

Почти половина рукописей и ксилографов фонда ЛГУ представля-
ет собой материалы, предназначенные для обучения корейцев: 1) ки-
тайской письменности и языку - "Тысячесловие" 千字文 천자문 ,
"Нефритовые дощечки со всеми звуками" 全音韻玉篇 전음옥편 ;
2) основам конфуцианской этики - "Поведение, соответствующее пяти
правилам" 五倫行實 모른행실 ; 3) для изучения книг конфуци-
анского канона - "Мэн-цзы" с комментариями на корейском языке "공
맹자언해" 공맹언해 . Кроме того, это - учебники для старых корей-
ских школ, содержащие сведения по истории и географии страны: "Кни-
га для чтения в народной начальной школе" 國民小學言讀本 국민소
학독본 , "География Кореи" 韓地輿記 韓地輿記, 조선지지 . В фонде со-
держится и религиозное христианское сочинение "Путь в рай" 천로
역정 . Как сказано на шмуцтитуле, книга представляет собой пере-
вод на корейский язык известного произведения Баньяна "Путешест-
вия пилигримов" - Bunjan, The Pilgrim's Progress - выполненного
супругами Гейл в 1895 г. и предназначенного для помощи учителям вос-
кресных школ.

- 84 -

Это - протоколы допросов на суде над японским посланником Миурой Горо, который в 1895 г. организовал убийство королевы Мин, возглавлявшей антияпонскую оппозицию. Книга отпечатана на плотной тонкой бумаге и сброшюрована по образцу ксилографа: 을미관월어십일 변란사기를고등지판소에서 자서히 문초하여 기록한거시라.

Следует обратить внимание также и на карты восьми провинций Кореи ("Изучение земли. Карты" 地攷圖 지고도), нарисованные цветной тушью на толстой бумаге, без даты.

Наряду с "серьезными сочинениями" в фонде хранятся пять произведений художественной прозы - "развлекательного чтения".

Это - прежде всего, рукописный роман "Нефрит во сне и пара фениксов" 夢玉雙鳳演 몽옥쌍봉 연 в четырех тетрадах. Произведение уникальное, поскольку такого названия мы не обнаружили ни в одном из каталогов корейских книг и прежде всего - в "Обзоре старой корейской повествовательной литературы, написанной традиционным стилем" английского исследователя У.Е.Скилленда¹ - наиболее полном библиографическом труде по различным изданиям памятников художественной прозы на корейском языке.

В работе Скилленда не отмечено и другое произведение - "Повесть о Зайце. В одной тетради" (호실전편지단), вариант известной в Корее "Повести о Зайце" (토끼전),² но в фонде ЛГУ хранится редкий ксилограф 1848 г., отпечатанный в Сеуле (квартал Ирюдон 日由洞). Памятник содержит шестнадцать листов и состоит из двух частей, в первой рассказывается о событиях в морском царстве, во второй речь идет о земле, где обитает Заяц.

Кроме этих двух произведений, в библиотеке хранятся два ксилографических издания повестей: "Повесть о госпоже Сюкён. В одной тетради" 숙영남자전 단, шестнадцать листов, без колофона и "Повесть о Сёрингви. В одной тетради" 설인귀전 단, сорок листов, колофон: "вновь отпечатано в столице 경성거간. Третье произведение - перевод на корейский язык известного китайского романа "Троецарствие" (三國志): "Троецарствие. Третья тетрадь" 삼국지권지삼, двадцать листов, без колофона. В библиотеке отсутствуют первые две части.

Общие особенности собрания ЛГУ: 1) все памятники написаны на корейском языке, в отличие, например, от фонда ЛО ИВ АН СССР, где хранятся книги и на ханмуне - корейском варианте китайского литературного языка вэньянь; 2) большая часть памятников датирована серединой или концом XIX в.

1. W.E.Skillend. Kodae Sosol, A Survey of Korean Traditional Stile Popular Novels. London, 1968.

2. "История о верности Чхунхян. Средневековые корейские повести". М., 1960.

Е.А.Хамаганова

ТИБЕТСКИЕ ДИДАКТИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

Дидактические сочинения занимают одно из центральных мест в средневековой тибетской литературе. Основная форма бытования данных текстов – это сборники, отличающиеся тщательно продуманной организацией материала, совершенством композиции. Они содержат подборку афоризмов нравоучительного характера, или изложение в тезисной форме основных положений буддийского учения, иллюстрируемых многочисленными художественными примерами. Широкая популярность дидактических произведений, циклизация в них богатейшего художественного материала делают их важными объектами литературоведческого анализа.

Сборники обладают однотипным построением. Они состоят из вводной, основной и заключительной частей. Вводная часть включает панегирик учителю, излагает традицию передачи сочинения, сжато освещает структуру произведения.

В основе повествования основной части лежит комментируемое сочинение (тиб. *rtsa-ba*), другим обязательным компонентом композиции выступают вставные эпизоды.

Заключительная часть – это итог вышесказанному, которое дается в буддийской интерпретации.

В отличие от комментируемого сочинения, характеризуемого малым размером, стихотворной формой изложения, комментарий (тиб. *'gre1-ba*) отличается большим объемом, сложностью и разнородностью состава, прозаический текст в нем чередуется со стихами.

По содержанию сборники могут быть сведены к двум группам. Первую группу составляют сочинения, комментирующие сборники афоризмов "лег-шад" (*legs-bahad*) или нитишастры.¹ Это два комментария под общим названием "Поэзия дхармы" (*Shov-kyi snyan-ngag*) и "Драгоценное украшение" (*Nor-bu'i rgyan*),² созданные к сочинению "Капля, питающая людей" Нагарджуны (II в.), которое было переведено на тибетский язык в IX в. индийским ученым Шилендра Бодхи и тибетским переводчиком Ешедэ.³ Три комментария были составлены к сочинению "Сокровищница прекрасных речений" Сакья-пандиты Гунга-Джалцана

(1182-1251).⁴ Первый комментарий под названием "Комментарий к "Сокровищнице прекрасных речений" (Legs-par bshad-pa rin-po-che'i gter-gyi 'grel-ba) был создан Ринченбалом (Rin-chen Dpal, 1230-1310) и отредактирован Мартоном Чойджалом (Dmar-ston chos-rgyal), учениками и последователями Сакья-пандиты Гунга-Джалцана. Второй комментарий под названием "Шастра, озаглавленная "Сокровищница прекрасных речений и комментарий к ней" (Legs-par bshad-pa rin-po-che'i gter zhes-bya-ba bstan-bchos 'grel-ba dang bchas-ba).⁵ Третий комментарий "Драгоценные четки преданий к "Сокровищнице прекрасных речений" (Legs-par bshad-pa rin-po-che'i gter-gyi gtam-rgyud rin-po-che'i phreng-ba ses-bya-ba bzhugs-so) был написан Цултимбалом (Tshul-khrims-dpal).⁶ Один комментарий был составлен к сочинению "Букет белых лотосов" (Pad-ma dkar-po'i chun-po) Соднам Дагбы (1478-1554).⁷ Это комментарий под названием "Луч солнца - комментарий к шастре, исследующей мудрость и глупость, к счастливой субхашите под названием "Букет белых лотосов" Аджа Ёндзина (XIX в.).

Характерной особенностью этой группы памятников является то, что в качестве обрамления в них выступает стихотворный дидактический трактат, представляющий собой собрание афоризмов этико-дидактического характера. Каждое четверостишие строится по принципу грамматического и смыслового параллелизма, разделяясь на два элемента - тезис и подтверждающий его пример. Содержание каждого четверостишия раскрывается сюжетным повествованием, в конце которого дается краткий вывод. В качестве примера можно привести отрывок из комментария к "Букету белых лотосов" Аджа Ёндзина.

"Когда мудрецы соберутся вместе,
то их состязание в мудрости принесет пользу.
Так 4 дружных животных, собравшись вместе,
установили справедливый порядок".

Однажды слон, обезьяна, заяц и куропатка, встретившись в лесу, поспорили, кто из них самый старший по возрасту. Каждый доказывал свое старшинство, сравнивая себя с деревом, увиденным ими в лесу. Слон утверждал, что когда он был маленьким, то ростом был с это дерево. Аналогичное доказывала обезьяна. Заяц убеждал, что когда он был маленьким, то на месте этого дерева из земли пробивались два ростка, верхушками которых он питался. Куропатка поведала о том, что когда она была маленькой, то несла в клюве зернышко, из которого впоследствии и выросло это дерево. Так, все животные ко всеобщему согласию признали, что самая старая среди них куропатка, и окружили ее почтением и уважением. Когда они отправлялись в лес, то на слона, как самого молодого, взбиралась обезьяна, на нее заяц, а на

самом верху восседала куропатка. С тех пор животные жили в дружбе и согласии, не причиняя вреда ни одному живому существу. Своим добродетельным поведением – почитанием старших, соблюдением 5 заповедей основ учения,⁹ они способствовали обращению на путь истины большинства жителей своей страны и ее процветанию.

Заключительная сентенция гласит: "Почитайте старших – это умножит ваши добродетели, а в стране воцарится счастье и благоденствие" (лл. 29а5–30а6).

Функциональное назначение нитишастр заключалось в том, чтобы дать человеку руководство для осуществления четырех главных жизненных целей; дхарма (закон) – праведный образ жизни согласно религиозным поведенческим нормативам для накопления добродетелей; артха (польза) – накопление материальных благ; кама – стремление к чувственным наслаждениям; мокша – религиозное освобождение. Все эти сочинения были созданы в традиции двух правил (тиб. *lugs gnyis*) – светского и религиозного, что отражает их переходный характер: они стоят на стыке светской и религиозной литературы.¹⁰

Ко второй группе относятся такие сборники, как сочинение под названием "Комментарий к «Синей книге Потобы», излагающий основные положения [школы] Кадампа", автором которого является Лхабри Ганба (XII в.),¹¹ комментирующее "Синюю книгу Потобы" (*Be'u-bum wang-po*), написанную Долбой Шейраб Джамцо (1059–1131),¹² и сочинение, озаглавленное "Комментарий к "Книге примеров, собранию драгоценностей", именуемый "Драгоценный светильник", освещающий характерные особенности содержания проповедей Потобы", составлен досточтимым Шейрабом Дордже (XII в.) к "Книге примеров, собранию драгоценностей" (*Dre-chow rin-chen sprungs-ra*) Потобы (1027–1105).¹³ В обиходе комментарий известен под кратким названием *Dre-chow* (Книга примеров).

Следует назвать также и комментарий под названием "Драгоценная суть наставлений для приобщения своей души к блаженству через двери "Ламрима" Джуга Ёндзина (XIII в.)¹⁴ к "Большой ступени просветления" Цзонхавы (1357–1419).¹⁵

Характерная особенность этих сочинений заключается в том, что в них в качестве обрамления выступает схема буддийского учения "ламрим", рассматриваемая как низшая ступень достижения состояния будды. Оно включает три основных раздела:

1. Учение о пути "нижней" личности (*Skyes-bu chung-ngu'i lam*).
2. Учение о пути "средней" личности (*Skyes-bu 'bring-gilam*).
3. Учение о пути "высшей" личности (*Skyes-bu mchog lam*).

Основные религиозно-философские положения данного учения подают-

ся в тезисной форме, раскрываемых с помощью занимательных сюжетов, пословиц, поговорок, извлеченных из различных переводных и оригинальных сочинений. Для иллюстрации можно привести два примера, раскрывающих тему У проповеди "Оставление неподобающих сторон при созерцании преступлений сансары"¹⁶ (лл. 7462-8066) второго раздела учения о пути средней личности из комментария "Книга примеров" Шейраба Дордже (лл. 7462-8066). Пять видов чувственных удовольствий,¹⁷ порождающие страсти, держат живые существа в сансаре, препятствуя их освобождению, поэтому необходимо решительно порвать со сферой страстей и встать на путь просветления, в противном случае человек обрекает себя на плохое рождение подобно тому, в каком оказалась монахиня из области Уй, питая непомерную страсть к бирюзе, как гласит третий пример (л. 7564). В далекие времена у одной монахини из области Уй была бирюза хорошего качества. Неожиданно монахиня умерла. Родные умершей пересмотрели все ее вещи, однако бирюзы не нашли. Один человек с водяной мельницы сообщил, что эта бирюза спрятана где-то на мельнице. После тщательных поисков родственники монахини нашли в основании бревен ладанку, завернутую в материю. Разбив ладанку, они увидели лягушку, сидевшую на бирюзе. Попытки разъединить их, ни к чему не привели. Тогда кто-то из них влил горячую воду в лягушку, и она умерла. Такое плохое перерождение было уготовано монахине из области Уй вследствие ее непомерной страсти к вещам, поэтому не следует питать страсть ни к чему.¹⁸ (лл. 6661-6664). Пятый пример повествует о мотыльке, который, увидев во дворце богов огонь лампады, полетел на него, однако ослепленный огнем, упал в растопленное масло и так окончил свое существование. Подобно этому мотыльку мы стремимся к призрачному счастью, которое обрекает нас на страдания; мы попадаем в море сансары, и сгораем в огне плохих рождений (лл. 7262-7664).

Главная цель этих сочинений – ввести мирян в курс буддийского учения и наставить на путь добродетели. Сочинения этой группы отличаются строгим функциональным назначением. Они использовались в качестве руководств в проповеднической практике тибетских миссионеров.

Таким образом, в тибетской литературе можно выделить две группы дидактических сочинений, различающихся тематической направленностью, литературно-стилистическими особенностями и функциональной предназначенностью. Они оказали значительное влияние на развитие тибетской литературной традиции.

I. Нитишастра – трактат по науке руководства, наставление по разумному поведению.

2. Подробнее о комментариях "Поэзия дхармы" и "Драгоценное украшение", их тибетских и монгольских версиях, а также датировке см.: Ц.Дамдинсурэн, А.Д.Цендина. Тибетский сборник рассказов из "Панчатантры". Улан-Батор, 1983; Д.Ендон. Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур Тайилбури "Субхашиты" Сакья-пандиты и "Расийан-удусул" Нагарджуны. Дис.... докт. филол.наук. Л., 1985; Г.Н.Очирова. Сказки и притчи о животных в комментариях Ринчена Номтоева к сочинению "Капля рашияны, питающая людей" Нагарджуны. Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. Новосибирск, с. 133-150. (далее - БСКНЦА).
3. *Klu-sgrub. Lugs-kyi bstan-bchos skye-bo gso-ba'i thigs-pa zhes-bya-ba.* Ксилограф. Данжур, 123-й том (Go), лл. 15667-161a3, CI4242, ЛО ИВ АН СССР. Пекинское издание.
4. *Sa-skya pandita kun-dga' rgyal-mtshan. Legs-par bshad-pa rin-po-che'i gter zhes-bya-ba'i bstan-bchos bzhugs-so.* Ксилограф. Собрание сочинений сакьянских лам. (*Sa-skya bka'-'bum*), второе сочинение, 10-й том (*tha*), B7544, ЛО ИВ АН СССР. Объем 23 л. Дергесское издание.
5. Дата издания этого сочинения не установлена. - См.: Д.Ендон. Сказочные..., с. 131.
6. Личность автора и датировка сочинения не установлены. - См.: Д.Ендон. Сказочные..., с. 133.
7. *Bsod-nams grags-pa. Mkhas-pa dang blun-po brtag-pa'i bstan-bchos dge-ldan legs-bshad pad-ma dkar-po'i chun-po bzhugs-so.* Ксилографическое издание, пятое сочинение, A2484, ЛО ИВ АН СССР. Объем 18 лл. Издание осуществлено в монастыре Bde-chen 'lhun-grub gling.
8. *Akya yongs-'dzin. Mkhas-pa dang blun-po brtag-pa'i bstan-bchos dge-ldan legs-bshad padma dkar-po'i grel-ba nyi-ma'i 'od-zer zhes-bya-ba bzhugs-so.* Ксилографическое издание из коллекции Г.Ц.Цыбикова, 72^I_I. Седьмое сочинение, I-й том, B9901, ЛО ИВ АН СССР. Объем 102 л. Издание данного сочинения осуществлено монахом Ngag-dbang bstan-'dzin из Халхасского хошуна Донан-бэйсэ.
9. Пять обетов основ учения (тиб. *bslab-pa'i gzhi lnga'i khrims*) - не убивать, не воровать, не заниматься прелюбодеянием, не лгать, не пьянствовать.
10. Подробно о нитишастрах см.: Болсохоева Н.Д. "Нитишастры" в истории тибетской литературы. - БСКНЦА, с. 83-102; А.Б.Дашиев. Традиция "нитишастр" в тибетской афористической литературе

ХVIII-XIX вв. - Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии. - Новосибирск, с. 6-20; В.С.Дылко-ва. Тибетская литература. М., с. 108-126; Т.М.Маланова. Тибетские переводы древнеиндийской афористической поэзии. - Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии. Новосибирск, с. 6-20; А.Д.Цендина. Сказочные циклы в монгольской литературе ХVII-XIX вв. - Специфика жанров в литературах Центральной и Восточной Азии. М., 1985, с. 156-168; S.K. Pathak. The Indian Nitisastras in Tibet. Delhi, Motilal Banarsidas; Rec.; S.K.Pathak. The Nitisastras in Tibet. Delhi, Motilal Banarsidas, 1974. XIV+134 с.- LAOS, vol. 96, 1976, № 2, с. 318-322.

11. lha-'bri sgang-ba. Bka'-gdams-kyi man-ngag he-bum sngon-po'i grel-ba bzhugs-so. Ксилографическое издание из коллекции Б.Б.Барадийна, второе сочинение, I-й том, № 52 $\frac{1}{2}$, B10062, ЛО ИВ АН СССР. Объем 292 л. Издание осуществлено в монастыре Dga'-ldan chos-'khor-gling.

12. Dol-ba shes-rab rgya-mtsho. Po-to-ba'i be-bum sngon-po'i rtsa-ba bzhugs-so. Ксилографическое издание из коллекции Б.Б. Барадийна, первое сочинение, I-й том, № 52 $\frac{1}{1}$, B10062, ЛО ИВ АН СССР. Объем 31 л. Издание монастыря Dga'-ldan chos-'khor-gling.

13. Shes-rab rdo-rje. Po-to skor-ba khyad chos don gsal-bar-byed-pa'i sgron-me dpe-chos rin-po-che spungs-pa bum-'grel btsun-pa shes-rab rdo-rjes mdzal-pa bzhugs-so. Подробное описание этих сочинений см.: Е.А.Хамганова. "Dpe-chos" как памятник тибетской дидактической литературы. - Вестник Ленинградского университета. 1985, № 23, с. 42-47.

14. Sgyu-ra Yongs 'dzin. Byang-chub lam-gyi rim-pa'i sgo-nas rang sems dge-sbyor-la 'dzug-pa'i man-ngag rin-chen snying-po zhes-bya-ba. Сведения об этом сочинении см. Д.Ендон. Монгольские и тибетские комментарии к Ламриму. - Автореф. дис. ... канд. филол.наук. Улан-Батор, 1976; Д.Б.Дашиев. Фольклорные сюжеты в буддийской литературе Тибета. - БСЭИДА. М.: Наука, 1980, с. 103-132.

15. Tsong-kha-pa. Byang-chub lam-rim chen-po. Ксилографическое издание из коллекции Г.Ц.Цыбикова. Собрание сочинений Цзонхавы (Rje thams-chad mkhyen-pa Tsong-kha-pa chen-po blo-bzang grags-pa'i dpal-gyi bka'-'bum, 13-й том (Pa), B9604, I^{III} $\frac{145}{145}$; ЛО ИВ АН СССР, объем 481 л. Издание монастыря Bkra-shis lhun-pa.

16. Сансара (тиб. 'khor-ba) - реальный мир, проявленное бытие, круг перерождений живых существ, который полон страданий.

17. Пять видов чувственных удовольствий (тиб. 'dod-pa'i yon-tan lnga) - форма, звук, вкус, запах, осязание.
18. О сборнике "Драгоценные четки" и его характере отношений с комментарием "Книга примеров" см.: Е.А.Хамаганова. Сборник "Драгоценные четки" и его место в тибетской литературе". - Автореф. дис. ... канд.филол.наук. - Л., 1986.

Э.Ш.Хуршудян

О ДВУХ САСАНИДСКИХ ГЕММАХ

1. Гемма евнуха Махана (см. фото № I-5).

Эта гемма, хранящаяся в собрании Государственного Эрмитажа,¹ давно привлекает внимание исследователей прежде всего благодаря своей надписи: три длинных строки, начертанные среднеперсидским письмом и по объему превосходящие все другие известные до сих пор надписи на сасанидских геммах и буллах. В центре геммы - погрудное изображение мужчины в кулахе (голова в профиль влево).² Надпись выполнена поздней разновидностью лапидарного письма, сближающейся порой (по наличию лигатур) с курсивным письмом и трудно поддающейся точной датировке (вторая половина V-VI вв.).³ Примечательна редко встречающаяся на геммах аббревиатура P для PWN (псевдоидеограмма для предлога rad). Надпись идет по краю геммы; две круговые строки (первая короче второй) образуют основной ее текст; третья, часть которой вырезана в обратном направлении ("зеркально"), много короче и содержит лишь благопожелательные формулы. И.А.Орбели первым указал, что на гемме видны следы более ранней надписи, впоследствии стесанной и замененной другой.³

От этой ранней надписи сохранились остатки отдельных букв над строками 1-й и 2-й, однако, как представляется, они не искажают текст позднейшей (основной) надписи.

В литературе эта гемма известна как "гемма Махана", по имени владельца, прочитанном еще А.Тордтманом, одним из первых исследователей сасанидской глиптики.⁴ Имя Махан (m'h'n-māhān) по форме представляет собой патроним от теофорного māh (патронимический суффикс -ān); это имя засвидетельствовано также на булле из собрания М.Форуги⁵ и, по-видимому, не может считаться редким в среднеперсидской сасанидской ономастике.

Прорисовка надписи, опубликованная А.Мордтманом⁶ (по гипсово-

му слепку геммы, хранившемуся в Копенгагене), была весьма несовершенной. Лишь в чтении трех слов он был на верном пути,⁷ но следует помнить, что в его время среднеперсидская палеография и филология делали только первые шаги.

В 1924 г. фотографию оттиска геммы, а также транслитерацию, транскрипцию и филологический комментарий к надписи издал Э.Херцфельд в своем монументальном труде, посвященном раннесасанидской эпиграфике.⁸ Его чтение: (1) m'h'n ZY p=yzd'n Wt(?)'hwylw(?) hwt'dyhy⁹ 'lt'plwst hwsldwy(2)m'h'n'n Wwš'n p=tnš 'pstnn BB' 'ndlcpty W 'pz(?)w(?)¹⁰ hw(?)ysldwy w'srwš'n srd'r (3) plhw YHW

Согласно толкованию Э.Херцфельда, владельцем геммы был Махан, сын Махана (m'h'n'n), имевший титулы dar=andarzbed "глава советников двора" (т.е. Ктесифона, главной столицы сасанидских шаханшахов) и wāsrōšān=sālār "глава васрошанов" (вариант к ср.-п. wāstaryōš "земледелец") – предводитель третьего сословия. По мнению Херцфельда, Махан может быть сопоставлен с "главным управителем двора" или "главным дворецким", фигурирующим в древнеармянской "Истории" Египсе Вардапета в качестве одного из высших сановников при дворе Йездигерда II (439–457 гг.). Более того, Херцфельд считал вероятным отождествление Махана именно с этим сановником (печально прославившимся гонениями на христиан Армении) и, соответственно, относил гемму к V в. – стилистические особенности изображения и палеография надписи, согласно Херцфельду, не противоречат такой датировке.¹¹

Полного перевода надписи у Херцфельда нет, но в глоссарии, помимо двух титулов (dar=andarzbed и wāsrōšān sālār), приведены и толкования еще нескольких слов: hwt'dyhy "господство";¹² hwsldwy "хорошо слышавший"(?)¹³; p= как фонетическое написание предлога (Херцфельд ошибался, считая, что это написание передавало звучание pa) в сочетаниях p=yzd'n "на богов" и p=tnš "на себя" (p=tnš 'pstnn – по Херцфельду, "уповающий на самого себя", "self-reliant");¹⁴ 'pzw (или 'pzy) – "увеличивай!";¹⁵ plhw "счастливый"; YHW (=bād) "да будет!"

И все же около трети текста Э.Херцфельд интерпретировать не смог, а некоторые из предложенных им чтений вызывали сомнения.

В.Б.Хеннинг, с именем которого связаны наибольшие успехи в интерпретации среднеперсидских эпиграфических памятников, в одной из своих работ обратил внимание на то, что вместо p=tnš 'pstnn (2-я строка) предпочтительней читать p=tn š'pstn "главный евнух"; букв. "над телом евнух", с аббревиатурой P=PWN, pad¹⁶ и š'pstn=šābestān "евнух" (ср. среднеперс. šābestān "гарем").¹⁷

Дальнейшие уточнения чтения надписи на гемме Махана принадлежат В.Г.Луконину, посвятившему этому памятнику специальный экскурс в каталоге гемм Государственного Эрмитажа.¹⁸ В строке I вместо t'hwylyw Луконин предлагал читать n'hz/gyl/ryh, но оговорил свои сомнения и отказался от интерпретации этого слова. В строке 2 поправки Луконина особенно значительны: m'h'n 'nwr/ānpt(?) W š'pātā W (вместо m'h'n'n W wš'n p=tnš 'pātān у Херцфельда), с вполне надежным š'pātā "евнух" и непонятным предшествующим словом, в котором Луконин хотел видеть титул (?) анваршанпат (неизвестный, насколько можно судить, в среднеперсидском). Заслуживает внимания толкование Лукониным слова 'ps/št (вместо 'pzw/y у Херцфельда) и последующего hwsrwdy как топонима – названия области, округа или города, вторая часть которого содержит имя шаханшаха, скорее всего Хосрова I.

Перевод, предложенный В.Г.Лукониным, заметно продвинул понимание этой трудной надписи: "Махан, уповающий на богов... и владетельность его – от праведности ведомого Хосрова. Махан, анваршанпат (?) и евнух и андарзбед (=советник) и васрошансардар Апш/сат=Хосров (?), да будет счастлив!"¹⁹

Упоминание Хосрова в строке I и топонима с царским именем Хосров в строке 2, а также иконографические особенности изображения и палеография надписи позволили В.Г.Луконину датировать гемму VI в., временем правления Хосрова I.²⁰

С такой датировкой можно согласиться, но следует учитывать, что в строке I понимание hwsrwdy как царского имени весьма сомнительно – ожидалось бы перед именем MTK'n MTK' "царь царей". Дальнейших уточнений требуют также чтения и интерпретация еще нескольких слов.

Но прежде чем перейти к этим уточнениям, необходимо оценить реконструкцию надписи на гемме Махана, которую предложил Я.Харматта в 1960 г., в докладе на XXV Международном конгрессе востоковедов в Москве.²¹ Он исходил, прежде всего, из предположения, что резчик геммы, нанося надпись лапидарным письмом, имел перед собой в качестве образца текст, начертанный курсивом, что не могло не вызвать многочисленных искажений. Далее Я.Харматта полагал, что поскольку впервые о главах сасанидских сословий в хронике ат-Табари говорится в связи с рассказом о Михр-Нарсе, взургфрамадаре ("великом везире") середины V в., на гемме должно быть представлено имя одного из сыновей Михр-Нарсе, а именно Махрушнаспа, который, согласно Табари, был главой сословия земледельцев (wāsrōšān sālār).

Реконструкция Харматты во многих случаях игнорирует реально существующий текст надписи (звездочками отмечены написания, "восстанавливаемые" Харматтой): (1) *mhgwānsp yzd'n *WWRWYn *ZY hwt'dyhy W'lt'[y] plyst hwsldwy (2) *mhyst 'nwrzyšapt Wš'pstn BB' 'ndlcpty W'p't hwt'sldwy w'slwš'n srd'l (3) plhw YHW 'pzw "Махгушнасп, почитатель господства и праведности богов и господ, знаменитый глава надзирателей за отправлением религиозных установлений и главный дворцовый советник евнухов и счастливо известный управитель земледелия. Да будет он счастливым (и) да будет у него увеличение!"²²

Если вернуться к подлинному тексту надписи на гемме Махана, то следует еще отметить одно важное уточнение к чтению, которое предложил С.Шакед: wn'hgylyh (=wināhgīrīh) "поражение (букв. "взятие") греха" в строке 1.²³ Менее убедительным кажется нам у Шакеда чтение *nēwān (nyw'n) "храбрый" в строке 2, поскольку предшествующие этому слову буквы 'n мы склонны считать не патронимическим суффиксом, а началом следующего слова ('nw/rt/wyz'n ? ср. = 'n в патрониме māhānān и далее *nēwān "храбрый(?)" у Шакеда).²⁴

В целом надпись гласит (см. фото № I-5): (1) m(')h'n ZY Puzd'n wn'hgylyh W hwt'dyhs 'lt'prwst hwsldwy m'h'n 'nwrzyz'n (??)²⁵ Ptn š'pstn (2) (WB)B' 'ndlycpty W 'p'thw(s?)ldwy w'srwš'n srd'l (3) (в обратном направлении) plhw YHW 'pzw[n] "(I) Махан, который благодаря богам (способен) искоренить ("взять") грех, (а) господство его-(в) праведности и славе. Махан - личный евнух ..., (2) дворцовый советник и глава сословия земледельцев (округа?) Абад-Хосров. (3) Да будет он благословенным (и да будет ему) возрастание".

Таким образом, евнух Махан, занимавший ряд придворных должностей, был одновременно главой сословия земледельцев в одном из округов (?) сасанидского Ирана.²⁶ Насколько известно, это первый случай упоминания главы сословия для определенной сасанидской области или округа.²⁷

2. Гемма царя Албании (см. фото № 6).

В 1975 г. Ф.Жинью опубликовал часть коллекции сасанидских гемм, хранящихся в частном собрании М.А.Пирузяна (Иран).²⁸ Многие геммы этого собрания имеют среднеперсидские надписи, содержащие имена собственные владельцев (среди этих имен представлены ранее неизвестные в среднеперсидской антропонимике),²⁹ а также их титулы, звания и должностные обозначения: около десятка гемм с mgw (mow) "mag", одна с должностью mdw'ly (mayār) "кравчий", одна с неким srd'r (sālār) "глава, начальник".³⁰

Наиболее интересной в этой публикации является, несомненно, гемма (15 x 10 мм; эллипсоидная форма) с монограммой в центре, вокруг которой лапидарным письмом начертана среднеперсидская надпись из четырех слов: 'hūrhūnu zy 'ld'n MLK'.³¹

Ф.Жинью переводит: "А..., царь алан" и замечает: "имя царя идентифицировать нелегко, но его титулатура кажется мне ясной".³² Однако в 'ld'n следует скорее видеть передачу топонима Artān или Arān "(Кавказская) Албания", а не этнонима alān "алан".

Название Албании в раннесасанидских надписях засвидетельствовано неоднократно. В парфянской версии надписи ŠKZ (надпись Шапура I на "Ка^сбе Зороастра", ок. 262 г.), строка 2, Албания представлена в написании 'rd'n. Среднеперсидская версия здесь разрушена, но в греческой версии мы находим точное соответствие: Ἀλβανία (ср. также Ἀλβανοί; греческая форма названия была заимствована в сирийский, к греческой восходит и арм. Ałuan=k' "албанцы, Албания"). В надписях мага Кирдера (конец III в.) засвидетельствованы среднеперсидские формы: 'l(d)'n (KSM18), 'ld'n (KNRm39), 'l'ny (KKZ12).³³ Точное произношение этого названия в конце III в. неизвестно. Написания с =ld= в среднеперсидском и с =rd= в парфянском (в последнем =r= здесь не более чем субтитут среднеперсидского =l=) могут передавать как |r|, |rr|, так и |l|, |ll|. На произношение с |rr| указывает как будто более позднее араб. ar=Rān (<Artān), ср. также груз. Ran=i и арм. R̥(r)anšahik из Arānšahik – позднейший (с VI в.) титул вассальных правителей Албании.³⁴ Остается неясным, какая точно форма послужила основой для всех этих передач с |rr| и |r|, – было ли это самоназванием кавказских албанцев или этнонимом, данным соседями; неясно также, содержала ли реально исходная форма когда-либо =rd=, или это сочетание – чисто орфографическая условность среднеиранских (среднеперсидской и парфянской) передач.³⁵ Происхождение греческого наименования Ἀλβανοί, и причины переноса этого обозначения (встречающегося у античных авторов для обозначения разных территорий и разных народов) на Кавказскую Албанию, также остается до сих пор невыясненным.³⁶

Как бы то ни было, наличие ср.-п. 'ld'n в надписях Кирдера, парф. 'rd'n в ŠKZ не оставляет сомнений в том, что 'ld'n на гемме имеет значение "Албания", но не "аланы", как толковал это слово Ф.Жинью. Смешение с аланами возникло, очевидно, вследствие того, что в раннесасанидских надписях засвидетельствовано сочетание 'l'n'n BB' (KKZ12; KNRm39), что соответствует парф. (ŠKZ) 'l'nd TR'.³⁷

В.Б.Хеннинг и вслед за ним А.Марик и ряд других исследователей считают, что тут речь идет об "Албанских воротах" (т.е. Дербентском проходе),³⁸ а не об "Аланских воротах" (Дарьяльское ущелье).³⁹ На последней версии настаивал и Г.В.Церетели, подчеркивавший разграничение в среднеперсидских надписях Кирдера написаний 'l'n'n "аланы" и 'ld'n (в ККЗ12 - 'l'ny), без суффикса множественного числа, - "Албания".⁴⁰

Имя албанского царя, представленное на гемме - 'huphupu, не встречается, насколько мы можем судить, в других источниках, в том числе и у древнеармянских авторов, сообщающих основные сведения о политической истории Кавказской Албании. Подсчеты показывают, что в армянских источниках нет сколько-нибудь полного перечня царей Албании, особенно для IV-V вв. - периода, к которому по палеографическим данным мы могли бы отнести гемму. Конечный -у в 'huphupu может быть условностью среднеперсидской орфографии. Сходство с именем армянского нахарарского рода Апахуни, вероятно, обманчиво. Как известно, памятники албанского языка до сих пор не расшифрованы; не получили убедительной языковой атрибуции и большинство албанских царских имен (до VI-VII вв.), однако общие соображения позволяют считать, что албанский входил в лезгинскую подгруппу кавказских языков.

-
1. А.Я.Борисов, В.Г.Луконин. Сасанидские геммы. Л., 1963, с. 82, № 46 (Гл 980, поступила в Эрмитаж из коллекции герцога Орлеанского).
 2. Подробное описание геммы - Борисов, Луконин, ук.соч., с. 82.
 3. И.А.Орбели. Сасанидское искусство. - Восток, № 4, Л., 1924, с. 155; ср. Борисов, Луконин, ук.соч., с. 20-21.
 4. A.Mordtmann. Studien über geschnittene Steine mit Pehlevi-Inschriften. - ZDMG, Bd 18, 1864, Taf. II, №106, S. 35.
 5. R.N.Frye. Sasanian clay sealings in the collection of Mohsen Foroughi. - Iranica Antiqua, vol.8, 1968, p. 126. Об этом имени см. также: F.Justi. Iranisches Namenbuch. Marburg, 1895, S. 185; Ph.Gignoux. Noms propres sassanides en moyen-perse épigraphique. Wien, 1986 (Iranisches Personennamenbuch hrsg. von M.Mayrhofer und R.Schmitt.Bd.II,Fasz.2), p. 110, № 522.
 6. Mordtmann, op.cit.
 7. Он читал (op.cit., S.35): Ferhan Jahan ... afzu Bag Chusrudi Mahanan, что должно соответствовать (в принятой ныне транслитерации): prh'n z(?)h'n ... 'paw bg hwsrwdy m'h'n'n.

8. E.Herzfeld. Paikuli. Monument and inscription of the early history of the Sasanian Empire, Berlin. 1924, vol. I, p. 81, № 12; vol. II, pl. 140, № 5. Комментарии к отдельным словам надписи – op.cit., vol. I, pp. 142, 152, 167, 186, 201, 213, 229, 233, 246.
9. В транслитерации всего текста (p. 81) – hwt'dyḥš, но в глоссарии (p. 187) Херцфельд предпочитал чтение hwt'dyḥy.
10. В транслитерации всего текста (p. 81) – 'pz(?)w(?)t, но в глоссарии (p. 142) рассматриваются варианты 'pzw и 'pzy.
11. Herzfeld, op.cit., vol.I, pp. 152, 167.
12. Op.cit, p. 187.
13. Op.cit., p. 186.
14. Op.cit., pp. 229, 246.
15. Op.cit., p. 142.
16. См. выше, с.92.
17. W.B.Henning. Mittelliranisch. – In: Handbuch der Orientalistik. 1. Abt., 4. Bd. Iranistik. 1. Abschnitt: Linguistik. Leiden-Köln, 1958, S. 45, Anm. 3. Ср. также на гемме с изображением царицы из собрания Гос.Эрмитажа: dnyky ZY MLKT'n MLKT' mhyety PWN tny š'pətn "главный личный евнух царицы цариц Денак" (менее вероятно: "Денак, который главный личный евнух царицы цариц"). Ср. Herzfeld. Paikuli, vol. I, p. 75; Henning. Mittelliranisch..., S. 45; В.Г.Луконин. Резной аметист с изображением царицы цариц Денак. – В кн.: Исследования по истории культуры народов Востока. Сборник в честь академика И.А.Орбели. М.-Л., 1960, с. 379–385; Борисов, Луконин, ук.соч., с. 48, № 2; S.Shaked. Some legal and administrative terms of the Sasanian period. – In: Monumentum H.S.Nyberg, II. Téhéran-Liége, 1975 (Acta Iranica, 5), p. 223. С.Шакед отметил аббревиатуру Pt(=pad tan) в сходном контексте в книжно-пехлевийском тексте "Завета Вузургмихра" (Ayādgar ī Wuzurgmīhr): man Wuzurgmīhr ī Bōxtagān nēwān p <ad> t<an> šābōstān <ī> šahr ī Ostīgān-Xusraw darīgbed ... (PT, 85) "Я, Вузургмихр, сын Бухтага, личный евнух смелого (?) главного дворецкого (darīgbed) города Остиган-Хусрав ..." (см. Shaked, op.cit., pp. 223–224).
18. Борисов, Луконин. Сасанидские геммы, с. 20–21.
19. Ук.соч., с. 21.
20. Ук.соч., с. 21–22.
21. Публикация доклада: J.Harmatta. Die sassanidischen Siegelinschriften als geschichtliche Quelle. – AAASH, t. XII, fasc. 1–2, 1964, Ss. 217–230 (о гемме Махана см. Ss.224–225).

22. Harmatta, op.cit., S. 225: "Māhgušnasp, der Götter und der Herren der Herrschaft und des Rechtes Verehrer, berühmter Oberaufseher der religiösen Pflichterfüllung und der Eunuchen Hofratmeister und glückberümter Landwirtschaftsminister. Möge er glücklich sein (und) Überfluss haben!"
23. Shaked, op.cit., p. 223.
24. Shaked, op.cit., p. 223.
25. Чтение слова, как отмечалось, допускает несколько вариантов. Вряд ли связано с *ham=varz "совместно обрабатывать".
26. 'p't скорее, чем 'pš/st=. Местность Ābād=Xusrāw в источниках нам найти не удалось. Нет, видимо, оснований отождествлять этот топоним с названием Xusrāw=Ābād в областях Мерва и Рея, упоминаемым у Якута.
27. Ср.: А.И.Колесников. Государство и сословная структура общества сасанидского Ирана (III-VII вв.) - В кн.: Государство в докапиталистических обществах. М., 1987, с. 185.
28. Ph.Gignoux. Intailles sassanides de la collection Pirouzan. - In: Monumentum H.S.Nyberg. III. Téhéran-Liège, 1975 (Acta Iranica, 6), pp. 13-32, pl. I-XXVI.
29. Gignoux, op.cit., pp. 30-32. См. также: Ph.Gignoux. Noms propres sassanides en moyen=perse épigraphique...
30. Gignoux. Intailles sasanides..., p. 14.
31. Gignoux, op.cit., p. 17; pl. I, fig. 2.2.
32. Op.cit., p. 17.
33. В надписи Нарсе из Пайкули (ок. 293 г.) среди вельмож, прибывших в лагерь Нарсе, царя Албании нет. П.Шёрвэ показал, что в это время (по-видимому, в течении всего нескольких лет, между 293 г. и 295-296 гг.) вассальные владения царя Албании перешли к безымянному царю маскутов (< массагетов) - mskyt'n MLK' (в конце III в. речь может идти о ветви аланских племен; много позднее П^савстос Бузандаци упоминает эти племена как осевшие на территории Баласакана). См. P.O.Skjærøe. The Sassanian Inscription of Paikuli. Part 3.1. Wiesbaden, 1983, p. 112; Part 3.2. Wiesbaden, 1983, p. 126. Ср. также. Honigsmann E., A.Maricq. Recherches sur les Res Gestae divi Saporis. Bruxelles, 1952, p. 85, n. 1; M.-L.Chaumont. États vassaux dans l'empire des premiers sassanides.-In: Monumentum H.S.Nyberg. I. Téhéran-Liège, 1975 (=Acta Iranica, 4), pp. 143-147.
34. См.: H.Hübschmann. Armenische Grammatik. I. Theil. Leipzig, 1895 (1897), S. 39; J.Marquart. Frühfahr nach der Geographie

des Ps.Moses Xorenac^{ci}. Berlin, 1901, Ss. 116-119.

35. А.Г.Периханян предлагает видеть в arrān мидийское (среднеми-
дийское) развитие более древнего *ardān, однако не видно путей
для доказательства этой гипотезы. См.: А.Г.Периханян. Арамейс-
кая надпись из Зангезура. Некоторые вопросы среднеиранской диа-
лектологии. - ИФЖ, 1965, № 4, с. 123. Ср. также: M.Back. Die
sasanidische Staatinschriften. Téhéran-Liège, 1978 (Acta
Iranica, 18), S. 188.
36. Ср.: F.C. Andreas. Albania. - RE, 1, Hbhd., Stuttgart, 1893,
стлб. I303-I305; Tomachek W. . Albanoi. - там же, стлб. I305-
I307.
37. В греческой версии $\Sigma K Z$ в соответствующем месте $[\Lambda \lambda \beta \alpha \nu] \tilde{\omega} \nu$ -
лишь восстановление.
38. W.B.Henning. A Farewell to the Khagan of the Aq=Aqatāran. -
BSOAS, vol. XIV, pt 3, 1952, p. 512, n. 4; Honigsmann, Maricq.
Recherches..., pp. 88-91, 177; С.Ю.Касумова. К толкованию
среднеперсидских надписей из Дербента. - ВДИ, 1979, № I, с. II4.
39. Так считают, например, Chaumont. États, p. 102 f; 109 f;
Back. Die sasanidischen, Ss. 187-188.
40. Г.В.Церетели. Сочитание 'l'nn TR' в надписи Шапура I (на
груз.яз.). - В кн.: Сборник в честь проф. Г.Ахвледиани. Тбили-
си, 1969, с. 327-337.



Фото № 1. Начало стро-
ки I и части строк
2-3.



Фото № 2. Продолжение
строки I и части
строк 2-3.

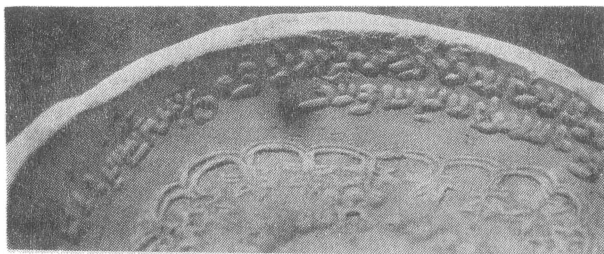


Фото № 3. Продолжение строки I и части строк 2-3.



Фото № 4. Конец строки I и части строк 2-3.



Фото № 5. Строка 2 и часть строки 3.

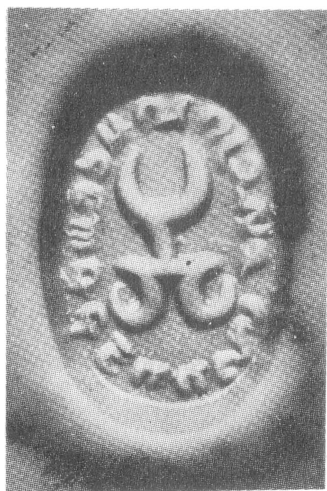


Фото № 6. Начало надписи на уровне "УІ" часов.

ТЕКСТЫ ПИРАМИД, ГЛАВА 292

Постановка проблемы

Едва ли не единственное, что по аналогии с другими главами *a priori* явствует для большинства исследователей этой главы, так это то, что она содержит заклинание против змея, угрожающего покойному египетскому царю. В своем переводе Текстов пирамид в 1968 году Р.О.Фолкнер (FABPT 87),¹ учтя достижения своих предшественников, уклонился от собственного толкования и поставил на этой главе *срux philologorum*, вместо перевода подписав вердикт "*incomprehensible*". В 1972 году Х.Альтенмюллер (ATBPAP 237)¹ попытался интерпретировать ее в рамках исследования церемонии заупокойного ритуала, где этот текст представлен им как магическое действо с участием богов Мина и Тота, в реальной церемонии представленных соответствующими жрецами. Получается, что сам царь непосредственно не выступает здесь ни в качестве действующего, ни в виде поддественного лица, и текст передает скорее фрагмент некоего мифологического сюжета с участием Мина и Тота. В 1977 году археолог и исследователь текстов Ж.Леклан (CRAIBL 1977, p. 277),¹ обходя стороной позицию Х.Альтенмюллера, отметил, что новые находки версий данной главы не способствовали прояснению ее смысла. К тому же интерпретация этого текста по Х.Альтенмюллеру опирается на один из вариантов толкования К.Зете, которое отнюдь не является исчерпывающим. Совершенно ясно, что необходимо специальное филологическое исследование, что и является темой данной статьи.

Данные

Единственный сводный текст, учитывающий версии пирамид Униса (w), Тети (T) и Пепи Первого (P), опубликован К.Зете в 1908 году (PT).¹ В 1936 году Г.Жекье дополнил его, опубликовав новые тексты из пирамиды Пепи Второго (n).¹ В 1968 году А.Пианков издал фотографии и перевод текста пирамиды Униса (PFU (w)).¹ В 1977 году Ж.Леклан посвятил специальную работу (CRAIBL 1977) новым находкам текстов пирамиды Пепи Первого (P). Благодаря всем этим публикациям стало возможно обозрение максимального количества версий PT, в том числе ряда из них в оригинальном вертикальном написании, дающем представление о взаиморасположении знаков, без чего филологическая интерпретация PT зачастую не просто затруднена, но и вообще не возможна, что вынужден был признать еще сам К.Зете, издавший в 1922 году два дополнительных тома (3-й и 4-й издания PT) специальных дополнений с изложением основных принципов их гра-

фики. Но и горизонтальное переложение РТ, ставшее традицией "удобства ради", тоже не излишне. Поэтому исследуемый текст приводится здесь как в горизонтальном, так и в вертикальном написании в наибольшей полноте. Особое внимание обращено на взаиморасположение знаков, а не на стиль их изображения. (см. прилагаемый иероглифический текст).

Толкования главы 292

STPE.I.33:¹ Dire: A toi est ton tk. Tu es i'kn (o) serpent. Ton tkn, toi, est à toi (o) i'kn, serpent!

SÜKAPT.II.207:¹ Du ... dem Angreifer (Angegriffenen?), o i'knhj-Schlange, deine Verwandtschaft (?) gehört dem, den du angegriffen (?) hast, o i'knhj-Schlange.

Anm.: Die Übersetzung ist sehr problematisch.

MP TTC.I.98:¹ To say: Thou art seized, thou, o i'knhi-serpent; thy neighbour (?) has seized thee, i'knhi-serpent.

PPU 50: To say: Thou...to the one who attacks, o Ikenhy-snake. Thy parentage (?) belongs to him whom thou hast attacked, O Ikenhy-snake.

Note to Utt. 292: Serpent charm mainly composed of alternation of sounds.

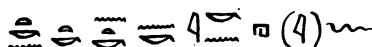
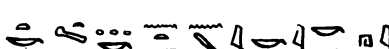
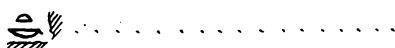
Оригинальное расположение текста

§	N	P	W	§	N	P	W
433a	Pl.14	GRAIBL	PFU Pl.33	433b	Pl.14	GRAIBL	PFU Pl.34
							

Горизонтальное расположение текста по К.Зете,
версии идут по старшинству

§

433a W 544 
 T 299 
 P 231 
 N 2055+61 

433b W 544 
 T 299 
 P 231 
 N 2055+61 

FAEPT 87: Incomprehensible.

ATBPAR 237: Du (Min) wirst der Ergriffene sein, weil ich nun den jkj-n-hj ergreifen werde (ntk tkkw n tkj jkj-n-hj) (...) Hiermit wirst du ergriffen, weil du den jkj-n-hj ergriffen hast (tkwntw.k n tkwn.k jkj-n-hj).

GRAIBL 1977, p. 277: "... la présence, nouvelle chez Pépi I^{er}, de massues qui conviennent bien au sens de tk, tkn ("attaquer, agresser") ne nous a malheureusement pas donné de véritables éclaircissements...".

К этой главе существуют комментарии К.Зете и С.Мерсера. К.Зете (SÜKAPT.II.208) полагает, что в PT 433 а после dd-mdw ("говoreние слов") первые пять знаков следует объединить в одну основу ntktk, являющуюся, по его мнению, возможной редулицированной основой с префиксом n от tkj (tkk) "angreifen - хватать, нападать, атаковать". С.Мерсер (MPTTC.II.202) соглашается с этим и добавляет, что всю форму надо понимать как пассивную. Следующую группу С.Мерсер определяет как ntk - "поздняя форма личного независимого местоимения 2 л. ед.ч. м.р., использованная здесь для эфазы". Насчет названия змея, к которому, по правильному мнению К.Зете,

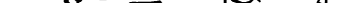
По поводу РГ 433 в К.Зете отмечает, что группа tknt является, видимо, образованием от основы tkn с детерминативом "идущие ножи", "близость; близкие; родственники". Далее, пропустив без объяснения n, он выделяет группу tknk, предлагая считать ее либо относительной формой sdm.(w)n.f от tkj (tkk) с детерминативом "рука, применяющая силу", либо sdm.f от tkn, что менее вероятно. С.Мерсер отмечает, что основа tkn скорее всего означает здесь "быть близким - to be near". Змей же, как он считает, уязвим, ибо даже сосед может схватить его; к тому же, это переносное употребление термина "змея", под которым подразумевается любой противник покойного.

Глава 238 Текстов пирамид

PT 242 a:

326 17 2 4 327 4 4 44

PT 242 b:

327 

PT 242 c:

327

- 106 -

PT 242 a: dd-mdw (:) t(3[?]) n(.j[?]) jt(j[?]).k n.k J(w.)k-n.j-hjj

"Говорение слов: Хлеб твоего отца - для тебя, Иукихи!"

(вариант: "... Хлеб для отца твоего (и) для тебя, ...");

PT 242 b: t(3[?]).k nt(.j[?]).k n jt(j[?]).k n.k J(w.)k-n.(.j)-hjj

"Твой хлеб, (который) твой, - для отца твоего (и) для тебя, Иукихи!" (вариант: "Хлеб твой, именно твой, - ..."). Ср.:

STPE.I.21: Dire: Le pain de ton père est à toi (o) Jkjhj!

Le pain de ton père est à toi (o) Jkjhj!

SÜKAPT.I.216: Dein Brot deines Vaters gehört dir, o İkj-nhjj, dein eigenes Brot gehört deinem Vater und dir, o İkj-nhjj.

MPTC.I.72: To say: The bread of thy father belongs to thee, İkj-nhjj; thine own bread belongs to thy father and to thee, İk(j)-nhjj.

PPU 98: The bread of thy father belongs to thee, o İki-nehi; thine own bread belongs to thy father and to thee, o İk-nehi.

FABPT 56: Your father's bread is yours, O İki-nhy (- a serpent), your own bread belongs to your father and you, O İki-nhy.

ATBPAR 260: Mein Strick (Brot) ist wieder bei mir, obwohl du meinen jkj-n-hj-Strick zuvor ergriffen hattest (t(.j) n.j tkwn.k jkj.j-n-hj) (...) Dein Strick (Brot) ist bestimmt für einen, den ich hiermit ergreife, weil du den jkj-n-hj-Strick ergriffen hast (t.k n tkwn.k jkj-n-hj).

Особенность этих фраз заключается прежде всего в том, что обе они являются восклицательными с обращением в конце, что придает им характер уверения того, к кому обращена речь. Адресат уверяется, что то, о чем говорится, действительно имеет или будет иметь место. Другая особенность, для нас еще более важная, заключается в т.н. конструкциях предикативной притяжательности, равнозначных конструкциям тех языков, которые содержат глаголы обладания, искони отсутствующие в афразийских языках, где, кстати, и глагол "быть" имеет также вторичное происхождение. Здесь французский "être à", немецкие "j-m gehören / bei j-m sein" и английский "to belong to" в состоянии адекватно выразить глубинную семантику этих высказываний, хотя и не имеют здесь формальных соответствий кроме предлогов à, bei, to, ибо предикативная принадлежность в египетском издревле выражалась либо использованием предлога "для", либо нисбой от него (букв. "дляен(ный)"), порядком слов (не в данном случае), а также использованием независимого ряда личных местоимений (первоначально также местоимений-суффиксов, вторично - зависимых местоимений) и, вероятно, относительного местоимения с местоимением-суффиксом. Дифференциацию последних форм от личного местоимения часто трудно провести, что мы и имеем в PT 242 b.

Итак, уверение змея Йукнихи в том, что что-то будет принадлежать ему (и его отцу) – вот главный смысл этих ключевых фраз, и в то же время их наиболее важная для нас особенность.

РТ 433 а

Сходство фраз РТ 433 а-б и РТ 242 а-б обнаруживается уже чисто внешне хотя бы в том, что во всех случаях имя змея стоит на последнем месте и, вероятно, в одинаковой функции обращения. Как справедливо отмечают исследователи, РТ вообще, а эти фразы (§§ 433 а-б) в наибольшей степени, построены на аллитерации и игре написаний и значений (смыслов). Здесь взаимодействуют основы с *t*, *k*, *n*. Это и сбилось с толку исследователей, начиная с К.Зете, предложившего основу *ntktk*, тогда как Л.Спелеерс увидел здесь конструкцию предикативной притяжательности. Итак, на первом месте, после вводного *dd-mdw*, мы, вслед за Л.Спелеерсом, видим личное независимое местоимение 2 л. ед.ч. м.р. в значении "(именно) ты [твой] тебе". Следующее место занимает группа *tkk*, значение основы которой правильно установил К.Зете. Здесь можно усмотреть активное причастие, *sdm.f perf.* и, наконец, инфинитив, если глагол "нападать" считать 2 *gem.* – FGDME 302; Wb.V.336,2-9; E.I. 685.³ Последняя группа – *nt.j.k*, где *j* по правилу заполнения квадрата (компактность расположения знаков + эстетика) вынесен за группу *ntk*, совпадающую по написанию с вышеуказанным личным независимым местоимением. Вынесенный назад *j* одновременно функционирует и как показатель вокатива к имени змея, обслуживая таким образом сразу две словоформы. С учетом вышесказанного возможны следующие грамматические трактовки:

I. Независимое личное местоимение (1) + *sdm.f perf.* (2) + относительное местоимение с местоимением-суффиксом 2 л. ед.ч. м.р. (3) (+ экспонент вокатива (4)) + имя змея (5). Значение всей фразы пожелательное, ср. также GSES, Chap.V.⁴ Перевод: "Ты нападешь на то, которое твое, о Йукнихи!".

II. (1) + причастие многократного действия (2) + (3) (+ (4)) + (5): "Это ты – нападающий на то, что твое, о Йукнихи!".

III. (1) + инфинитив (2) + (3) и т.д.: "Тебе нападать на то, что твое, о Йукнихи!".

В связи с последним толкованием следует особо отметить неприемлемость положения Э.Эделя о том, что независимые личные местоимения рядов *jnk-(j)ntk* и *jnk-tw.t* стали эквивалентами *n.j-wj*, *n.j-tw*, etc., значительно позднее. Это противоречит нашим собственным наблюдениям. С этим "в рабочем порядке" часто не соглашается Р.О. Фолкнер при переводе Текстов пирамид. Ср., например, E.I. § I75; 368 Ann. и РАЕРТ 17 (РТ 49 + 7), *et passim*.

Все вышесказанное относилось к старейшим вариантам РТ 433 а, а именно к версиям W⁵⁴⁴, T²⁹⁹. В P²³¹ перед именем змея появляется общий детерминатив ко всему предыдущему высказыванию (не хотели разбивать игру написаний?), по смыслу относящийся прежде всего к глаголу tkk "атаковать/нападать на" и изображающий дубинку. Еще сложнее с позднейшей версией N¹⁰⁵⁵⁺⁶¹. Здесь после dd-mdw следует j перед ntk. Видеть здесь форму nt.j.k не кажется целесообразным. Не исключено, но маловероятно, что это показатель вокатива. Более вероятно, что это полная форма личного местоимения, ср. E.I. § 172, что самим Э.Эделем тем не менее не отмечено. Но на наш взгляд, вероятнее третья возможность: jn+ntk, где одно n опущено по соображениям хаплогграфии. После второй группы ntk, соответствующей ntjk ранних версий, добавлена ранее отсутствовавшая группа n + детерминатив бьющего дубиной + k, что, вероятно, надо понимать как njk "strafen mit / bestraft werden" - Wb.II.205, 10-15. Тогда эта строка приобретает значение: "Говорение слов: Если нападешь ты, будешь ты наказан, Иукихи!" Форма tkk скрывает либо adm.f perf., либо, что представляется менее вероятным, причастие. Форма njk - пассивная.

РТ 433 б

Здесь необходимо согласиться с теми, кто на первом месте фразы видит глагольную форму с основой tkn "to approach, to draw near" (with direct object) - PCDME 302; Wb.V.334: "mit direktem Objekt: I. eigentlich, besonders: a) einen Ort nahe kommen, sich ihm nähern... b) einer Person nahe sein dürfen. Auch: (feindlich) jem. zu nahe treten. II übertragen: jem. steht der Unwahrheit nahe". Значение "нападать" требует в этом случае (вторично?) предложения jr, как уверяют оба словаря. Но возможность "недружелюбного приближения к", подчеркнутого нами выше, без предлога, подразумевает толкование tkn не только в исходном смысле "топтаться (рядом), приближаться", но и "нападать".

Второй элемент фразы представлен, скорее всего, относительным местоимением + местоимение-суффикс 2 л. ед.ч. м.р., т.е. nt.j.k (E.I. § 165), хотя и независимое личное местоимение полностью не исключается.

Третья группа представлена либо относительным прилагательным n.j, либо предлогом "для" + местоимение-суффикс 2 л. ед.ч. м.р. Значение почти одно и то же: "принадлежит тебе" и "для тебя".

В четвертой позиции стоит имя змея в вокативе.

Таким образом, структура фразы РТ 433 б близка к таковой в

PT a-b. Версия T²⁹⁹ добавляет детерминатив множественности к основе tkn, намекая на форму с неопределенно-личным местоимением .tw(.): tkn.tw.k - псевдопассив, букв. "подходимый//соседствуемый ими ты", даже "нападаемый ими ты", которая выступает здесь (по крайней мере в версиях Униса и Тети) как один из конstituентов именного предложения, а потому в функции субстантивированной формы, стало быть, приобретающей смысл "соседствующие с тобой// нападающие на тебя". Исходя из графики и более поздних норм, вероятнее здесь все же видеть имя собирательное на .wt(.): tkn.wt.k, букв. "приближающееся твоё", т.е. "приближающиеся к тебе" и т.д. В версии Пеги n.k, а вероятнее n.j.k, переосмысленно в jk(.w) "(будут) наказаны", на что намекает детерминатив "дубина". Тогда имеем следующие интерпретации PT 433 b:

W⁵⁴⁴: "Соседствующее (с) тобой // приближающееся (к) тебе (которое) твоё, (принадлежит) тебе, Иукихи!".

T²⁹⁹: "Соседствующие (с) тобой // приближающиеся (к) тебе // нападающие (на) тебя, (которые) твои, (принадлежат) тебе, Иукихи!"

P²³¹: "Нападающие (на) тебя, (которые) твои, (будут) наказаны, Иукихи!".

Следует добавить, что в версии Униса первую форму можно вполне понять как активное причастие с прямым объектом - местоименным суффиксом.

Заключение

Главы 276-299 PT являются заклинаниями против змей и других опасных для покойного египетского царя существ. Заклинание 292 хорошо вписывается в данное прочтение в общий контекст. Из связи змея с H^cj-t3w и из получаемого здесь смысла отнюдь не вытекает, вопреки С. Мерсеру, что "the serpent is vulnerable; even his neighbour may seize him", как раз наоборот, змей настолько могуч, что царю приходится заключать с ним "пакт о ненападении", чем по смыслу и является это заклинание. Естественно, что примерно за 200 лет, разделяющих версии пирамид Униса и Пеги Второго, текст главы претерпел некоторые изменения, причины которых лежат вне данных текстов. Следует также отметить, что модальность заклинания в целом соответствует таковой в главе 238 PT и даже названию самого змея.

Эта глава интересна и в грамматическом отношении, ибо содержит не часто встречающиеся модели именного предложения. Введение материала этой главы в научный оборот настоятельно необходимо.

I. Здесь и ниже использованы следующие сокращения: АТВАР - Н.А1-

- tenmüller. Die Texte zum Begräbnisritual in den Pyramiden des Alten Teiches. Wiesbaden, 1972; GRAIBL - J.Léclant. Les Textes de la pyramide de Pépi I^{er} (Saqqara): reconstruction de la paroi est de l'antichambre. - Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes Rendus des séances de l'année 1977 Avril-Juin. Paris, 1977. Octobre 1977, p. 269-288; FAEPT - R.O.Faulkner. The Ancient Egyptian Pyramid Texts Translated into English. Oxford, 1969; MPTTC - S.A.B.Mercer. The Pyramid Texts in Translation and Commentary. Vol. I-IV. New York - London - Toronto, 1952; N - G.Jéquier. Le Monument funéraire de Pepi II. Le Caire, 1936; PPU - A.Plankoff. The Pyramid of Unas. New York, 1968; PT - K.Sethe. Die altägyptischen Pyramidentexte. Bd. I-IV. Leipzig, 1908-1922; STPE - L.Speleers. Les Textes des pyramides égyptiennes. Vol. I-II. Bruxelles, 1935-1936; SÜKAPT - K.Sethe. Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten. Glückstadt - Hamburg (-New York). Bd. I-VI, 1935-1962.
2. Wb - A.Erman, H.Grapow. Wörterbuch der aegyptischen Sprache. Bd. I-V, Berlin, 1955.
 3. FCDEE - R.O.Faulkner. A Concise Dictionary of Middle Egyptian. Oxford, 1964; E - E.Edel. Altägyptische Grammatik. Bd. I-II. Rome, 1955, 1964.
 4. GSES - B.Gunn. Studies in Egyptian Syntax. Paris, 1924.

С.А.Школяр

СЮИ ДУН И ЕГО "ТРАКТАТ ДЛЯ ВОЕНАЧАЛЬНИКОВ" 1005 Г.

Казалось бы, и стечение обстоятельств, благоприятствовавшее созданию трактата, и несомненный талант автора, отчетливо проявившийся в его труде, должны были предопределить заслуженный успех этого актуального для своего времени произведения военной литературы, снискать ему высокую оценку благодарных современников, привлечь заинтересованное внимание пытливых потомков. Судьба, однако, распорядилась иначе.

Сунский Китай складывался во второй половине X в. в ходе непрерывных внутренних войн, успех которых историческая традиция связывает с руководством и непосредственным участием в них первых двух императоров новой династии. В годы, когда при решении всех военно-политических проблем в империи господствовали непрекращаемый

авторитет Чжао Куаньиня (Тай-цзу, 960-967) и Чжао Гуаньи (Тай-цзун, 967-997) и всеобщее преклонение перед их бесспорно обширным, разносторонним опытом ведения победоносных боевых действий, попытки создания трудов по военному искусству могли выглядеть по меньшей мере лишенными актуальности и практического смысла, не говоря уже о негативной оценке таких попыток с позиции этики и лояльности по отношению к царствующим особам. Думается, преимущественно поэтому в Китае вторая половина X в. не отмечена сколько-нибудь значительными военно-теоретическими трудами.

Обстановка существенно изменилась к концу столетия. Все более опустошительные набеги киданей, которые раньше удавалось отбивать, теперь переросли в длительные войны 980-1004 гг. с киданьской империей Ляо. Неудачи сунских войск на поле боя вынудили императора Тай-цзуна в последние годы его правления обращаться к советникам за помощью по военным вопросам /2, с. 429/. Еще чаще пришлось прибегать к этому его преемнику Чжао Хэну (Чжэнь-цзун, 988-1022), который "был очень озабочен положением на северной границе, денно и нощно создавал схемы выдвижения войск в боевых порядках и карты стратегически важных пунктов, указал первому министру проводить совещания по планам наступления и обороны" /1, с. 199/.¹ Суть проблемы, таким образом, состояла не столько в выработке общих стратегических решений, сколько в совершенствовании организации армии в целях ведения боевых действий в определенных районах, для чего требовались хорошая выучка войск и особенно владение командным составом всеми основными правилами военного искусства. Сунский двор обратился к ученым с призывом "досконально изучить тактические вопросы, разработать планы достижения победы" /1, представление книги (бяо)/. Одним из тех, кто делом откликнулся на этот призыв, был Сюй Дун (ок. 976 - ок. 1017).²

Сын дворцового конюшего Сюй Чжунгу, он в юности не проявлял склонности к учебе, увлекаясь лишь стрельбой и верховой ездой, но затем с жаром принялся за науки, глубоко изучил исторический памятник "Цзочжуань", стал блестящим знатоком множества военных произведений и уже в молодости (1000 г.) добился высшей ученой степени. Получив назначение судейским чиновником в Сюньуцзюнь (ныне в провинции Шэньси), он, повидимому, здесь и начал увлеченно работать над своей книгой.³

Работа спорилась, чему способствовали не только редкая эрудиция автора, свободно ориентировавшегося в классическом военнолитературном наследии, но и избранный им метод написания своего труда. Владение материалами источников позволило Сюй Дуну разра-

ботать детальный план своего сочинения, определить сразу тематические разделы и даже разбить их на главы, в основу которых в первой половине трактата он положил те или иные установки либо высказывания крупных военных теоретиков прошлого. Такую "заготовку" главы автор затем расширял относящимися только к данному вопросу материалами различных военных произведений в цитатах или своем переложении, искусно вплетая в текст собственные замечания и выводы. Главы быстро росли в объеме, и, по выражению Сюй Дуна, он "все шире разматывал свиток в книгу", которую назвал "Ху цзянь цзин" – трактат по военному искусству, предназначенный для военачальников.

Бедя пришла неожиданно, и в немалой степени ее породили те черты характера Сюй Дуна, о которых глухо говорится в его биографии. В отношениях с людьми он не отличался сдержанностью, а потому, высоко ценя образованность и начитанность, не скрывал своего пренебрежения к тем, кто, по его мнению, гораздо хуже разбирался в военных делах. Конфликт на этой почве между Сюй Дуном и правителем округа Ма Чжицзе (955–1019) для молодого судьи кончился плачевно. Ма Чжицзе обвинил заносчивого подчиненного в халатности, растрате и в докладе трону потребовал сурового наказания, которое не замедлило последовать: Сюй Дун был исключен из списка чиновников и отправлен на родину.⁴

Итак, служебная карьера уже в самом начале оборвалась. Вернувшись в родной уезд У (ныне Сучжоу в провинции Цзянсу), Сюй Дун тяжело переживал случившееся, часто "заливая" горе вином. Но он нашел в себе силы завершить свою книгу в самом конце 1004 или начале 1005 г.⁵

Цель настоящего короткого сообщения – ознакомить читателя с неизвестным у нас произведением китайской средневековой военной литературы и его автором. Ограничимся, поэтому, лишь некоторыми сведениями о трактате "Ху цзянь цзин", несомненно заслуживающем тщательного изучения.

Говоря современным языком, это – развернутое, многоплановое руководство по военному делу для военачальников высокого ранга, имеющих основательную общеобразовательную подготовку. Каждый из 20 цзюаней отведен определенной теме, детализируемой в нескольких главах, причем размещение всех 20 тем и 210 глав подчинено определенной логике изложения материала. В виду этого, отмечал автор, для овладения предметом, которому посвящен трактат, последний необходимо протрудиться целиком, от начала до конца.

Оставляя для будущих исследований подробный анализ воззрений

Сюй Дуна, положенных в основу трактата, отметим здесь, что в них, конечно, отразились особенности развития предшествующей военной традиции Китая, в первую очередь танского времени. При первых правителях Тан в ходе активной и в целом успешной завоевательной политики империи ее военная мысль была сосредоточена главным образом на решении практических задач вооруженной борьбы, что отчетливо проявилось, например, в произведениях Ли Цзина (571-649) /См.: 4/, Ду Ю (735-812) /См.: 5/, хотя уже в середине VIII в. Ли Цюань свои рекомендации по военному искусству облакал подчас в туманные формы даосских символов /См.: 6, а также: II/. В период упадка империи, когда в обстановке внутреннего военно-политического хаоса и неудач в борьбе с вторжениями извне резко возросли неопределенность и непредсказуемость в развитии боевых событий, военная мысль оказалась в еще большем плену усилившегося религиозного даосизма, результатом чего явился настоящий поток произведений гадательно-мистического толка, тесно связанных с военными проблемами.⁶

Как представляется, сложность и противоречивость развития танской военной традиции сказались не только на тексте, но и на композиции трактата. В первой его части, приводя и поясняя многие стратагемы Сунь-цзы, столь же часто Сюй Дун ссылается и на положения "Тайбо инь цзин" Ли Цюаня, чей образ мышления "слишком сокровенен и порой не поддается объяснению словами" /I, предисловие Сюй Дуна/, а потому, по мнению Сюй Дуна, требует тщательного и не менее образного толкования. Таково, например, изложение роли трех Начал (сань цай - Небо, Земля, Человек) в перипетиях вооруженной борьбы, которым, следуя за Ли Цюанем, начинает свою книгу Сюй Дун. Именно в первой половине трактата, посвященной подробному рассмотрению теории и практики военного искусства (цзюани I-10), Сюй Дун чаще всего обращается к указаниям авторитетов древности, которые комментирует как с позиций танской военной мысли, так и высказывая свои оригинальные взгляды. Многочисленные сведения об устройстве и применении оружия и боевой техники он прямо заимствует из произведений танского Ли Цзина. Разделы, посвященные боевым порядкам, военной медицине и ветеринарии представляют собой результаты собственных размышлений и предложений Сюй Дуна.

Вторая часть книги (цзюани II-20) целиком отведена привычной для средневекового военного искусства сфере, которая, как отмечал Сюй Дун, "хотя и далека от того реального, что отличает деятельность человека, но ее никак нельзя оставлять без внимания" /I, предисловие Сюй Дуна/. Здесь автор рассматривает множество способов всевозможных гаданий в связи с действиями военачальников в

строго определенных местах и точно установленное время, его пространственные описания подкрепляются цитатами из военно-гадательных даосских сочинений. Немало места уделено предсказаниям исхода боевых действий по положению небесных светил, разного рода метеорологическим явлениям и т.п. Завершают книгу составленные Сюй Дуном примерные тексты боевых клятв, поминальных молитв и табличек по случаю жертвоприношений духам войны. Столь большая дань, отдаваемая Сюй Дуном мистическому началу в вооруженной борьбе, по нашему мнению, неоспоримо свидетельствует о сильном влиянии, которое оказала на его взгляды позднетанская военная литература.

И все же, признавая за таинственными небесными и земными силами немаловажную роль в боевых событиях, вершителем судеб войны Сюй Дун полагает человека, чей талант, ум, физические и моральные качества служат основным фактором в достижении победы. В книге рассуждения о стратегемах как реальности мыслительной деятельности людей автор относит к высшей категории рассуждений /I, представление книги/. Человек, обладающий всесторонними знаниями и благодаря им использующий явные и незримые силы Неба и Земли в интересах решения практических задач военного искусства – таков идеал военачальника, за который ратует Сюй Дун в обеих частях своего произведения.

Закончив книгу, Сюй Дун поспешил представить ее императору. Но ему вновь пришлось испытать горькое разочарование: трактат был отвергнут. Решающим для такой оценки послужили, повидимому, два обстоятельства. При дворе отрицательно отнеслись к автору, которого лишь недавно исключили из служилого сословия за серьезные проступки, тем более, что в Тайном Военном совете усиливалось влияние его недруга Ма Чжицзе. Но главное – момент для представления книги оказался неподходящим. Только что, в 1004 г., был заключен унижительный для Китая Шаньюаньский договор с киданьской империей Ляо, сунский император и его окружение спешили насладиться всеми благами мира и покоя после опасной, изнурительной войны, и возвращаться к злополучным вопросам военной подготовки войск при дворе посчитали несвоевременным, в том числе и по внешнеполитическим соображениям. Сюй Дун со своей книгой опоздал по меньшей мере на год.

Он попрежнему жил на родине, перемежая порой неумеренные "возлияния" периодами активного историко-литературного творчества. Лишь в 1011 г., когда император совершал жертвоприношения в Фэньяне, Сюй Дун обратился к нему с хвалебной одой, был удостоен аудиенции и после экзамена возвращен на службу. Свой жизненный путь он завершил в скромной должности делопроизводителя в уезде Учзян (провинция Аньхуэй).

Официально не признанный трактат "Ху цянъ цзин" в сунском Китае не получил распространения; во всяком случае, в отмеченной уже военной энциклопедии "Уцзин цзунъяо" творчество Сюй Дуна отражения не нашло.⁷ Трактат, повидимому, оставался достоянием архивов клана Сюй⁸ и лишь однажды в то же сунское время был издан с предисловием некоего Сюй Сяня. Позже, в период Юань, книга Сюй Дуна упомянута в библиографическом разделе династийной истории "Сун ши". Более или менее известным текст трактата становится с периода Мин, когда он частично был опубликован (возможно, по сунскому изданию) в серии "Эрши чжун ци шу" (середина XVI в.) и в составе военной энциклопедии "У бэй чжи" (Описание мер по военной подготовке, 1621 г.). Однако даже такие крупные знатоки военной литературы, как Тан Шунь-чжи (1507-1560) и его современник Хэ Лянчэнь, в своих произведениях цитировавшие книгу Сюй Дуна, полагали, что ее автор жил при династии Юань.

В период Цин трактат, уже включенный в известное императорское книжное собрание "Сыку цюаньшу" (Полное собрание книг в четырех хранилищах), стал предметом долгого и скрупулезного исследования Цзэн Чжао в первой половине XIX в. Главным образом благодаря усилиям его, а также Цзэн Мянъши и У Чунъяо (1810-1863) удалось основательно исправить текст всей книги и напечатать в серии "Юэяо тан цуншу" (1852 г.) /I, с. 199-200/. Ныне наиболее распространенной и доступной является основанная на предыдущем издании публикация трактата в серии "Цуншу цзичэн чубянь" (1936 г.).

В заключении об одной возможной заслуге Сюй Дуна в числе тех неоспоримых его заслуг в истории военной мысли Китая, которые в полной мере можно будет оценить в ходе разностороннего изучения "Трактата для военачальников". Общавшиеся с этим незаурядным человеком отмечали сильное воздействие на окружающих его высокого интеллекта, его преклонение перед жаждущими знаний. Очевидно, прежде всего это влияние испытали на себе члены его семьи. Сестра Сюй Дуна, также получившая прекрасное образование, сама настойчиво занималась обучением и воспитанием своего сына. Можно предположить, что память о дяде, его служении науке, наконец, его трактат о военном искусстве сыграли не последнюю роль в выборе племянником Сюй Дуна своего жизненного пути. Он стал одним из крупнейших ученых своего времени, вписавшим блестящие страницы в историю китайской науки, в том числе военной. Его имя - Шэнь Ко (1029-1093).

I. Подробнее о подготовке указанных карт под общим названием

"Бэймянь диту" (Географические карты северной стороны) и разработке схем боевых порядков войск сообщается в военной энциклопедии 1044 г. "Уцзин цзунъяо" (Наиболее важное из военных классиков), цзюань 7, гл. "Бэньчао чан чжэн чжи" (Структура обычных при нашей династии боевых порядков).

2. О годах жизни Сюй Дуна мнения расходятся. Крайних дат его биография в "Сун ши" (цзюань 441) не указывает, сообщая лишь, что он умер на 42-м году. Этому факту не соответствует датировка Ж.-Ж.Сюбрена: 972-1016 /9, с. 236/. Г.Франке приводит годы 970-1011 /10, с. 196/, с чем тоже нельзя согласиться, поскольку после 1011 г. Сюй Дун служил еще некоторое время. Возможно, ближе к истине Юй Юньго /см.: 8, с. 141/, сообщающий крайние даты, которые мы здесь и приводим.
3. Как полагает Г.Франке, это произошло в 1001г. /10, с. 196/. Дело в том, что в предисловии к трактату Сюй Дун начало работы приурочивает к году под циклическими знаками синь-ю. Календарно это 961 либо 1021 годы, оба не совпадают с предполагаемыми годами жизни Сюй Дуна, и, следовательно, в текст вкралась ошибка. Наиболее вероятным сочетанием знаков здесь следует, видимо, считать синь-чоу, т.е. приходящееся как раз на 1001 г. Между тем, цинский исследователь трактата Цзэн Чжао (?-1854), принимая началом работы над книгой 961 год, сообщает, что она была завершена через 38 лет /1, с. 199/. Ни одна из этих цифр им не обоснована.
4. Ма Чжицзе явно не заслуживал упрека в плохом знании военного дела. Возможно, Сюй Дун лучше начальника изучил военную литературу и теорию военного искусства, но Ма Чжицзе, будучи вдвое старше, более 30 лет прослужил на командных постах в армии и накопил большой опыт боевых действий и руководства войсками. Один из немногих, Ма Чжицзе смело выступал за признание реальностей, против господствовавшей в Тайном Военном совете империи "веры в благие предзнаменования" и предлагал конкретные планы размещения и использования войск на северной границе /3, цзюань 278; 1, с. 197/. Любопытно, что несколько лет спустя выдвинутый помощником главы Тайного Военного совета Ма Чжицзе в свою очередь презрительно отозвался о компетентности своего начальника и тоже поплатился за это, но, конечно, не столь тяжело, как Сюй Дун: Ма Чжицзе вернули в провинцию правителем округа.
5. В предисловии к трактату Сюй Дун указывает 1004 г., но в его биографии в "Сун ши" окончание книги помечено 1005 г. На этом основании Г.Франке полагает, что в предисловии допущена опе-

- чатка /10, с. 353/. Едва ли, однако, в предисловии обе даты (начала и конца работы над книгой) подверглись искажению, есть основания сомневаться только в первой. Вероятно, в биографии Сюй Дуна указан год представления книги императору.
6. Их перечень, возможно, неполный, см. /7, с. 798-799/.
 7. Как считает Г.Франке, "по охвату материала и его расположению "Ху цянъ цзин" и "Уцзин цзунъяо" выглядят весьма похожими, и следует предположить, что второй трактат тут и там заимствовал из первого, более раннего" /10, с. 196/. Сличение текстов показывает, что в "Уцзин цзунъяо" написанное самим Сюй Дуном ни где не использовано. "Похожесть" и даже встречающаяся идентичность текстов (особенно в главах об оружии и военной технике) объясняется тем, что как Сюй Дун, так и авторы "Уцзин цзунъяо" черпали материал из одних и тех же произведений танской военной литературы.
 8. В известных сунских библиографиях Чао Гунъю и Чэнь Чжэньсуня трактат Сюй Дуна не значится.
-
1. Сюй Дун. Ху цянъ цзин (Трактат для военачальников). Серия "Цун-шу цзичэн чжунъян". Шанхай, 1936 (далее - ЦШЦЧБ). №№ 0945-0946.
 2. Е Лун-ли. История государства киданей. Пер. с кит., введ., коммент. и прил. В.С.Таскина. М., 1979.
 3. Сун ши (История Сун). Сост. Токтага и др. Серия "Сыбу бэйяо". Шанхай, 1936. Т. 88.
 4. /Ли Цзин/. Вэй-гун бинфа цзибэнь (собранный текст "Правил войны" Вэй-гуна). Сост. Ван Цзунъи. ЦШЦЧБ, № 0941.
 5. Ду Ю. Тун дянъ (Всеобщие установления), биндянь. Серия "Ванъю вэньку". Шанхай, 1935.
 6. Ли Цюань. Шэньцзи чжиди Тайбо инь цзин (Сокровенный трактат Белой планеты о священном искусстве побеждать врагов). ЦШЦЧБ. №№ 0943-0944.
 7. Чжэн Цяо и др. Тун чжи (Всеобщие описания), Ивэнь люэ, бинцзя. Серия "Ванъю вэньку". Шанхай, 1935.
 8. Чжунго лиши дацзидянь. Сун ши цзюань (Большой словарь по истории Китая. История Сун). Шанхай, 1984.
 9. Y.Hervouet, E.Balazs, init. and ed. A Sung Bibliography. Hong Kong, 1978.
 10. H.Franke. Siege and Defense of Towns in Medieval China. - Chinese Ways in Warfare. Ed. by J.Fairbank. Cambridge (Mass.), 1974.
 11. C.Rand. Li Ch'üan and Chinese Military Thought. - HJAS. 1979, Vol. 39, № 1.

ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ МУСУЛЬМАНСКИЕ СОЧИНЕНИЯ В ИНДИЙСКИХ ЛИТОГРАФСКИХ ИЗДАНИЯХ НА ПЕРСИДСКОМ ЯЗЫКЕ (XIX – ПЕРВОЕ ДЕСЯТИЛЕТИЕ XX вв.)

Как известно, литографское книгопечатание на персидском языке в Индии получило самое широкое распространение во второй половине XIX – первом десятилетии XX вв. Репертуар вышедших книг составил несколько сотен названий.

Тематика изданий была разнообразной. Примером тому может служить рубрикация в коммерческом каталоге бомбейского книготорговца Малик ал-Куттаба: здесь предлагаемая покупателю книжная продукция расположена в 27 тематических рубриках. Но нужно сказать, что примерно половину выпущенных книг составили сочинения теологического содержания. Об этом мы можем судить не только по каталогу Малик ал-Куттаба, но также по тем изданиям, которые сосредоточены в научных каталогах – английских библиотек Индия Оффис и Британского музея и нашего собрания. Этому же мнению придерживался современник, автор обзора опубликованных в Индии книг, помещенного в "Имперском газеттире" за 1901 г.

Для настоящего нашего обзора привлечена литература, выпущенная в трех центрах – Бомбее, Лахоре, Дели.

Прежде всего в большом количестве и разных формах индийские литографы выпускали Коран. Упомянутый Малик ал-Куттаб предлагает своим покупателям Коран в 19 вариантах: разного формата, с разным числом строк на странице, в разных переплетках, на разной бумаге и т.п. Но принципиальное отличие этих изданий было в другом: они содержали либо только арабский текст, либо арабский текст и перевод, глоссы, либо арабский текст с переводами и комментарием. Языковая ситуация в Индии вызывала к жизни публикацию книг сразу на нескольких языках, а литографская форма печати позволяла осуществлять это с относительной легкостью. Потому во всех издательских центрах неоднократно выпускается Коран с подстрочными переводами, иногда одновременно на нескольких языках.

Примером может служить, в частности, практика лахорских литографов: с 1851 по 1907 годы известно 27 вышедших здесь изданий 11 персидских переводов и комментариев к Корану. Эти сведения основаны на упомянутых в каталогах книгах, в действительности, их было выпущено больше. В Лахоре Коран печатался не только с переводами на персидский язык, персидскими глоссами и комментариями, но также с аналогичными работами на урду и пенджабском. К примеру, с

70-х гг. XIX в. по начало XX в. выдержала 5 изданий семитомная публикация, включавшая в себя текст Корана, популярнейший в Индии его персидский перевод Шах Валиаллаха Дихлави (ум. 1176/1762) "Фатх ар-Рахман" и пенжабский перевод и комментарий.

Многократно печатались комментарии к Корану. Так, в каталоге Малик ал-Куттаба названы 34 тафсира на арабском языке, девять на персидском и 3 на урду. В основном это были сочинения, написанные в средневековье. К числу часто издававшихся комментариев относились "Тафсир-и Хусайни" Хусайна Ваиза Кашифи (ум. 910/1505) в Бомбее и Якуба Чархи (ум. 838/1434-35) в Лахоре - последний был напечатан не менее 6 раз (столько изданий называют каталоги). Но встречаются и более новые работы: в Лахоре так же часто, как тафсир Якуба Чархи, литографирован комментарий "Фатх ал-Азиз", который составил сын Валиаллаха Дихлави - Абд ал-Азиз (ум. 1239/1824). Стори зафиксировал 6 изданий.

В Дели, кроме публикации полных текстов комментариев к Корану, практиковался выпуск брошюр, содержавших отдельные суры Корана с переводами на персидский язык и комментариями.

Во всех издательских центрах неотъемлемой частью репертуара неизменно были труды, разъясняющие правила чтения Корана, трактаты о достохвалных и магических его свойствах и т.д.

Не были оставлены вниманием индийских издателей сборники хадисов и работы, посвященные их толкованию. Причем, тексты хадисов также печатаются с их переводами на персидский язык и урду. Основную часть по-прежнему составляли старые работы, сочинений нового времени - единицы.

Значительную часть продукции теологического содержания составляли труды по фикху и ритуалу. Причем, для разных издательских центров можно уловить некоторую специфику репертуара. В Бомбее печатаются труды, относящиеся к разным школам (мазхабам) - шафийтской, ханифитской. В Лахоре отдавали предпочтение сочинениям ханифитской школы. И в Бомбее, и в Лахоре по большей части печатаются опять-таки труды позднего средневековья (XVII-XVIII вв.). Но для Лахора можно отметить наличие довольно значительного числа литографированных сочинений современных авторов, которые детально разрабатывали вопросы религиозной практики: молитва, пост, хадж, погребение и т.п.

Есть некоторые общие черты, в частности, незначительное число сочинений шиитских авторов. В Лахоре, например, жил и печатал свои труды в английских печатных заведениях Сейид Абу-л-Касим Ризави. Они составили почти весь репертуар опубликованных здесь шиитских произведений.

Пожалуй, самый большой процент в числе изданных в этот период теологических трудов составляли работы по суфизму, мистике, познанию бога в суфийском понимании, суфийской агиографии.

Считается, что суфизм проник в Индию вместе с мусульманским завоеванием; в позднем средневековье в Северной Индии широкое распространение получили суфийские ордена, такие как накшбандийе и его ответвления мазхарийе, муджаддидийе, чистийе, кадирийе. Получил развитие культ святых и культ мистиков.

Письменная культура, в данном случае воплощенная в печатной, литографской, продукции, отразила существовавшую ситуацию. Уже само обилие книг суфийского содержания свидетельствовало о достаточно широком распространении в Индии в XIX – начале XX вв. суфийских идей.

Выпускавшаяся литература позволяла ознакомиться с общей теорией суфизма, получить рекомендации по суфийской практике, в частности, способам прохождения ступеней мистического совершенствования; изучить и следовать при желании методам суфийского познания, принятым в разных суфийских орденах.

Значительное число житийной литературы давало возможность в известной степени проследить преемственность идей и практики популярных мистиков, их изменение. Дело в том, что существовал обычай, по которому ученик излагал наставления своего суфийского наставника, затем, сам становился наставником, и уже его ученики излагали его позицию. В литографских изданиях представлена целая цепочка подобных пересказов идей и установлений известных мистиков.

Так, ученик Муин ад-Дина Чисты, основателя ордена чистийе, Кутб ад-Дин Уши Каки собрал беседы своего учителя в сочинении "Далил ал-арифин". Последователь Кутб ад-Дина Гандж-и Шакар составил книгу изречений Кутб ад-Дина "Фаваид ас-саликин". Один из учеников Гандж-и Шакара – Бадр-и Исхак написал о практике своего наставника в книге "Асрар ал-аулийа". Другой ученик Гандж-и Шакара Низам ад-Дин Аулийа Бадауни собрал его афоризмы по теоретическим и практическим вопросам в "Рахат ал-кулуб". А ученик Низам ад-Дина Аулийа поэт Амир Хусрав Дихлави оставил воспоминания о своем учителе в книге "Афзал ал-фаваид".

Названные труды относятся к XIII–XIV вв., издавались в Дели, Лахоре, Канпуре. Но эта же линия прослеживается и в XIX в. Так, популярность Мухаммада Сулаймана Таунсави (ум. 1267/1850) породила целый ряд трудов о нем, в частности, его высказывания были собраны в книгу "Нафи ас-саликин", ее автор – Имад ад-Дин. Изречения суфия Гулам-Фарида (ум. 1319/1901) его ученик Руكن ад-Дин объединил в издании "Ишарат-и Фарида".

Литографские издания названных работ хранятся в собрании ЛО ИВ АН СССР.

Суфийская литература на персидском языке печаталась в большом изобилии в основных издательских центрах, т.е. в Бомбее, Лахоре, Дели, Лакхнау и Канпуре, но также и в других городах, где было опубликовано совсем немного персидских произведений.

В отношении некоторых издательских центров можно отметить большее или меньшее пристрастие к тому или иному жанру суфийских произведений. Если в Бомбее по большей части издаются классические труды по суфизму и мистицизму, такие как "Маснави" Руми, "Кимийа ас-саадат" Газали, сочинения Аттар "Мантик ат-тайр" и "Тазкират ал-аулийа", "Хадике" Санаи, переводы трудов Сухраварди, Ираки, Ибн ал-Араби, то в Лахоре и Дели внимание издателей в большей степени привлекали работы, касавшиеся теории и практики орденов, действовавших на территории Индии, жизнеописания их основателей. Иными словами, литографировалась, главным образом, письменная продукция, возникшая на местной, индийской, почве. К примеру, в Лахоре изданы генеалогии орденов чиштийе, кадирийе, накшбандийе и их ответвлений. Неоднократно переиздавался труд "Кашф ал-махдлуб" Али Дата Ганджа Худжвири (ум. ок. 464/1071), происходившего из Лахора.

В Дели были напечатаны почти все из упомянутых выше произведений, посвященных практике отдельных мистиков. Опубликованы также несколько собраний писем известных суфиев, в частности, Ахмада Сирхинди, современника Акбара, яркого противника "дин-и иллахи" и поборника идеи очищения ислама от местных индийских обычаев и обрядов.

Отметим попутно, что в Лахоре и Дели активно литографировались переводы классических персоязычных трудов по суфизму и мистике на урду.

Индия всегда была страной многих философских школ. В мусульманской общине также на протяжении всех веков ее существования философская мысль, имевшая естественно теологическую форму, активно развивалась. В период, о котором идет речь, т.е. во второй половине XIX в., в мусульманской общине активизируется процесс развития политического и социального самосознания, который затем привел к формированию мусульманской буржуазной идеологии. Вполне очевидно, что этот процесс происходил в форме борений между разными теологическими течениями. Появляются несколько центров, где действуют выдающиеся теософы - Деобанд, Дели, Алигархский универ-

ситет; крупные деятели появились в Пенджабе и др. Одной из самых ярких фигур этого времени был Сейид Ахмад-хан, который рассматривал идеи ислама в новых исторических условиях, пытаясь примирить ислам и натурализм ("природа - инобытие бога"), создал новую школу начари или начарийе. Казалось бы, в такой момент, когда кипят страсти, а персидский язык все еще остается показателем высокой образованности мусульманских теологов, современные работы должны печататься в изобилии.

Но литографское книгопечатание на персидском языке лишь в незначительной мере отражало накал полемических противостояний, вызванных не столько религиозными разногласиями, но политическими причинами. Во всяком случае в каталогах эта литература отражена очень слабо и можно назвать лишь немногие примеры.

Отражение современной борьбы идей мы находим в изданиях полемических работ, т.е. скорее в зеркальном отображении. Во второй четверти XIX в. в Северной Индии усилилось движение ваххабитов, принявшее антианглийскую окраску. И вот в 1847 г. - это была одна из самых ранних литографированных книг в Лахоре - издается анонимное сочинение, направленное против ваххабитских воззрений Мухаммад-Исмаила Дихлави. Позднее, в 60-х гг. вышел еще один антиваххабитский трактат "Тухфе-и Дастгирийе" Гулам-Дастгира.

В Дели одним из ранних литографских изданий было "ал-Баварик ал-Мухаммадийе", сочинение Фазл-Расул-шаха, направленное против ваххабитов. В 80-90-е годы XIX в. здесь активно печатаются работы Шах Валиаллаха Дихлави, теолога XVIII в. В свое время его идеи очищения ислама, требование соотносить установления ислама с изменившимися историческими условиями, доказательства необходимости распространять знания и морально перевоспитывать общество и другие аспекты его учения вызвали яростные нападки современных ему ортодоксов, но через сто лет его идеи берутся на вооружение, а сочинения выпускаются многими издателями.

В литографской продукции на персидском языке нет трудов Сейида Ахмад-хана, но известна брошюра, выпущенная в 1882-83 г. в Бомбее и направленная против его учения: "Хакикат-и мазхаб-и найчари" Джамал ад-Дина Хусайни.

В Бомбее издается довольно много работ инакомыслящих авторов, но печатаются по большей части те сочинения, которые по тем или иным причинам не могли быть опубликованы в Иране. Именно в Бомбее был литографирован "Икан" Бахаулла, "коран" бехаитов; неоднократно печатались бабидские, бехаитские труды, а также полемические, направленные против бабидов и бехаитов сочинения. Как

правило, именно в Бомбее выходили работы наиболее известных иранских шейхитов, а местом их продажи объявлялся Керман. По подписке печатались учебные пособия и другие книги для зороастрийской общины в Индии и Иране.

Выше мы подчеркивали, что подавляющую часть репертуара опубликованных теологических сочинений составили труды, написанные в средневековье и позднем средневековье. Очевидно, существовал ряд причин, объясняющих это явление.

Оговоримся, что далеко не все изданные книги нам известны. Нередко самые популярные, вызвавшие интерес современников, публикации не сохранились физически.

Но главное, должно быть, в другом – в вытеснении персидского языка языком урду из письменной культуры мусульман-индийцев. Теологическая и суфийская литература на персидском языке изучалась, она все еще оказывала свое влияние на общество, но в конце 90-х гг. XIX в. и особенно первом десятилетии XX в. основополагающие труды признанных авторитетов уже переведены с персидского языка на урду и изданы. А современные авторы обращаются к читателю на родном языке, языке устного общения.

Труды на урду постепенно начинают занимать больший удельный вес в литографской продукции различных печатен. Об этом свидетельствуют, в частности, списки опубликованных книг, содержащиеся в объявлениях книгоиздателей. К примеру, в 1877 г. бомбейский книгоиздатель Кази Ибрахим предлагает покупателям сочинения теологического содержания: на арабском языке – 33 названия, на персидском – 12, хинди – 8, а на урду 34 названия. Его наследники в 1882 г. рекомендуют приобрести 31 книгу на арабском языке и 48 книг на урду, из которых 27 сочинений теологического содержания и 21 – диваны и другие поэтические произведения.

ПУТЬ МИССИИ ХОСРОВ-МИРЗЫ
ОТ МОСКВЫ ДО ПЕТЕРБУРГА ЛЕТОМ 1829 ГОДА

Искупительное посольство возглавляемое принцем Хосров-Мирзой, посланное в Россию в 1829 г. для предотвращения военного конфликта между Ираном и Россией после уничтожения в Тегеране русской миссии и убийства А.С.Грибоедова, отбыло из Москвы 25 июля 1829 г.¹, направляясь в столицу Российской империи – Петербург. Как отметил в дневнике посольства Мирза Афшар, это событие произошло в четверг 5 сафара на рассвете сразу же после бала устроенного в честь принца губернатором Москвы.²

Предписание посольству покинуть Москву менее чем через две недели пребывания там явилось для Хосров-Мирзы и его свиты некоторой неожиданностью. Ранее, по сообщению Мирзы Афшара, ссылавшегося на письмо вице-канцлера России графа В.К.Нессельроде к сопровождавшему посольство в путешествии по территории России генералу П.Я.Ренненкампу, принцу и сопровождавшим его лицам было рекомендовано оставаться в старой русской столице около месяца ввиду отсутствия императора России Николая I в Петербурге.³

Итак, выехав из Москвы и проехав 76 верст, как пишет Мирза Афшар, посольство остановилось на обед в Клину и этой же ночью въехало в город Тверь, где было размещено во дворце, который принадлежал царской фамилии. Описывая город, Мирза Афшар указывает, что население его "составляет 203 тыс. 200 душ, из них 197 тыс. 500 человек крестьян, 3 тыс. пехотинцев, 4 полка конницы и 2 роты артиллерии, причем в каждой роте 12 орудий".⁴ В Твери принца встречали представители военной и гражданской администрации города во главе с губернатором. После взаимных приветствий "пришли купцы и крестьяне, принесли с собой сладости, фрукты и хлеб-соль".⁵

На следующий день посольство, выехав из Твери, к обеду прибыло в Торжок, где, как отмечает автор дневника, "прекрасно выделывают сафьян, а также вышивают галуны".⁶

В Вышний Волочек⁷ посольство прибыло в два часа ночи. Мирза Афшар пишет, что Вышний Волочек, имеющий 1500 дворов и 200 пехотинцев, стоит на реке Цне, по которой плавают купеческие корабли, а большинство жителей его являются моряками, доставляющими в Петербург хлеб и масло.⁸

7 сафара/27 июля в субботу посольство, покинув Вышний Волочек и проехав 140 верст, в 2 часа ночи приехало в селение Крестцы, где провело ночь, а утром в воскресенье Хосров-Мирза и его свита торжественно въехали в Новгород, где их встречал герой войны 1812 года граф П.П.Сухтелен с другими генералами. Знать и купцы города, поднеся хлеб-соль, также приветствовали принца. В этот же день Хосров-Мирза посетил парк в окрестностях города и катался на корабле по Волхову. По словам М.Г.Розанова, Хосров-Мирза оставился в Новгороде в доме князя Шаховского.⁹

На следующий день в понедельник 9 сафара/29 июля Хосров-Мирза, как пишет Мирза Афшар, отправил большинство сопровождавших его лиц и обоз в Петербург в сопровождении барона П.Я.Рененкампа, вызванного к графу В.К.Нессельроде, а сам остался в Новгороде с самыми знатными спутниками и четырьмя слугами.¹⁰ М.Г.Розанов уточняет, что с принцем "продолжали путь амир-незам, Мирза Мас'уд, Мирза Салех, Мирза Баба, Семино и несколько человек прислуги".¹¹ Оставшись в Новгороде, Хосров-Мирза осмотрел достопримечательности города, а также открытый плац, на котором, как указывает Мирза Афшар, "мог тренироваться один полк с полным снаряжением", и закрытый плац для тренировок зимой, имеющий "225 шагов в длину и 50 шагов в ширину".¹² В этот же день принц присутствовал на учениях двух полков, а потом осмотрел лесопильный завод, на котором доски разделялись с помощью нескольких специальных станков, приводимых в движение паровой машиной, причем один станок обрабатывал большие бревна, а другой распиливал бревна ценных пород дерева, которые шли на фанеровку мебели. Этим заводом, как отметил Мирза Афшар, управлял генерал.¹³

Вечер Хосров-Мирза провел в доме командира второго полка, а всего в Новгороде, как указывает Мирза Афшар, было расквартировано 4 полка, имеющих в своем составе по 4 тыс. человек каждый. Вероятно полками автор дневника называет новгородские военные поселения, осмотр которых Хосров-Мирзой упоминает в своей статье М.Г.Розанов, уточняя при этом, что начальником военных поселений в Новгороде был Клейнмихель.¹⁴ Ниже Мирза Афшар пишет, что у русских таких полков 15, они имеют списочный состав 60 тыс. человек и расположены на императорских землях,¹⁵ причем все родившиеся там дети становятся солдатами. Об их занятиях он пишет, что временами солдаты этих полков заняты ремеслом и земледелием, а временами - военными учениями.¹⁶

Этим же вечером, как указывает Мирза Афшар, граф П.П.Сухте-

лен предложил принцу обсудить полученный из Петербурга проект торжественного церемониала приема Хосров-Мирзы и его посольства в Русской столице, причем автор дневника приводит подробный текст всего церемониала, начиная с прибытия принца в Царское Село. После внимательного изучения проекта церемониала у амир-незама, как отмечает Мирза Афшар, возникло несколько возражений:

Во-первых, в соответствии с протоколом вице-канцлер граф В.К. Нессельроде должен был бы первым приветствовать принца, а не наоборот, как было указано в проекте. По этому поводу возник спор с графом П.П. Сухтеленем, который ссылаясь на волю Императора, настаивал на том порядке, который был указан в проекте. В конце концов было решено, что вице-канцлер пришлет приглашение Хосров-Мирзе его посетить, а принц изволит его принять.

Во-вторых, во время торжественной аудиенции в Зимнем дворце принц не должен долго ожидать появления Государя.

В-третьих, амир-незам настаивал, чтобы в день торжественной аудиенции Император изволил бы сам сказать ответ на приветствие и извинительную речь Хосров-Мирзы, а не через графа В.К. Нессельроде как это было принято в обращении с иностранными послами. Все эти спорные вопросы граф П.П. Сухтелен обещал согласовать с вице-канцлером.¹⁷

М.Г. Розанов в своей статье называет только два спорных вопроса, а именно: о визите к вице-канцлеру и об ответе Императора на речь принца во время торжественной аудиенции, причем он указывает, что спор возник не с амир-незамом, как отмечал Мирза Афшар, а самим Хосров-Мирзой. Касаясь первого спорного вопроса, М.Г. Розанов пишет, что после долгих пререканий "Сухтелен уступил, и между ним и Нессельроде было решено, что в Стрельне навстречу посольству выедет камер-юнкер князь Волконский и от имени вице-канцлера пригласит Хосров-Мирзу на чай", ¹⁸ далее он уточняет, что этим камер-юнкером был сын министра двора князь Григорий Петрович Волконский.¹⁹

После того как персы и П.П. Сухтелен пришли к соглашению по спорным вопросам, граф, как пишет Мирза Афшар, попросил написать персов речь, с которой Хосров-Мирза обратится к Императору, объясняя это тем, что Николай I должен ознакомиться с ней заранее, чтобы знать, что отвечать принцу. Мирза Мас'уд с одобрения амир-незама написал текст речи и вручил его графу П.П. Сухтелену.²⁰

Утром следующего дня принц отправился осматривать расположение другого новгородского полка. Там, как отмечает автор дневника, ему особенно понравились больница и большой пруд напротив нее.

В среду утром Хосров-Мирза, проехав 130 верст, прибыл в Царское Село и остановился в императорском дворце, где его при входе встретил генерал Захаржевский, а во внутренних покоях - приветствовал от имени Государя обер-церемониймейстер двора граф Потоцкий.

Мирза Афшар достаточно подробно описывает Царское Село, отмечая при этом, что, так как это место является загородной резиденцией русских государей, то они, начиная с Петра I, строили там прекрасные дворцы, причем наибольшее впечатление на автора дневника произвел дворец, построенный Екатериной. В нем персы впервые столкнулись с несколькими диковинными приспособлениями, так на верхние этажи дворца можно было попасть не поднимаясь по ступеням, а сев в специальное кресло, которое плавно шло вверх, вероятно механизм приводился в действие с помощью блоков и канатов, которые тянули специальные люди. Он также пишет о расположенной в верхних покоях столовой, где для обедающих накрыто пять столов, садясь за которые, каждый гость мог заказать любое кушанье, написав на тарелке, что он желал бы получить, затем необходимо было дернуть звонок, расположенный рядом с ним, после чего тарелка уходила вниз и возвращалась с заказанным кушаньем.²¹

Говоря о Царском Селе, Мирза Афшар указывает, что там расположены не только царские дворцы, но и дворцы петербургской знати. Из их числа персы осмотрели дворец графа Кочубея. Всего же, как отмечает автор дневника, в окрестностях Петербурга расположено 18 царских дворцов, причем все они имеют оранжереи, где выращиваются фрукты из жарких стран и диковинные цветы.²²

В четверг 12 сафара/1 августа члены посольства выехали из Царского Села, направляясь в Петергоф. Перед этим они совершили, как упоминает М.Г.Розанов, прогулку в Павловск, после чего Хосров-Мирза, амир-незам и Мирза Мас'уд, сев в придворные коляски, а прочие чиновники посольства в свои дорожные экипажи, отправились в следующем порядке в Петергоф: - в первой коляске ехал принц с П.П. Сухтеленем, во-второй - амир-незам и Мирза Мас'уд, а следом все остальные путешественники.²³

Не доезжая Петергофа, по словам Мирзы Афшара, посольство встретил, как ранее было условлено, сын министра двора князь Г.П. Волконский, пригласивший принца к вице-канцлеру графу В.К.Нессельроде. При входе в дом вице-канцлера Хосров-Мирзу приветствовал директор Азиатского департамента К.К.Родофиникин. Сам граф тепло встретил принца в первом зале дворца и предложил выпить чаю.²⁴ После угощения, попросившись с В.К.Нессельроде, Хосров-Мирза отправился во дворец Монплезир, назначенный для его проживания в

Петергофе. По дороге туда он стал свидетелем тренировки учащихся военного училища, проводимой перед императорским дворцом. Мирза Афшар пишет, что численный состав училища приблизительно 2 тыс. человек, причем все они являются детьми русской знати. Ежегодно они проводят один месяц на военных учениях, а остальное время учатся. Пройдя полный курс обучения в этом училище, они становятся офицерами. Среди собравшихся смотреть учение, принц узнал Николая I, которого хотя и увидел впервые, но узнал по портрету, который он неоднократно видел. Позже, как указывает Мирза Афшар, граф П.П. Сухтелен сказал Хосров-Мирзе, что император его видел; на что принц с гордостью ответил, что он также видел Государя, сидящим в коляске, запряженной черной лошадью. Позже к Хосров-Мирзе с приветствием от Николая I пожаловал князь Волконский, хотя Мирза Афшар и не указывает его должности, но, вероятно, это был министр двора. Чуть позже принца навестил с ответным визитом граф В.К. Несельроде.²⁵

В пятницу 13 сафара/4 августа в середине дня Хосров-Мирза был приглашен во дворец, где его встретил Государь Император с Императрицей и детьми. Вечером того же дня принц осмотрел 3 учебных фрегата, имевших по 32 орудия каждый. Когда принц поднимался на корабль, то его приветствовали орудийным салютом в 21 залп. Военно-морской министр представил Хосров-Мирзе капитанов кораблей, сказав при этом, что на этих судах в течении летних месяцев проходят обучение будущие морские офицеры. Здесь Мирза Афшар с сожалением сообщает, что больших русских военных кораблей персам не удалось посмотреть, так как им было сказано, что флот ушел на маневры.²⁶

На следующий день утром принца опять пригласили на военные учения, где присутствовала императорская фамилия. В полдень к Мирзе Мас'уду пришел К.К. Родофиникин, чтобы обговорить с ним, амиром-незамом и Мирзой Салехом вопрос о доставке в Тебриз пушек, подаренных Ирану. В результате переговоров было решено, чтобы персы взяли пушки с собой. После этого персы отправились осматривать бумагоделательную мануфактуру.²⁷ Кроме этого в Петергофе Хосров-Мирза и его спутники осмотрели парк, где им особенно понравились фонтаны-шутихи, которые Мирза Афшар довольно подробно описывает в дневнике.²⁸

В воскресенье 15 сафара/4 августа, как указывает Мирза Афшар, принц Хосров-Мирза после полудня, закончив осмотр достопримечательностей Петергофа, взшел на корабль, на мачтах которого были подняты иранские штандарты со львом и солнцем, и под орудийный салют отправился морем в Петербург, куда и прибыл тем же вечером.²⁹

М.Г.Розанов в своей статье не дает точной даты прибытия Хосров-Мирзы в Русскую столицу, он пишет, что "4 или 5 августа состоялся торжественный въезд посольства в Петербург".³⁰ В то же время А.П.Берже называет датой прибытия посольства в столицу 4 августа,³¹ что совпадает с датой приведенной Мирзой Афшаром в своем дневнике.³²

Таким образом весь путь посольства Хосров-Мирзы от Москвы до Петербурга занял 10 дней.

Основными источниками для данной публикации послужили: - во-первых, дневник посольства "Рузнаме-йе сафар-е Питербург", написанный Мирзой Афшаром и во-вторых, статья М.Г.Розанова - "Персидское посольство в России 1829 года", основанная на дневнике и бумагах графа П.П.Сухтелена.

Как ни странно, А.П.Берже в своей серьезной и подробной статье, посвященной Хосров-Мирзе, практически ничего не пишет о пути посольства от Москвы до Петербурга, повидимому, он не располагал данными, описывающими эту часть путешествия миссии Хосров-Мирзы по России, хотя это выглядит несколько необычным, так как в начале статьи А.П.Берже в числе источников, послуживших основой для написания работы, назван дневник Мирзы Афшара,³³ который достаточно подробно описывает путь до Новгорода и далее до Петербурга с названиями населенных пунктов, где останавливалось посольство, с точным указанием расстояний между ними, с количеством жителей и их основными занятиями, а также дает соотношение между гражданским и военным населением.

В свою очередь М.Г.Розанов в своей фундаментальной работе о миссии Хосров-Мирзы, вскользь упоминая населенные пункты через которые проезжало посольство от Москвы до Новгорода, начинает подробное описание дальнейшего пути до Петербурга только с момента прибытия Хосров-Мирзы и его спутников в Новгород, где к ним присоединился граф П.П.Сухтелен для дальнейшего их сопровождения. М.Г.Розанов, объясняя прибытие графа, а также появление его подробных дневниковых записей о посольстве Хосров-Мирзы, пишет в своей статье, что "когда посольство находилось еще на пути от Новгорода в Петербург, граф Чернышев от имени Государя писал графу Сухтелену, что Его Величеству угодно, чтобы граф Сухтелен писал каждый день, адресуя письма в собственные руки Государя и отдавая отчет обо всем, что происходит с Хосров-Мирзой, что он делает и говорит".³⁴

Таким образом, благодаря дневнику Мирзы Афшара и запискам П.П.Сухтелена мы имеем достаточно подробные сведения о том, какие события происходили с посольством Хосров-Мирзы на пути из Москвы в Петербург.

1. 25 июля 1829 г. соответствует 6 августа 1829 г. по новому стилю, далее в тексте все европейские даты даны по старому стилю.
2. Мирза Афшар, "Рузнаме-йе сафар-е Питерзбург", список опубликован в "Нашрийе-йе вазарат-е харидже". Тегеран, шахривар 1345/1966 г., с. 215.
3. Мирза Афшар, ук.соч., с. 210.
4. Мирза Афшар, ук.соч., с. 215.
5. Мирза Афшар, ук.соч., с. 215.
6. Мирза Афшар, ук.соч., с. 215.
7. В тексте дневника название города указано как Волочек.
8. Мирза Афшар, ук.соч., с. 215.
9. М.Г.Розанов, Персидское посольство в России в 1829 г. (по бумагам графа П.П.Сухтелена), Русский архив, 1889, кн. I, с.214.
10. Мирза Афшар, ук.соч., с. 216.
11. М.Г.Розанов, ук.соч., с. 215; О лицах, сопровождавших Хосров-Мирзу в его путешествии по России и о нем самом см.: Ю.Д.Балаценко, К вопросу о составе испуительного посольства Хосров-Мирзы в 1829 году в Россию. ПП и ПИКНВ, XX/I. М., 1986, с.102-109.
12. Мирза Афшар, ук.соч., с. 216.
13. Мирза Афшар, ук.соч., с. 216.
14. М.Г.Розанов, ук.соч., с. 213-214.
15. Для обозначения этих земель в тексте дневника использован термин "икта'".
16. Мирза Афшар, ук.соч., с. 222.
17. Мирза Афшар, ук.соч., с. 221.
18. М.Г.Розанов, ук.соч., с. 214.
19. М.Г.Розанов, ук.соч., с. 216.
20. Мирза Афшар, ук.соч., с. 221.
21. Мирза Афшар, ук.соч., с. 222-223.
22. Мирза Афшар, ук.соч., с. 223.
23. М.Г.Розанов, ук.соч., с. 215.
24. Мирза Афшар, ук.соч., с. 223.
25. Мирза Афшар, ук.соч., с. 224.
26. Мирза Афшар, ук.соч., с. 224.
27. Мирза Афшар, ук.соч., с. 225.
28. Мирза Афшар, ук.соч., с. 226.
29. Мирза Афшар, ук.соч., с. 226.
30. М.Г.Розанов, ук.соч., с. 217.

31. А.П.Берже, Хосров-Мирза, персидский принц. Русская старина, 1879, т. 25, с. 342.
32. Мирза Адшар, ук.соч., с. 226.
33. А.П.Берже, ук.соч., с. 331.
34. М.Г.Розанов, ук.соч., с. 218.

Т.О.Бейшеналиев

О НАЛОГОВОМ ОБЛОЖЕНИИ В ДЖУНГАРСКОМ ХАНСТВЕ (по китайским источникам)

Система налогового обложения в административном устройстве Джунгарского ханства пока не нашла достаточного отражения в научной литературе, что объясняется скудостью источниковедческой базы. Поэтому на основе китайских источников попытаемся охарактеризовать налоговую систему в Джунгарском ханстве, которая накладывала определенный отпечаток на характер подчинения городов Восточного Туркестана, Урянхая, Алтая, части киргизов и казахов. Особый интерес для нас представляет характер зависимости различных групп киргизов, их место в системе налогообложения Джунгарского ханства. Джунгарский хан фактически являлся верховным правителем. Согласно китайским источникам: "Чоросский [тайчи] занимал особое положение и считался у них главным. Этот [чоросский] тайчи также именовался ханом".¹ Именно Галдан Бошукту-хан (1671-1697 гг.) стал подлинно единовластным правителем ханства - суверенного государства монголо-тюркских народов на территории нынешнего Синьцзяна. В его указах от 1678 г. был закреплён строгий административный порядок, которому следовали последующие джунгарские ханы Цеван Рабдан (1697-1727 гг.) и Галдан Церен (1727-1745 гг.).² После присоединения к ханству части киргизов, казахов, тюркских племен Алтая и Урянхая, на них также стала распространяться налоговая политика, принятая в отоках и анги Джунгарского ханства. Отоки и анги составляли этно-политическое ядро ханства. Всего насчитывалось 24 отока, 21 анги и 9 цзисаев. Отоки представляли собой личный удел хана и отождествлялись с государственной собственностью. Уделы джунгарских тайчи - анги окружали отоки извне, а цзисаи являлись удедами предназначенные для обеспечения ламаистского духовенства.³ Налог взимался со всего населения, которое привлекалось также к трудовой и воинской повинности. "Всего вообще 62 джунгарских зайсана и 24 отока все платили налоги хану. Кроме того, налоги собирали с Урянхая, а также мусульман 4-х городов: Яркенда, Кашгара, Аксу и Хотана. Каждая анги имели своего тайчи, но были в зависимости от хана джунгар".⁴

Налоги взимались чиновниками, назначаемые ханом и тайчи. Главным чиновником в системе налогообложения являлся дэмчи, который относился к числу высших сановников ханства. Функции дэмчи подразделялись на внутренние и внешние. "Внутри они взимали налоги со скотоводческих хозяйств, отправляли войска в походы, собирали налоги с мусульман, проживающих к югу от гор [Тянь-Шаня], принимали послов бурутов [киргизов]".⁵ Дэмчи было всего лишь два, в их ведении находились все фискальные дела ханства. Дэмчи в переводе с ойратского языка означает "помощник", по рангу он уступал лишь тушэ-мору и джархучи. В сборе налогов дэмчи опирался на чиновников, ведающих делами управления отока. К их числу относились дэмчи и шуленга. Дэмчи осуществлял руководство и сбор налогов со 100-200 кибиток. Шуленга, в подчинении которого находилось 20 кибиток, помогал дэмчи собирать налоги в отоке. Шуленга на языке ойратов означает "сборщик податей".⁶ Отоки состояли из аймаков, которые являлись основными налоговыми единицами. Во главе аймаков стояли зайсаны или как иначе их называли ахалакчи, что в переводе с ойратского означает - "староста".⁷ Зайсаны (ахалакчи) "управляли делами какого-либо отока или один зайсан управлял одним отоком, или 3-4 зайсана управляли делами отока. Не было старших или младших [зайсанов]. Они помогали друг другу в работе, действуя в соответствии с указаниями начальника". Всего 62 зайсана в отоках платили налоги хану и 23 зайсана взимали налоги в пользу великих тайчи. Самой маленькой налоговой ячейкой считался хотон, состоящий из 10 кибиток. Хотонном управлял десятник - арбани-аха. Для выжимания недоимок и перевозки взимаемых налогов в ставку Джунгарского ханства назначались чиновники, по одному в каждом из 4-х улусов. "Арбачи-зайсаны передавали должность по наследству, управляли 24 отоками и 21 анги. Им поручались дела связанные с поставками налогов. Их было четыре, по одному в каждом из 4-х ойратских племен". В подчинении арбачи-зайсанов находился целый штат чиновников. "Арбачи сопровождали арбачи-зайсанов по различным местам, где буждали [население] вносить подати. Их было около 100 человек".⁸ Арбачи с монгольского языка переводится - "рассыльный", "курьер".

Кроме натурального налога, в Джунгарском ханстве население выполняло воинскую и трудовую повинность. "Хотя каждый тайчи отдельно управлял своей анги не было таких, которые бы ослушались своего хана. Всякий раз когда дело касалось выступления войск или набора на работы по трудовой повинности. Лишь если требовались мелкие выплаты и поставки, то их совместно выполняли 24 отока и 21 анги".⁹ Постоянные войны джунгаров требовали огромных финансо-

вых затрат, которые производились за счет усиления эксплуатации скотоводов и земледельцев. Хан специальным указом вводил налог согласно которому: "Зажиточному каждому приготовить по 10 коней, 3 верблюда и 5 овец, а бедным – по 5 коней, 1 – верблуду и 5 овец".¹⁰ Междоусобные войны и завоевательные походы джунгарской знати направленные на приобретение новых богатств приносили бесчисленные лишения и бедствия своим подданным. Владетельные тайчи, эксплуатируя простых скотоводов и земледельцев накапливали огромные богатства. Для кочевников значение скота было огромным, поэтому "богатство и могущество" определялось "большим или меньшим количеством скота".¹¹ Поэтому несмотря на установленные нормы джунгарская знать в форме поборов и различных повинностей отнимала у простых скотоводов столько скота, насколько это было возможно. По сообщению китайских источников: "Прежде в Восточном Туркестане, когда он находился под властью ойратов, хотя и была установлена определенная сумма податей, налогов, однако налоги были непосильны и уйгуры затруднялись выплатить их. Со всех привозимых товаров, золота и тканей брали больше, чем полагалось".¹²

В Джунгарском ханстве четко прослеживается классовое деление, с одной стороны богатые – родовитая и служилая знать, с другой – бедные, простые скотоводы-араты и рабы. Социальная принадлежность определялась по богатству наряда: "Тайчи носят халат из атласа, сверху отделанный узорами. Зайсаны, как правило носят халаты из шелка, полотна отделанного шелковым орнаментом или тибетского сукна. Простолудины, в большинстве используют [ткань] из зеленого цвета и разноцветной окраски".¹³ Высокопоставленные сановники и родовитая знать имела в своей собственности огромное количество скота, которое давало им все необходимое для жизни, а бедняки "только лишь пьют простоквашу и чай. Этим вполне удовлетворяются".¹⁴ Кроме налогов, поступавших из отоков и анги, существовал еще внешний источник поступления налогов из вассальных владений. Особенно важную роль в налоговой политике Джунгарского ханства играли земледельческие оазисы Восточного Туркестана. Покорив Восточный Туркестан Галдан Бошокту-хан бросил основные военные силы на войну с Халхой. Для управления Восточным Туркестаном он оставил своего ставленника Апак-ходжу. "Еще в четыре больших города – Кашгар, Яркенд, Аксу и Хотан посылались ойратские правители, которые с жадностью отбирали у уйгуров деньги, женщин, хороших лошадей, охотничьи ружья и т.д."¹⁵ Ценой безжалостной эксплуатации Апак-ходжа выплачивал огромную дань, обеспечивая нужды Галдан Бошокту-хана в проведении широкомасштабных войн. Часть дани отправ-

лялась в Лхасу для обеспечения ламаистского духовенства. Для взимания дани в каждом городе назначался чиновник-карахан. Хаким-беки городов обязаны были сообщать караханам число дворов для определения размера дани. Караханы фактически являлись уполномоченными по сбору налогов в Восточном Туркестане. В подчинении карахана находился небольшой отряд при помощи которого они заставляли население выплачивать все налоги. Ближайшим помощником карахана был шанбек, который "управлял сбором натурального поземельного налога и их доставкой".¹⁶ По мнению Дж.Флетчера, титул шанбек был введен джунгарской администрацией в Восточном Туркестане. Сходные функции в налоговой системе выполнял казначей-бек, который управлял сбором натурального налога. Мутавали-бек взимал налоги с продажи садов, земель и недвижимого имущества. Ведал актом купли-продажи, устанавливал порядок в судебных тяжбах. Вместе с тем взимал с них налоги.

Кэркэпракэ-бек - взимал налоги с торговли и купцов.

Баджигир-бек - ведал делами по сбору налогов.

Арбаб-бек - ведал делами по сбору недоимок и заставлял сдавать налоги. Арбаб-бек в Восточном Туркестане и Арбачи-зайеан в Джунгарии выполняли фактически одинаковые функции. Вероятно джунгары переняли этот титул из старой уйгурской администрации.

Добо-бек - ведал сбором и перевозкой налогов с 2 тыс.дворов.

Мин-бек - управлял старшинами мусульманского населения, по должности командует 1 тыс. человек.

Юз-бек - ведал сбором налогов со 100 дворов.

Орчин-бек - ведал сбором налогов с 10 человек.¹⁷

Иерархически развитая, упорядоченная система налогового обложения показывает, что джунгары отводили особое место Восточному Туркестану. Во времена Галдан Церена в Кашгарском округе население составляло более 10 тысяч человек. Каждый год было определено сдавать 67 тысяч таньга. В эту сумму включались сдаваемые земледельцами Артуша оброк с зерна в количестве 40898 батманов, хлопка 1463 чарека, седитры 365 чареков, которые заменялись деньгами в сумме 21 тысяч таньга. Торговцы и скототорговцы платили 20 тысяч таньга. Кроме этого взимался сбор с торговли золотом и медью, с садов и торговцев-мусульман в размере 1/10 части, с иностранных купцов взималась 1/20 часть. В Яркендском округе в 27 городах и селений насчитывалось 30 тысяч семей или около 100 тысяч человек. Ежегодно вносилось в виде налогов 100 тысяч таньга. Среди них риса 161 батманов, зерна 5839 батманов, хлопка 1715 чареков, сафлора красивого - 428 чареков, если все вместе перевести на деньги,

то будет 27280 таньга с лишним, различного рода ремесленники сдавали налог деньгами – 50780 таньга с лишним, винные лавки в городах и селениях, сады, мельницы, золото и серебро облагались налогом и вместе составляли более 17900 таньга. Кроме этого облагались налогом торговля золотом, тканями, скотом и другие налоги.¹⁸

Теперь попытаемся выяснить какая группа киргизских и казахских племен попала в зависимость от Джунгарского ханства. Согласно китайским источникам киргизы подразделялись на восточных и западных. "Восточных бурутов [киргизов] было 5 племен, а западных 15 племен".¹⁹ "Старые земли кочевий [восточных] бурутов в Кегене, Каркара и около озера Темирту-нор [Иссык-Куль] были захвачены джунгарами. [Восточные буруты] перекочевали на запад и поселились в Андижане. Когда джунгары были подчинены [маньчжурами], то они получили свои древние земли [обратно]".²⁰ Но не все киргизы откочевали на запад, по сообщению "Сиюй тучжи" из числа восточных бурутов указываются наиболее известных три отока: "Саяк оток, в котором [правит] не один старшина, но среди них главным является Тулуцибай. Этот оток состоит из 1 тысячи с лишним кибиток. Сарбагыш оток – которым правит не один старшина, но среди них главным является Черикчи. Состоит также более чем из 1 тысячи кибиток. Кроме того один [оток] издревле живет в Таласе. Им правит не один старшина, но [среди них] главным является Юйтак. Кибиток более 4-х тысяч".²¹ Кочевья восточных киргизов от Аэршату до Хунгоэр-олуна, простирающиеся с востока на запад 400 ли относились к анги Шакдурманьцзи хойтского племени джунгар. Кочевья от реки Чуй до Хэргуна, простирающегося с востока на запад 500 ли, с юга на восток 300 ли относились к анги Намоку Цэирхэра, Батур Убаши и Хэтун Эмоген. Киргизы делились на отоки, которые состояли из 10–20 или даже 30–40 аймаков. "Великий старшина бурутского [киргизского] племени называется бий, титулом похожим на уйгурского хаким-бека, ниже него следует акалакчи – большие и малые старшины".²² Следовательно, старшие бии управляли отоками, а акалакчын-бии – аймаками. Подобно джунгарам у киргизов аймаки тоже являлись основными налоговыми единицами, поэтому биям аймаков присваивался джунгарский титул – акалакчи, который впоследствии был заимствован киргизами. Восточные киргизы вошедшие в состав анги Джунгарского ханства выполняли установленные налоги, воинскую и трудовую повинности. Однако стоило ханской власти ослабнуть, подданство киргизов становилось номинальным. Поэтому джунгарам многократно силой оружия приходилось восстанавливать свою власть на местах. Наряду с восточными киргизами китайские источники сообщают о западных киргизах. "Западные буруты [киргизы] находятся в 300 ли к се-

веру от Кашгара. Дорога к ним ведет от г.Ош через горы Памира".²³ В "Сиюй тучжи" также отмечается, что кочевья киргизов "сжаты горами Цундин (Памир). На западе они доходят до бухарских племен. Всего западных киргизов насчитывается 200 тысяч человек".²⁴ Таким образом восточная часть киргизов обитала в районе Или - Чу - Таласского междуречья и части Ферганской долины. Хотя китайским хронистам было известно, что киргизы делились на "две ветви - северную и южную",²⁵ они дают своеобразное деление киргизских племен неизвестное киргизам. Опираясь на данные китайских источников, на основе их критического анализа, считаем возможным предположить, что китайские хронисты к числу пяти отоков восточных киргизов относили киргизские племена, попавшие в зависимость от Джунгарского ханства. Западные киргизы, кочевавшие в отдаленных и труднодоступных горах Памиро-Алая и Андижана лишь номинально признавали сюзеренитет Джунгарского ханства, фактически они были независимыми и являлись противоборствующей силой в Восточном Туркестане. В смутные годы междоусобиц и ослабления ханской власти бии западных киргизов захватывали власть в Восточном Туркестане, выступая на стороне тех или иных враждующих группировок уйгурских ходжей.

Для того, чтобы определить какая часть казахов вошла в состав Джунгарского ханства обратимся к китайским источникам. "Казахи имеют три жуза. Так называемый Орто-жуз относится к левому отделу, Улуг-жуз и Кичик-жуз относятся к правому отделу. Существует также другой отдел, расположенный обособленно на западе. Этот отдел примыкает к Кичик-жузу, с которым совместно кочует. [Его] называют отдел Ургенцзи".²⁶ В "Цин ши гао" дается другое деление: "У казахов есть три отдела. Они называются - восточная, центральная и западная".²⁷ Авторы сочинения "Сичуй яолуе" разъясняют, что левый, правый и западный отделы соответствуют восточному, центральному и западному отделам казахов. Цинские хронисты знали собственное деление казахов на три жуза и все-таки дают свое деление. Вероятно именно такое подразделение точнее отражало картину расселения казахских племен. Попытаемся определить какая часть казахских племен была подданной Джунгарского ханства. Согласно "Циньдин Синьцзян шилуе" рядом с восточными киргизами кочевали казахи левого отдела, а именно "Оток Вейсунь под управлением Адыла [кочевавший] в окрестностях Или, Кунгочолуня и заставы Чиндалань, оток Суван под управлением Ибакэ в окрестностях Или и заставы Чиндалань. Все эти отоки считаются самыми близкими для управления. Оток Суланьсу под управлением Атахая считается сравнительно дальким".²⁸ Кочевья казахов левого отдела "на юго-востоке примыкают к

джунгарам на западе примыкает к правому отделу казахов, на севере примыкают к России". Ставка располагалась на берегу реки Яшала. "Если идти на восток [от ставки], - то будет Тарбагатай, на юге будет Или. Всего [расстояние между ними] составляет I тыс.ли. Этот отдел казахов называется Орто-жузом".²⁹ На основе вышеприведенного описания становится очевидным, что кочевья казахов левого отдела входили в состав Джунгарского ханства.

Аристократическая верхушка казахов состояла из "ханьванов, гунов и тайчи, которые из поколения в поколение передавали по наследству управляемые ими кочевья".³⁰ Во главе Орто-жуза, т.е. улуса казахов левого отдела стоял Аблай-хан.³¹ Гуны или иначе именуемые в китайских источниках султаны (суэртун) управляли отоками. В подчинении султанов находились тайчи, управлявшие аймаками. Вероятно, джунгары предводителям аймаков присваивали титул тайчи и впоследствии этот титул был заимствован казахами. Аймак у казахов как и джунгаров и киргизов являлся основной налоговой ячейкой. Может возникнуть вопрос почему у казахов во главе аймаков стояли не зайсаны как у джунгаров или акалакчин-бии у киргизов, а именно тайчи. Это объясняется тем, что аристократическая верхушка казахов была представлена чингизидами. Поэтому согласно центрально-азиатским традициям джунгары казахских биев именовали титулом тайчи.

Алтайская и Урянхайская знать в отличие от киргизов именовались титулом зайсан. Они обеспечивали сбор налогов с населения и выполняли воинскую повинность. Джунгарский хан специально назначал из числа местной знати уполномоченного и присваивал титул тайчи.

Таким образом, на основе вышеизложенного можно заключить, что в Джунгарском ханстве функционировало иерархически развитая налоговая система, которая основывалась на внутренние и внешние источники доходов. К числу внутренних источников относятся - 24 отока и 21 анги, составлявших этнополитическое ядро ханства, а к внешним - вассальные владения: города Восточного Туркестана, восточные киргизы, казахи левого отдела и тюркские племена Алтая и Урянхая.

1. Циньдин хуаньюй Сийи тучжи, цз. 29, с. 96.

2. Их Цааз "Великое уложение". Перевод, введение и комментарий С.Д.Дылькова. М., 1981 г.

3. Там же, цз. 29, с. 106.

4. Там же, цз. шоу и, с. 10а.

5. Там же, цз. 29 с. 96.
6. Там же, цз. 29, с. 10а.
7. Их Цааз ..., с. 52-53.
8. Там же, цз. 29, с. 10а.
9. Там же, цз. шоу и, с. 10а.
10. Циньчжэн пиндин Шамо фанлюе, цз. I, с. 14.
11. Там же, цз. 39 с. 26.
12. Хуйцзян чжи, цз. 4 с. I.
13. Там же, цз. 41 с. I.
14. Там же, цз. 39 с. I.
15. Хуйцзян чжи, цз. 4 с. I.
16. Там же, цз. 30 с. 126.
17. Там же, цз. 30 с. 126.
18. Пиндин чжуньгээр фанлюе. Чжэнбянь, цз. 77, Цяньлун 77-й год, 8-й месяц, 辛丑 день; см. также Дунхуа сюйлу, цз. 18, с. 16-18.
19. Там же, цз. 45 с. 1а, 86.
20. Там же, цз. 45 с. I-5.
21. Там же, цз. 45 с. I.
22. Синьцзян яолуе, т. 3, цз. 8 с. 56.
23. Суйфу сишу гоцзи, т. 3 цз. 2 с. 117.
24. Там же, цз. 45 с. 86.
25. История Киргизии, т. I, Фрунзе, 1984, с. 500.
26. Там же, цз. 2 с. II.
27. Цин ши гао, цз. 534 с. 9а.
28. Циньдин Синьцзян шилуе, цз. 12 с. 2а.
29. Там же, цз. 44 с. 1а.
30. Циньдин Синьцзян шилуе, цз. 12 с. 2а.
31. Си чуй яолуе, цз. 4 с. 55.

Т.О.Бейшеналиев

БУРУТЫ - ДИКОКАМЕННЫЕ КИРГИЗЫ?

Одним из малоизученных и сложнейших вопросов истории киргизско-ойратских взаимоотношений считается проблема происхождения термина "бурут" - ойратского названия тяньшанских киргизов. Существует много точек зрения, ни одна из которых не имеет достаточного фактического основания. Автором данного сообщения опубликована статья посвященная этой проблеме. В ней мы дали краткий обзор основных точек зрения на этот вопрос и на основе изучения

всего круга предыдущих работ, китайских источников и консультаций со специалистами - монголооведами высказали предположение, что термин "бурут" в переводе с ойратского языка означает "горцы" (гао шань цзюй мин 高山居民). Причина, по нашему мнению, такого названия киргизов, возможно, крылась в специфике их среды обитания.¹ Новые сведения источников позволяют внести еще большую ясность в этом вопросе. История взаимоотношений киргизов и ойратов имеет глубокие корни. Еще в начале XIII века киргизы и ойраты проживали на соседних территориях, что способствовало их тесным контактам. В нашу задачу не входило подробное освещение этих взаимоотношений, мы лишь отметим, то, что поможет нам решению данной проблемы. Согласно историческим сочинениям, киргизы накануне нашествия Чингиз-хана не имели единого государства, а были разобщены на несколько владений, во главе которых стояли правители с титулом Инал. Из пяти киргизских владений, Рашид-ад Динм особо отмечаются две области: Киргиз и Кэм-кэмджиут, которые составляли одно владение. Киргизы, как и ойраты Рашид-ад Динм относились к разряду лесных народов. Однако не все киргизы занимались охотой и скотоводством. Согласно "Собранию летописей" в этих областях было не только много кочевников, но и городов, селений. У киргизов было развито земледелие и ремесло. Все это говорит о том, что киргизы к этому времени по способу хозяйствования и уклада жизни подразделялись на две группы: степную-занимающуюся не только скотоводством, но и ремеслом, земледелием; а также лесную - обитавшую в горных районах верховий Енисея, очень удобных для отгонного скотоводства и охоты. Племя кэмкэмджиутов, т.е. киргизов населяло область Кэмкэмджиут, находящуюся в верховьях Енисея, в месте слияния рек Улу-Кем и Кемчик. Ближайшими соседями киргизов были ойраты, которые, вытеснив туматов, расселились в районе Восьмиречья. Тесные контакты с тюркскими племенами в том числе и с киргизами оказали воздействие даже на их язык. Рашид ад-Дин отмечал: "Несмотря на то, что их язык монгольский, он все же имеет небольшую разницу от языка других монгольских племен".² Китайские источники сообщают, что от ойратов до киргизов считалось всего лишь пять почтовых переездов. Насколько здесь происходило тесное взаимовлияние тюркского и монгольского языков свидетельствует само название места обитания ойратов - Секиз-Мурен (Восьмирежье), которое состоит из тюркского слова "секиз" - "восемь" и монгольского "мурен" - река. Место слияния р.Кемчик в Енисей известно под именем Кемкемчик-Бору. Кемкемчик с тюркского языка переводится - "малая вода"; а "Бору" - это ойратское слово, означает "каменные (скалистые) горы".³ Вероятно ойраты, отмечая природные осо-

бенности этого района, дали ему свое название "Бору", тогда вполне логично объясняется название одной части киргизов именем бурут, по месту обитания в области Кэмкэмджиут-Бору. Другая часть киргизов, населяла область к северу от них в бассейне реки Енисей. Согласно "Собранию летописей" область Кэм-кэмджиут-Бору имела следующие границы: "Кэм-кэмджиут - большая река одною стороною она соприкасается с областю монголов Могулистан и одна бее граница - с рекой Селенгой, где сидят племена тайджиутов; одна соприкасается с бассейном большой реки, которую называют Анкара-мурен, доходя до пределов области Ибир-Сибир. Одна сторона Кэмкэмджиута соприкасается с местностями и горами, где сидят племена найманов".⁴ После того как киргизы и ойраты были подчинены Джучи, старшим сыном Чингиз-хана, они в составе всех лесных народов были разделены на 4 тумена ойратов. В монголоведении уже давно установилось мнение, что термин "ойрат" происходит от фразеологизма "ой арад", что соответствует "ойн ирген" - "лесной народ" Рашид-ад Дина. По монгольскому преданию, сообщенному Санан-Сэцэном, древнейший состав 4-х ойратских туменов состоит из племен: угэлэт, багатут, хойт и кэргут (киргиз).⁵ С падением Маньской империи китайские источники эпохи Мин сообщают об ожесточенной борьбе киргизов и ойратов за господство в Центральной Азии.

В конце XIV века киргизскому правителю Угэчи-кашка удается подчинить большую часть ойратов и монголов. После его смерти власть наследовал его сын Эсэху-хан, который правил II лет и умер в 39 летнем возрасте в 1425 году. Согласно данным китайских источников киргизы в период правления Угэчи-кашка представляли собой одно из ответвлений 4-х племенного ойратского союза.⁶ Смерть Эсэху-хана привела к обострению междоусобной борьбы киргизов и ойратов, которая в конце концов привела к поражению киргизов. С этого времени китайские источники указывают на существование 2-х частей киргизов, живших в различных регионах. Так например в "Миншилу" сообщается о тумене ойратских киргизов, правитель которых Бебер в 1430 г. прислал своего тысячника в столицу (Китай), где он получил в дар рулон шелка.⁷ Одновременно в "Минши" имеется свидетельство о существовании другой группы киргизов не подчинявшихся ойратам. Среди различных районов Западного края, имевших торговые связи с Китаем в 1430 г. наряду с Кашгаром, Илибали, Хами отмечается небольшой район Цирцзисы (Киргиз).⁸ Это пока самое раннее свидетельство о проживании киргизов в этом регионе в эпоху Мин (1368-1644 гг.). Таким образом, в 30-х годах XV века существовали две части киргизов. Одна группа киргизских племен входила в состав ойратской конфедерации, другая часть киргизских

иemen не желая подчиняться ойратским правителям откочевала с Ал-
 11 на территорию Восточного Туркестана и Джунгарии, где постепен-
 12 освоила горные районы Тянь Шаня. В китайской рукописи "Сийи
 13 ти" ("Описание Западного края") сообщается о переселении группы
 14 киргизских племен на Тянь-Шань около 330 лет тому назад, которые
 15 спасаясь от беспорядков, бежала и нашла приют в горах (Тянь-Ша-
 16 :)".⁹ В исторических сочинениях Цинского времени тяньшанские кир-
 17 зы именуются уже "бурутами", в отличие от енисейских киргизов,
 18 торые в китайских источниках эпохи Цин транскрибируются как "цзи-
 19 зисы". Данное исследование этимологии термина "бурут" через лек-
 20 му "бору" - "каменные горы" вполне объясняет использование рус-
 21 имии учеными этнонима "дикакаменные киргизы" по отношению к тянь-
 22 шанским киргизам. Наше предположение подтверждается Ч.Валихановым:
 23 титеты дикакаменные, закаменные даны им (киргизам - Т.Б.) русски-
 24 для отличия от киргиз-кайсаков (казахов - Т.Б.), а также харак-
 25 ризует орографические свойства, особенности их земли. Китайцы
 26 з всякого участия туземцев дают, присваивают совершенно неизвест-
 27 э им название бурут и разделяют на бурутов восточных и бурутов
 28 ладных".¹⁰

На основе вышеприведенных фактов с большей долей вероятности,
 29 можно предположить, что этноним дикакаменные киргизы является рус-
 30 ском переводом термина бурут - ойратского наименования тяньшанских
 31 ргизов. Следовательно русские и китайские историки заимствовали
 32 ный этноним у ойратов, с которыми киргизы имели давние взаимо-
 33 язи.

О термине "бурут" в китайских источниках Цинского времени.

с. 149-153. - XVIII научная конференция "Общество и государство
 в Китае". Тезисы докладов. Ч. П. М., 1987.

Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Т. I, кн. I перев. с персид.
 Л.А.Хетагурова. М.-Л., 1952, с. 118.

3 Julius Klaproth. Asia Polyglotta. Paris 1831, p. 231-232 см.
 также: Н.Н.Норвич. The history of Mongols, part I. London,
 1876, p. 219.

Рашид-ад-Дин..., с. 150.

Доржи Банзаров. Собрание сочинений. М., 1955, с. 182-183.

Циньдин мэньгу юаньлюэ. (Высочайше утвержденное исследование
 о происхождение монголов). 1790 б.м. цз. 3 с. 56-6а.

Минь Сюань-цзун шилу. (Записи о свершившемся при минском
 Сюань-цзуне). цз. 66, 5-й год правления Сюань-дэ, 5-я луна,
 цикл и-мао.

4 Мин ши, цз. 332 с. 16а; Сюй Вэньсянь тункао, цз. 29 с. 3068.

9. История Киргизии. Т. I. Фрунзе, 1984, с. 431.

10. Ч.Ч.Валиханов. Собрание сочинений. Т. 2. 1985, с. 7.

Е.И.Васильева

ДУХОВНОЕ НАСТАВНИЧЕСТВО В ИСТОРИИ КУРДСКИХ КНЯЖЕСКИХ СЕМЕЙ

В среде религиозных деятелей ислама, выполнявших одну из важнейших социальных функций – функцию идеологического лидера, в Курдистане можно выделить две группы. Первая функционировала в рамках нормативного ислама, и функционерами выступали ортодоксальные богословы в лице муфтия, казия, муллы, имама соборной мечети, проповедника-ваиза, преподавателя-мударриса. Однако роль ведущих идеологических функционеров в Курдистане принадлежала, как представляется, деятелям популярного, так называемого "народного"¹ ислама, который возник и развивался параллельно с исламом нормативным в виде мистических течений, известных под общим названием суфизма. Именно эта группа мусульманских религиозных деятелей, которая опиралась на институт духовного наставничества, выступала в стране курдов в качестве неформального идеологического лидера.

По заключению Т.Боа, суфии в Курдистане появились в XII столетии. Их учение получило там исключительно благоприятную почву для распространения и сразу обрело огромный потенциал для мобилизации масс. Первые суфии интересовались в основном мистическими переживаниями, общением с божеством, или Истиной. Своим ученикам они помогали прежде всего обрести такое же мировосприятие и в мистическом общении с божеством выступали, таким образом, в роли посредников.

Учитель-суфий, называвшийся шейхом (араб. "старец", "старейшина"), пиром (персидский синоним арабского термина) или муршидом ("учителем"), постепенно сам становился объектом поклонения и в глазах своих учеников-последователей обладателем сверхъестественной силы, или святости. Роль святого человека, наделенного якобы способностью творить чудеса (карамат), выступает в наборе ролей, выполнявшихся выдающимися курдскими шейхами, как главная.

Хотя в теории исполнение чудес не представляло собой, по словам С.Эдмондса, обязательной и даже желательной части из ассортимента профессиональных талантов дервишеского муршида, его авторитет среди народа на практике зависел в значительной степени от его успехов "в убеждении публики, что он действительно обладает

чудотворной силой".² В Курдистане в этом плане превыше всего ценилась приписываемая некоторым шейхам способность даровать защиту от огнестрельного оружия.

Весьма ощутимым материальным подспорьем духовной власти шейха была беспредельная преданность учеников-мюридов своему наставнику, которая давала ему основание выступать не только идеологическим лидером, но и лидером политическим. Послушание мюридов, согласно правилам дервишеских братств, должно было быть слепым и нерассуждающим.

Насколько безгранична была вера курдских адептов во всемогущество их духовного наставника, показывает рассказ К.Дж.Рича о его беседе с мюридом одного прославленного дервиша. Тот был убежден, что дервиш обладал чудесным даром понимания собеседника, на каком бы языке тот ни говорил, априорным знанием любой науки. "Более того, - рассказывал мюрид, - он знает даже то, о чем вы думаете, и, если у вас есть намерение спросить его совета, он ответит вам без вашего единого слова. Он знает that, что мы говорим сейчас о нем".³

Трибальная организация преобладающей части курдского общества, которая в значительной степени определила многие особенности социальной жизни курдов до конца XIX столетия, и обилие межплеменных конфликтов создавали исключительно благоприятные условия для политической активности шейхов, которые, как правило, находились вне трибальной организации и могли, таким образом, выступать в качестве идеальных посредников при разрешении конфликтной ситуации. Трибальные политические процессы, по определению М.М.Ван Брёйнессена, оставались безраздельным доменом шейхов.⁴ Суфийские мистические братства представляли в Курдистане единственную организацию, которая прорывалась через все трибальные границы. Для нее не существовало и политических границ, рассекавших страну курдов.

Начало выдающейся роли суфийских шейхов в социально-политической жизни курдов М.М.Ван Брёйнессен относит ко второй половине XIX столетия, к эпохе хаоса и беззакония, которая последовала за разгромом курдских эмиратов. В воцарившейся ситуации, когда число межтрибальных конфликтов резко возросло, шейхи действительно процветали, и М.М.Ван Брёйнессен делает следующий вывод. В то время, как прежде, по заключению автора, ни один из известных ему шейхов не был в п е р в у ю о ч е р е д ь политическим лидером, с этого периода почти все значительные политические лидеры в Курдистане были шейхами или, по крайней мере, принадлежали к шейхским семьям.⁵

Весьма ценное социологическое наблюдение голландского ученого нуждается, по мнению автора этих строк, в дополнении. Представляется, что роль политического лидера сопутствовала выдающимся шейхам и в более ранние периоды распространения суфизма в Курдистане. И дело заключалось не только и даже не столько в отмеченной М.М.Ван Брёйнесеном способности шейхов манипулировать трибальными вождями и их конфликтами, а через них, соответственно, и целыми племенами.

Как можно заключить из текста "Шараф-наме" Шараф-хана Бидлиси, институт духовного наставничества стоит у колыбели многих правящих фамилий Курдистана, выполняя роль социального трамплина для попадания в высшее сословие курдского нобилитета. Одни из этих фамилий превратились в светских феодалов и обзавелись традиционной элитарной курдской титулатурой, другие сохранили теократический оттенок власти и, по всей видимости, весьма дорожили духовными званиями шейха и пира. Связь между правителем-шейхом или пиром и его подданными, которые были и его мирдами, была несомненно более тесной и идеологически прочной. Повиновение приобретало характер послушания миридов своему духовному наставнику, а хорошая служба рассматривалась как правило суфийского поведения.⁶ В социально-политическом функционировании отдельных династий курдских правителей наблюдается постоянный переход от выполнения функций идеологического лидера к функциям лидера политического и обратно.

Через ступени мистицизма прошли родоначальники и первые представители династии вождей могущественного племени мирдаси, выступавших феодальными владельцами трех районов Диарбекирского вилайета в Центральном Курдистане.⁷ Три представителя фамилии именовались пирами, и первый из них, Пир Мансур "был мужем набожным, благочестивым и богобоязненным и время от времени ушами разумения внимал тайным божественным откровениям". День и ночь посвящал он подвижничеству и умерщвлению плоти, призывал население той страны к послушанию и служению богу, пока большинство жителей не стали его мирдами.

Сын Пир Мансура Пир Муса уже основал дервишескую обитель и также весьма преуспел в распространении своего влияния. Его адептами стали большинство мирдасийцев и жители окрестных районов. А слава его, как духовного наставника, все росла, пока "знать и простой народ того вилайета не ввели в уши кольца повиновения и не возложили на плечи ковер рабской покорности". Следующему представителю фамилии Пир Бадру уже не составило большого труда, используя пылкую преданность своих миридов, присоединить к духовной власти власть светскую, и с помощью аширата мирдаси он завладел крепостью и областью Агиль. Еще два поколения,

и потомки Пир Мансура, ставшие эмирами племени мирдаси, уже именуется беками, т.е. заняли место в сословии бегзаде.

Весьма заметную теократическую окрашенность имела власть правителей Чемишгезека, которые, по словам Шараф-хана Бидлиси, на весь Курдистан славилась многочисленностью своих племен и приверженцев. Их вилайет занимал столь обширную территорию, — писал историк, — что и "отмеченные великолепием хаканы", и простой народ называли область Курдистаном и, когда в курдской среде упоминали Курдистан, имели в виду Чемишгезек.

Первый правитель из этого дома, которого называет Шараф-хан, носил духовное звание шейха и именовался Шейх Хасаном. Он весьма успешно противодействовал усилиям династии Ак Коюндлу "истребить и уничтожить правителей Чемишгезека". Сын и внук Шейх Хасана именовались беками, а облеченный полнотой светской власти правнук Пир Хусейн-бек сочетал в своем имени духовное звание с элитарным титулом. Отмеченное сочетание ограничивается тремя зафиксированными в "Шараф-наме" именами курдских правителей, из которых одно принадлежало упомянутому правителю Чемишгезека первой половины XVI в. Интересно, что ни один из шестнадцати сыновей Пир Хусейн-бека не носил духовного звания — все они именовались беками.

Аналогичная мобильность перехода от исполнения духовных функций к функциям политического лидера и обратно наблюдается не только на примере семьи правителей Чемишгезека.¹⁰ Звание шейха носил один из сыновей прародителя династии миров Сорана Шейх Увейс и звание пира — один из его внуков, Пир Будак. Последний завладел долей наследственного вилайета наравне с тремя братьями, которые именовались мирами, и благодаря ратным подвигам в сражениях с кызылбашами даже приумножил свои владения.¹¹

Весьма любопытную информацию в данном аспекте представляет история эмиров думбулийского племени. Основателем династии Шараф-хан Бидлиси называет Иса-бека, чей титул указывает на принадлежность к элитарному сословию бегзаде, или, по крайней мере, — на происхождение от потомственных беков. Однако его потомок, добившийся "высоких степеней", именовался и шейхом, и беком, а именно, Шейх Ахмад-беком. Два его сына также носили духовные звания, а наследовавший власть отца Шейх Бахлудь-бек — и элитарный титул. Все последующие эмиры племени думбули, упоминаемые в "Шараф-наме", именовались беками.

Трудно восстановить причинно-следственную связь описанных фактов с определенностью. В случае с правителями племени мирдаси,

как и с эмирами Майяфарикина и племени махмуди,¹² институт духовного наставничества явно выполнил роль социального "лифта", доставившего их в сословие бегзаде. Для эмиров Думбулийской фамилии такой лифт, на первый взгляд, не требовался, поскольку основатель дома уже носил бегский титул. Однако несомненно, что возвышение фамилии эмиров Думбули и достижение ею "высоких степеней" связано с институтом духовного наставничества и им обусловлено. Для достижения реального высокого политического статуса в данном конкретном случае институт суфизма оказался более мощным и дееспособным, нежели одно происхождение из бегзаде.

Приведенные примеры не единственные. Институт духовного наставничества можно обнаружить и в предистории княжеских домов Бабан и Бани Арделан. Огромная взрывная и мобилизующая сила от сочетания мистицизма с политикой давно испытывалась курдскими политическими функционерами на практике. Курдские шейхи успешно сочетали мистические настроения с политической активностью и весьма преуспели в использовании мощного мобилизующего потенциала религии в политических целях задолго до второй половины XIX столетия. Институт духовного наставничества широко использовался в социально-политической сфере как для достижения высших статусных позиций, так и для закрепления достигнутого или пошатнувшегося политического положения и власти.

1. EI², vol. I, p. 475.

2. C.J.Edmonds. Kurds, turks and arabs. Politics, travel and research in north-eastern Iraq 1919-1925. L., 1957, p. 74.
3. Cl.J.Rich. Narrative of a residence in Koordistan and on the site of ancient Nineveh, with journal of a voyage down the Tigris to Bagdad and an account of a visit to Shirauz and Persepolis. L., 1936. Vol. I, p. 141.
4. M.M. Van Bruinessen. Agha, shaikh and state. On the social and political organization of Kurdistan. Utrecht, 1978, p. 257.
5. Ibid., p. 292-293.
6. И.П.Петрушевский. Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XV - начале XIX вв. Л., 1949, с. 93.
7. Шараф-хан ибн Шамсаддин Бидлиси. Шараф-наме. Перевод, предисловие, примечания и приложения Е.И.Васильевой. Т. I. М., 1967, с. 232-234.
8. Там же, с. 221.
9. Там же, с. 225.
10. Легкость перехода от духовных функций к светским и обратно

отмечена и в других сферах ислама. См.: И.Е.Петросян. Улемы в составе янычарского войска. - Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985, с. 152.

II. "Шараф-наме". Т. I, с. 322-324.

12. Там же, с. 349, 319.

Т.И.Виноградова

ИЗОБРАЖЕНИЕ БАТАЛЬНЫХ СЦЕН НА КИТАЙСКОЙ ТЕАТРАЛЬНОЙ НАРОДНОЙ КАРТИНЕ - НЯНЬХУА (年畫).

В данной статье речь пойдет о картинах, созданных на сюжеты исторических пьес традиционного Пекинского театра - цзинцзюй (京劇). Изображение батальных сцен на таких картинах существенно отличается от аналогичных сцен на картинах, иллюстрирующих фантастическую драму. Последние подчиняются своим законам, которые ниже рассматриваться не будут.

Среди всех картин, сюжет которых восходит к исторической драме, чаще всего встречаются няньхуа с изображением различного рода вооруженных конфликтов. Это не случайно. Исторические пьесы в большинстве своем посвящены далеко не мирным страницам китайской истории. Существовали и чисто художественные причины пристрастия мастеров няньхуа к изображению батальных сцен. Костюмы и грим актеров, занятых в военных пьесах, были наиболее живописными, жесты военных персонажей отличались особой экспрессивностью. Кроме того, битвы разных масштабов являлись кульминационными сценами почти всех пьес, именно в них становилась окончательно ясна расстановка сил, добро торжествовало над злом, что, по замечанию В.М.Алексеева, непременно лежит в основе любой китайской пьесы.¹ Все эти причины повлекли за собой образование своеобразного поджанра военных театральных картин. Крупнейший китайский исследователь няньхуа Ван Шу-цунь неоднократно отмечал, что художники театральных картин имели четкую специализацию, разделяясь на "военных" и "гражданских".²

Ранее мы рассматривали классический традиционный тип театральной няньхуа,³ поэтому обратим внимание лишь на те черты, которые отличают "военную" картину от всех прочих. Прежде всего, это - использование основных предметов бутафории - столов и стульев - в "милитаристских" целях, исключительно для изображения кре-

постей и прочих фортификационных сооружений. Характерна и иная бутафория: крепость рисовалась на специальной ширме, выносимой на сцену по ходу действия никак не замаскированными рабочими. Крепость на таких ширмах весьма приблизительно напоминала настоящую, воспроизводилась не в масштабе. Именно такое изображение крепости, подчас вместе с держащими ширму "униформистами", можно часто встретить на театральных картинах. Характерной деталью убранства сцены в военных пьесах были невысокие подставки для оружия, окружающие сцену с трех сторон. По мере необходимости актер брал оттуда требующееся оружие, закончив сцену, клал его обратно. Такие подставки обрамляют изображение на многих театральных картинах. Рассматривая театральные няньхуа с изображением батальных сцен, мы в очередной раз имеем возможность убедиться, насколько тщательно воспроизводили художники особенности убранства китайской сцены.

Композиция театральных картин с изображением батальных сцен была четко определенной и постоянной. В центре листа располагались главные персонажи картины, представители двух противоборствующих сторон. Второстепенные персонажи помещались ближе к боковым краям листа. Количество действующих лиц было ограничено, соответствовало тому, которое реально могло находиться на сцене: как правило, "генерал" и два-три "солдата" с каждой стороны. Таким образом, реальный масштаб сражения ясен преимущественно из контекста. Можно выделить особый тип картин с присутствием "наблюдателя" – старший по званию персонаж, сидя в кресле, наблюдает за разворачивающимся перед ним сражением. В этом случае отсутствует какая-либо бутафория, кроме вышеупомянутого кресла и иногда ковра, на котором дерутся актеры. В целом размещение персонажей на картине аналогично размещению актеров на сцене, художник воспроизводит мизансцену традиционного театра.

Костюмы и грим актеров, занятых в военных постановках, заслуживают подробного и отдельного описания, поэтому здесь ограничимся лишь констатацией того факта, что художники театральной картины с максимальной точностью зафиксировали все подробности богатого и сложного убранства военного персонажа, мельчайшие детали костюма, доспехов, грима. При этом необходимо отметить, что в нашем случае речь идет об изображении конкретных исторических лиц, за которыми в китайском театре традиционно закреплен свой костюм, свой рисунок грима. Эта особенность сценической традиции всегда учитывалась художниками театральных картин.

Особого внимания при изучении батальных сцен на театральной картине заслуживают жесты, с которыми изображаются актеры, други-

ми словами – способы фиксации движения. Необходимо сказать несколько слов о том, что представляло собой традиционное сценическое военное искусство. Техника игры актеров, занятых в военных пьесах, необычайно сложна, каждому амплуа присущи своя система жестов, свой набор движений. Актеры владеют чисто акробатической техникой, например, военной акробатикой ба-цзы (把子) с использованием настоящего боевого оружия. Ба-цзы складывалась на протяжении долгой истории китайского сценического искусства, ее техника основана на практике ведения боевых действий в древности и средневековье. Различные виды ба-цзы различались по длине и функциональным особенностям применяемого оружия. Другой вид сценической акробатики назывался тань-цзы (毯子) – "упражнения на ковре": весь комплекс движений – кувырков, сальто и т.д. выполнялся строго на растеленном на сцене ковре. Еще один вид акробатики – да чу шоу (打出手) сочетает выполнение акробатических элементов с метательными приемами. Существовали и неакробатические приемы актерского мастерства для военных персонажей, заключающиеся в символической передаче реальных боевых жестов и движений: стрельба из лука, езды верхом и т.д. Актеры должны были владеть и всеми навыками передачи душевного состояния героя, уметь носить доспехи и пользоваться разнообразными деталями своего костюма: флажками, перьями, длинными рукавами. При столь сложной технике актерской игры задача художника, рисующего театр и актера, очень трудна. Только правильно выбранный, точно зафиксированный жест делал всю запечатленную на картине сцену вполне понятной. Художник должен был не только точно воспроизвести жест актера. Из всего многообразия движений, совершаемых актерами в боевых эпизодах, нужно было выбрать одно, наиболее точно отражающее данный момент движения в его самой выразительной стадии, с лучшего ракурса (при этом следует помнить, что актеры изображаются лицом к зрителю, гораздо реже встречаются профильные и полупрофильные изображения). Необходимо избегать возможности двоякого толкования изображенного жеста, соотносить между собой движения двух и более персонажей. Несомненно, что система изображения жеста на китайской театральной картине есть результат долгой культурной традиции, которая выработала определенный стереотип изображения для каждого амплуа, для каждого популярного персонажа. Не случайно современные учебники батальной живописи трактуют театральную картину как один из источников изучения боевых приемов прошлого.⁴ Интересно сравнить традиционные театральные картины, четко фиксирующие актерский жест, с произведениями современного китайского художника, рису-

щего классический театр.⁵ Последний ставит перед собой цель, противоположную той, которую преследовали художники няньхуа, и изображает не собственно жест, а движение как процесс, развивающийся во времени.

Помимо традиционного изначального типа театральной народной картины по мере развития жанра выработался другой тип, основной чертой которого явилось перенесение театрального действия со сцены в реальную обстановку. Появлению такого типа картин способствовали как внутренние потребности развития жанра, так и влияние извне: со стороны других жанров народной картины, различных видов декоративно-прикладного искусства, книжной графики, профессиональной живописи.

Отступления от традиционного типа картин были вначале весьма незначительны. То в руках у актеров появлялись настоящие луки, тогда как на сцене стрельба из луков передавалась при помощи условных жестов, то стали встречаться достаточно условные изображения лошадей, повозок (напомним, что на сцене актер, играющий всадника, держал в руках плетку, а повозка рисовалась на куске ткани, который выносили на сцену "униформисты". Едущий в повозке актер становился за такую "ширму", которую держали перед ним все необходимое по ходу действия время). В этом явлении можно заметить стремление к замене условных, символических театральных жестов на бытовые, реальные. Иногда изображаются крепости, еще мало похожие на настоящие, но уже отличные от бутафорских; силуэты отдельных деревьев. Постепенно наличие всех этих "нетеатральных" элементов стало влиять на традиционную композицию театральной картины, что и привело в дальнейшем к новому типу картин, на которых персонажи, одетые в театральные костюмы, выполняющие театральные движения, действуют на фоне реальной обстановки. Характерно, что в "нетеатральном" окружении особенно часто рисовались персонажи именно военных пьес, как правило, участники больших сражений. Схватки с малым числом участников редко изображались вне сцены, однако, и они иногда происходят на фоне домов или в интерьере настоящего здания.

При изображении больших битв на фоне реальной обстановки характерным является резкое увеличение количества персонажей по сравнению с количеством действующих лиц пьесы, то есть помимо генералов появляется большое число солдат, как правило, конных, вооруженных луками, мечами и копьями. На таких картинах мы видим либо одну армию, штурмующую крепость, и несколько защитников крепости, либо столкновение двух армий в открытом поле. Главные дей-

ствующие лица и здесь изображены в центре листа, их легко отличить от прочих пресонажей, их костюмы, грим, жесты воспроизведены с большой точностью, тогда как деталям снаряжения солдат художник уделяет гораздо меньше внимания, следя лишь за тем, чтобы солдат одной армии отличался от противника: этому служат форма и цвет доспехов (иногда даже раскраска лошадей), надписи на вымпелах, знамена.

В качестве характерного примера театральных няньхуа с изображением боевых действий на фоне реальной обстановки интересно рассмотреть картины большого формата производства мастерских Янлюцина конца XIX – начала XX веков, хотя произведения, аналогичные им, создавались и в других районах страны, в Шаньдуне, Шанхае, в мастерских провинции Сучжоу. Художники таких картин внимательно следили за тем, чтобы выбор места действия соответствовал драматургии. Так, если в картинах, созданных на сюжеты пьес, восходящих к "Троецарствию", действие происходит на фоне крепостей, лесного или горного пейзажа, то фоном для пьес на сюжеты "Речных заводей" служат поросшие деревьями берега рек и озер, герои таких пьес часто изображаются в лодках, тогда как персонажи "Троецарствия" – в основном всадники. Принципам изображения пейзажа на театральных няньхуа мы посвятили специальную статью,⁶ поэтому сейчас остановимся на том, как в такую пейзажную картину с театральными героями на первом плане вписывается изображение крепости.

Крепость обычно располагалась сзади у края листа, таким образом весь первый план и центр картины занимало изображение битвы, художник получал возможность разместить на этом пространстве множество персонажей: всадников и пеших воинов, с их помощью передать динамизм и ожесточенность сражения. Интересно, что у художников театральной картины было свое, весьма приблизительное представление о ходе и методах ведения осадных операций во времена древности и средневековья, к которым относилось большинство пьес традиционного репертуара, во всяком случае, их мало интересовали подлинные реалии боя, поэтому есть большая доля условности в изображении батальных сцен. Например, на множестве картин воины, как пешие, так и конные, стреляют по толстым каменным стенам из луков, редки изображения осадных орудий. Это не смущало ни художников, ни покупателей картин, главное для них заключалось не в историческом правдоподобии, а в убедительной передаче атмосферы битвы. Изображение крепостей на картинах было в разной степени условно, но в любых случаях художники пренебрегали соблюдением реальных размеров, крепостные стены были немногим выше людей и всадников, люди, стоящие у стен и на стенах, одинаковой величины.

Обычно воспроизводилась не вся крепость, а отдельный участок крепостной стены с воротами и надвратной башней, бастيوном, то есть - наиболее уязвимые при осаде фортификационные сооружения, в первую очередь подвергавшиеся нападению. Главное для художника - передать прочность каменной кладки, толщину стен, а, следовательно, - и неприступность крепости. Крепостные ворота украшает табличка с надписью, это - либо название крепости, либо - заглавие пьесы (иногда они совпадают). Даже при условном изображении крепости художники передают особенности китайской крепостной архитектуры: башни и бастiony с обязательными площадками наверху, окруженными прямоугольными парапетными зубцами, окованные железными полосами крепостные ворота, ров или дополнительный земляной вал вокруг стены.

Театральные народные картины с изображением сценического действия на фоне реальной обстановки крайне близко соприкасаются с другим жанром народной картины, а именно, - с картинами на литературные сюжеты, на сюжеты классических романов. В.М.Алексеев писал, что любовь китайцев к театру была столь велика, что "Исторические легенды и эпопеи изображаются всегда в виде театрального представления: китайцы не могут себе иначе представить историческое действие, как только в виде действия театрального".⁷ Иллюстрируя роман, художник одевает его персонажей в театральные костюмы, придает им театральные позы. В этом заключаются большие трудности при идентификации таких картин. Точный ответ на вопрос, является ли данная картина театральной или же представляет собой иллюстрацию к роману, можно дать, лишь установив, существовала ли пьеса, созданная на сюжет данного отрывка данного романа.

Подведем некоторые итоги. Вслед за традицией как самих мастеров народной картины, так и китайских ученых, мы можем признать реальным и обоснованным разделение театральных картин на военные и гражданские, признав за военными картинами целый ряд особенностей, достаточных для выделения их в специальную группу. Эти особенности связаны с характером постановок военных пьес в китайском театре и с внутренними закономерностями жанра театральной няньхуа. Существует два варианта батальных картин: первый изображает батальную сцену в окружении театрального антуража, второй - в реальной обстановке. Второй вариант картин тесно смыкается с няньхуа других жанров - с пейзажными, литературными, иногда бытовыми картинами. Основанием для объединения двух вариантов картин в один жанр театральной картины служит одинаковый подход к трактовке изображаемых персонажей, а также очевидность общего происхожде-

ния обоих вариантов картин, доказуемая существованием картин, представляющих собой переходную стадию от первого типа ко второму.

1. В.М.Алексеев. Китайский народный театр и китайская народная картина. Драма и конфуцианская система. - В кн.: Китайская народная картина. М., 1966, с. 74, 76.
2. 王树村. 中国民间画诀. 上海, 上海人民美术出版社, 一九八二 (Ван Шу-цунь. Правила изображения китайских народных картин. Шанхай, 1982).
3. Т.И.Виноградова. Театральная няньхуа и пекинская музыкальная драма. - ПП и ПИКНВ, XX/I. М., 1986, с. II4.
4. 任率英. 怎样画刀马人物. 北京, 人民美术出版社, 一九八四. (Жэнь Шуай-ин. Как рисовать вооруженных людей. Пекин, 1984).
5. Dong Chensheng. Paintings of Beijing opera characters. Beijing, 1981.
6. Т.И.Виноградова. Пейзаж на театральной народной картине. - ПП и ПИКНВ, XXI/I. М., 1987, с. 74-77.
7. В.М.Алексеев. Китайская народная картина и перспективы ее изучения. - В кн.: Китайская народная картина. М., 1966, с. 35.

А.В.Витол

РУССКОЕ ИЗДАНИЕ СТАТЕЙ О ТУРЦИИ ИЗ ЭНЦИКЛОПЕДИИ ДИДРО И Д'АЛАМБЕРА

Среди русских изданий XVIII в., посвященных Османской империи, обращает на себя внимание книга под заглавием "Статьи из Энциклопедии, принадлежащие к Турции". Книга издана в 1769 г. в двух частях.¹ "Энциклопедия" - это знаменитая французская просветительская Энциклопедия или, как ее называют, "Энциклопедия Дидро и Д'Аламбера". Появление этой книги связано с тем, что императрица Екатерина II придавала большое значение политической пропаганде своих "просветительских" склонностей, вплоть до предложения организовать печатание Энциклопедии в России. Переводы просветительской литературы начали появляться, по-видимому, с 1763 г., когда в журнале "Невинные упражнения", издававшемся Дашковой, были напечатаны отрывки из книги Гельвеция "Об уме". Затем серию переводов из Энциклопедии было поручено подготовить М.М.Хераскову, преподававшему в Университете. В 1767 г. из печати вышли три тома переводов, содержащих сведения из области естественных наук, по медицине, экономике и т.п. Однако работа М.М.Хераскова не устраивала Екатерину

П, которая требовала более активной поддержки своим начинаниям.²

В октябре 1768 г. Екатерина II поручила графу В.Г.Орлову, графу А.П.Шувалову и коллежскому советнику Г.В.Козицкому³ "наблюдать" за использованием выделенных из ее личных средств 5000 руб. (в год) на оплату переводов лучших иностранных книг на русский язык. Так было положено начало переводческому Собранию, просуществовавшему по сентябрь 1783 г. - в этом году его функции были переданы Академии наук.⁴ В "Санкт-петербургских ведомостях" в январе 1769 г. был напечатан список уже переведенных произведений и тех, над которыми ведется работа. В частности, сообщалось о переводе "некоторых статей из словаря, называемого Энциклопедия, сиречь круг учения, как-то Grecs. Sparte. Turquie" (№ 6), а далее (№ 59 и 60) объявлялись "Статьи до Турции принадлежащие", 2 части.⁵

В непосредственной работе над переводом за годы существования Собрания приняли участие более 100 человек. Особенно результативными были 1768-1775 гг., когда Собрание возглавлял Г.В.Козицкий. Переводы из Энциклопедии выходили с 1769 по 1777 гг.; над ними работал С.Башилов, Я.П.Козельский, А.И.Лужков и другие.

Перевод "Статей, принадлежащих к Турции" был осуществлен Семеном Башиловым. Это был человек новой формации,⁶ за свою недолгую жизнь (в 30 лет умер от чахотки), успевший сделать свой вклад в дело просвещения русского народа. Заслуга Башилова перед исторической наукой очевидна: он "первый из русских ученых понял важность практического изучения памятников русской старины".⁷ Под руководством Шлецера он издал "Судебник" Ивана Грозного, успел выпустить 2 части Никоновской летописи. Кроме "Статей, принадлежащих к Турции" были напечатаны другие переводы Башилова: "Кандид" Вольтера, "Опыт о вкусе" из соч. Монтескье, "Статьи из Энциклопедии о воспитании" и еще ряд книг.⁸

Книга, подготовленная С.Башиловым, состоит из двух частей - в одном переплете, но с отдельной нумерацией. Вместо оглавления при каждом томе имеется перечень названий статей в подлиннике - на французском языке с указанием страницы, на которой находится русский перевод. Переведенные на русский язык статьи расположены по разделам, а внутри разделов - без определенной системы. В большинстве статей имеется ссылка на источники; автор, как правило, указан в конце статьи. В первой части содержатся статьи "светские", "придворные", "военные" и "гражданские", а во второй - "статьи духовные". Отметим, что подбор статей, их количество (I часть содержит объяснение 131 термина, II - 82) делают это издание уникальным для отечественной востоковедной литературы, да и

не только для нее: "Статьи" – вообще одни из первых специальных справочников по Востоку.

"Статьи" написаны сотрудниками Энциклопедии на основе известных трудов по истории Османской империи. Правда, больше всего ссылок на труд "г.Гербелота", т.е. на энциклопедический словарь о мусульманском Востоке, составленный в конце XVII в. французским ориенталистом д'Эрбело (1625–1695).⁹ Много ссылок на труд секретаря английского посольства Рико об Османской империи; часто упоминается одна из лучших работ того времени по истории Турции – Д.Кантемира. Неоднократно авторы ссылаются на Ж. де Турнефора (1656–1708), знаменитого французского путешественника и ботаника. Из наиболее близких по времени авторам Энциклопедии работ использован труд английского автора Р.Покока о Египте (1743). В некоторых статьях упоминается "Торговый словарь" – по всей видимости речь идет о "Всеобщем словаре торговли" Ж.Савари де Брюлона.¹⁰ Остальные источники (мемуары П. делла Валле, исследование Ф.Менинского по турецкой грамматике, труд Б.Вижинера по истории др.) приводятся лишь в 1–2 статьях.

Среди авторов статей нет лиц, специально занимавшихся Востоком. Большинство статей принадлежит двум авторам – Луи де Жокуру и аббату Малле. Интересно отметить, что один из авторов "Статей о Турции" сам Дидро: его фамилия стоит под девятью статьями: 2 относятся к дворцовым терминам, 5 посвящены религиозным вопросам, 2 – военной организации османов.¹¹ Самый плодовитый сотрудник Энциклопедии шевалье (Башилов переводит "кавалер") де Жокур (количество его статей в Энциклопедии превосходит даже написанное самим Дидро)¹² занимался медициной, физикой, писал работы по истории и философии. Широта его знаний¹³ (как и необычайное трудолюбие) позволили ему написать интересные заметки об Османской империи. Французский теолог аббат Эдм Малле (1713–1755) известен своими статьями в Энциклопедии по церковной истории; в рассматриваемом сборнике он, как и Жокур, выступает автором статей о внутреннем устройстве Османской империи, о ее военной организации и военной истории. В "Статьях" содержатся имена еще двух "вольнодумных" аббатов – де Прада и Лангле Дюфреснуа. Теолог и писатель де Прад – виднейший сотрудник Энциклопедии (именно его статья "Достоверность" послужила поводом для запрещения первых ее двух томов).¹⁴ Лангле Дюфреснуа (1674–1755) – его называли "самым старым" сотрудником Энциклопедии – прославился как дипломат и как исключительно плодовитый писатель.¹⁵

Авторы Энциклопедии имели в своем распоряжении огромный материал по мусульманскому Востоку, накопленный к XVIII в. (включая

словари, справочники, комментированные переводы Корана и т.д.), что позволяло им без значительных трудностей готовить статьи об Османской империи; особый интерес представляет их отношение к турецким порядкам и обычаям.

Наиболее отчетливо просветительские начала выступают у Жокура. Когда он пишет в статьях "придворных", что султанский дворец имеет неудачную архитектуру и годен только как строительный материал для более совершенной постройки – это еще можно отнести к его личному вкусу, к характеру использованных им источников. Однако при описании благополучной жизни затворниц гарема, он высказывается эмоционально и определенно "сколь драгоценнее есть польза столь обманчивого благополучия".¹⁶

Борьба против деспотизма во множестве его проявлений – одно из основных направлений просветительской идеологии, своего рода объединяющая платформа энциклопедистов. Жокур рисует непривлекательную картину порядков в султанском дворце – не прибегая, однако, к публицистическим приемам. О государственном управлении сказано мало, но отмечается, что воспитанники двора получают подготовку лишь в качестве прислуги¹⁷ и считать, что назначение их султаном на какой-либо пост в империи придает им способности к управлению – неверно: им приходится опираться на заведомо нечестных людей, быть зависимыми от соглядатаев правительства.¹⁸ Живописуя турецкие порядки, Жокур (со ссылкой на Турнефора) приводит описания казни, которая производила на европейцев сильное впечатление – "сажание на кол" и замечает, что такая бесчеловечность может "подать повод ко многим рассуждениям о таком народе".¹⁹ Правдоподобным посчитал Жокур утверждение о том, что султан по турецким законам имеет право отправлять на казнь по 14 человек в день.²⁰

Освещая жизнь султанского двора, статьи "придворные" рассматривали и такие важные вопросы как порядок престолонаследия, сложную систему дворцовых чинов, традиционную и, отчасти, современную авторам расстановку сил внутри дворца. Другой раздел I части – статьи "гражданские" – содержат объяснение таких терминов как диван (государственный совет), дефтердар, кадиаскер, а также зеамет, тимар, кади, хан (постройка), караван и проч. В разделе "статьи воинские" объяснены слова сераскер, сердар, янычары, капитан-паша, азапы и другие. Эти термины, конечно, известны специалистам, но объяснение некоторых из них представляет интерес с фактической стороны. Например, термин серденгечти (нерегулярное войско на жаловании) обычно переводится как "сорвиголо-

ва"; в "Статьях" он объясняется как "человек, презиравший смерть" и сообщается, что в это войско записывались даже янычары, чтобы получить дополнительный источник дохода.²¹ Существенное дополнение к толкованию термина "топчу-баши" ("начальник артиллерии") – сообщение о несоответствии прерогатив этого чина обычному тогда в европейских армиях чину генерал-фельдцейхмейстера (обычно эти понятия приравняются), поскольку в Османской империи топчу-баши был подчинен капудан-паше (командующий морскими силами).²²

Статьи "духовные" (вся вторая часть) начинаются с большого очерка (40 стр.) Жокура о "магометизме".²³ В нем приводится история возникновения ислама и материал об арабских завоеваниях; лишь в конце упоминается об османах как продолжателях начатых арабами завоеваний под знаменем ислама. Хотя ислам и называется "лжеучением", ему отдается должное как огромной исторической силе, изменяющей облик множества государств в течение II веков. После принятия ислама арабы показали, что "дух их во всем безуспешен быть может".²⁴ Своими военными успехами они обязаны, возможно, больше внушению им исламом "лжевозношению", чем иным причинам. Судить о том, каким же образом "лжевозношение" позволило достичь этих успехов, предоставлялось, по-видимому, самим читателям. Как и в других работах просветителей, в статье осуждались предпринятые христианами крестовые походы.²⁵ Об Османской империи сказано очень немного. Причины ее могущества (кроме "лжевозношения") – "собственные силы" и отсутствие единства среди христианских государств. Сообщалось, что на протяжении веков Османская империя усиливалась, сохраняя свои суровые обычаи, которые, однако, ныне начали приходить в упадок.

Коран в статье "ислам" назван Жокуром "наполненной противоречиями и погрешностями в летоисчислении книгой".²⁶ Доказательства его "лживости" следующие: вера в предопределение, недостойная подлинной религии и содержащийся в нем призыв не к проповеди и убеждению для привлечения новых сторонников, а к насилию,²⁷ что для просветителя было неприемлемо. Критическое отношение просветителей к религии вполне естественно, но, несмотря на отрицательные оценки ислама (их немного и содержатся они только в статьях Жокура), основной материал по истории этого вероучения, о его сектах и обрядах дается вполне объективно.

Значение этой книги уже отмечалось. Судя по всему, она является не самостоятельной выборкой С.Башилова, а переводом одного из многочисленных недорогих сборников, которые выпускались одновременно с Энциклопедией для распространения ее идей среди широ-

ких масс.²⁸ Как французский, так и – благодаря переводчику – русский читатель могли получить из "Статей", написанных просветителями, достоверные сведения об Османской империи, а значит – получали возможность сравнивать османские порядки и религиозные представления с существующими у себя дома и, следовательно, более объективно судить о современной им действительности.

1. В одном переплете, I86 и I76 стр., in 8°; место издания – Петербург.
2. Г.Макогоненко. Николай Новиков и русское просвещение ХУШ в. М.-Л., 1952, с. II5. Другой автор писал, что "предприятие /по изданию переводов из Энциклопедии – А.В./ начало только осуществляться, но скоро его исполнение прекратилось по неизвестным причинам". – М.Лонгинов. Ученое предприятие в Москве (I767). – Современник, 1857, т. 64, с. 77.
3. Все трое сопровождали Екатерину II во время ее путешествия по Волге и участвовали в переводе "Велизария" – новинки просветительской литературы. Возможно, именно во время этого путешествия и возник замысел перевода иностранных книг. – Д.Кобеко. Ученик Вольтера граф Андрей Петрович Шувалов (I744–I789). – Русский архив. 1881, № III, с. 254.
4. "Собрание" существовало при Академии наук, но подчинено ей не было, т.к. оплачивалось из личных средств императрицы.
5. М.И.Сухоминов. История Российской Академии. СПб., 1874, вып. I, с. 346–348.
6. С.Башилов (I740–I774) происходил из семьи канцеляриста, учился в семинарии, затем в Московском университете. В I762 г. был принят в Академию наук переводчиком, а затем "сочинителем" в комиссию по составлению Уложения Екатерины II. В I770 г. был переведен секретарем в Сенат, но в июле умер – См.: Г.Геннади. Справочный словарь о русских писателях и ученых умерших в ХУШ и ХIХ столетиях. Берлин, 1876, с. 72; Русский биографический словарь (изд. под наб. А.А.Половцова). СПб., 1900, т. II, с. 6II.
7. Русский биографический словарь, с. 6II.
8. Списки работ С.Башилова см.: Г.Геннади. Справочный словарь, с. 72–73; В.П.Семенников. Собрание, старающееся о переводе иностранных книг, учрежденных Екатериной II. I768–I783 гг. СПб., 1913, с. 95–96.
9. В.Бартольд. История изучения Востока в Европе и России. Изд. второе. Л., 1925, с. II5.

10. Работа Савари была хорошо известна и в России. В 1787-1792 гг. на ее основе был издан "Словарь коммерческий" (в 7-ми частях), причем переводчик В.Левшин использовал также материал из Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера. См.: Сводный каталог русских книг. М., 1966, т. III, с. 126-127.
11. Рассматриваемая нами книга хорошо известна специалистам-историкам (см. напр. статью М.М.Штрэнге "Энциклопедия" Дидро и ее русские переводчики" в сб. "Французский ежегодник", 1959 г. М., 1961, с. 84). Однако никто до сих пор не обратил внимания на то, что в ней содержится один из самых первых переводов Дидро на русский язык. Отметим также, что из 480 статей и заметок из "Энциклопедии", переведенных в 1787-1777 гг. на русский язык (см. М.М.Штрэнге, указ.соч., с. 77) более 200 - статьи об Османской империи.
12. В.И.Пиков. Вступительная статья к УП т. собрания сочинений Д.Дидро. М.-Л., 1939, с. 21.
13. Дидро очень высоко ценил заслуги Вольтера перед "Энциклопедией". В предисловии к УП т. "Энциклопедии" Дидро поместил своего рода панегирик Вольтеру, особо отмечая "разнообразие его знаний и широту его содействия". - Д.Дидро. Собрание сочинений, т. УП, с. 78. О Вольтере см. также в кн. История в Энциклопедии Дидро и Аламбера. Л., 1978, с. 272. (Примечания Н.В.Ревуненковой).
14. А.Д.Либлинская. Историческая мысль в Энциклопедии - в кн. "История в Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера, с. 236, 265.
15. Он оставил после себя множество книг и среди них "Метод изучения истории" (1713), которая оставила заметный след в европейской историографии. - См. Д.Морлей. Дидро и энциклопедисты. М., 1882, с. 96.
16. "Статьи из энциклопедии принадлежащие к Турции", т. I, с.16.
17. Это утверждение не совсем верно: они получали определенное образование.
18. Ук.соч., т. I, с. 41-42 (статья "ичоглан").
19. Там же, с. 183 (статья "сажание на кол").
20. Там же, с. 18 (статья "султан").
21. Там же, с. 104-105 (статья "серден-ашиешди").
22. Там же, с. 102 (статья "топиджи").
23. В начале статьи указывается, что материал излагается по труду философаствующего историка наших времен". - Там же, т. 2, с. I.
24. Там же, с. 18 (статья "магометисм").

25. Там же, с. 37 (статья "магометисм").
26. Там же, с. 40 (статья "ислам". В ней сообщалось также, что слова "ислам" и "исланизм" ввел во французский язык д'Эрбело).
27. Там же, с. 50 (статья "Алкоран или Ал-Коран").
28. О существовании таких сборников см. А.Д.Люблинская. Историческая мысль в Энциклопедии, с. 254.

М.В.Воробьев

КОДИФИКАЦИЯ ПОСТАНОВЛЕНИЙ О РЕЛИГИИ В ЯПОНИИ В VIII ВЕКЕ

(попытка сравнительного анализа)

Задача статьи – показать, как в раннем средневековье государственный гражданский кодекс Японии (Тайхо Ёро рё – сокр. ТЕР /7/) относился к религии. И, для сравнения, как реагировало законодательство некоторых других стран на том же уровне, в ту же эпоху на религиозную проблему.

Ко времени составления ТЕР в 702–718 гг. в Японии было две религии: синто – исконная религия японского населения (закрытая) и буддизм – "великая религия", заимствованная с материка (открытая). Каждой из них ТЕР уделил по разделу.

В разделе VI ("Закон о небесных и земных духах") из 20-ти статей подчеркивается, что контроль за надлежащим отправлением определенных синтоистских обрядов лежит на Совете по делам духов – Дзингикане (ст. I). В ст. 2–9, начиная с весны, последовательно перечислено 15-ть канонических праздников, в большинстве древнего происхождения. Это праздник сохранения цветов, момент опадания которых считался благоприятным для наступления мора (ст.3); праздник чистой воды, необходимой для рисовой рассады (ст. 4); праздник духа ветра, насылающего тайфуны (ст. 6); праздник духа огня, угрожающего пожарами (ст. 5, 9); праздник поминовения душ предков – покровителей потомков (ст. 8); праздник-моление о ниспослании урожая и мира – явлений, представляющихся взаимосвязанными (ст. 2, ср. ст. 7, 8).

По вступлении на престол императора возносили общие моления всем духам, назначали месячный (неполный) и трехдневный (полный) посты, выбирали место для великого жертвоприношения (ст. 10). Во время месячного поста дела управления исполнялись как обычно – устранялось лишь все нечистое. В ходе трехдневного поста занимались одними молениями (ст. 11). Месячный, трех-, однодневный посты сочетались с жертвоприношениями: большим, средним, малым

(ст. 12). В день восшествия императора на престол главы жреческих родов произносили славословие небесным духам и вручали императору яшму, зеркало и меч – священные символы его власти и связи с верховным божеством (ст. 13). Один раз в начале нового царствования наместники провинций совершали обряд "великого вкушения пищи" из нового урожая (ст. 14). Совет по делам духов уведомлял Государственный совет о дне празднеств и жертвоприношений (ст. 15), исключал "нечистое" из жертвенных продуктов (ст. 16), отделял часть приносимых даров на содержание прорицателей (ст. 17), отвечал за обряд "великого очищения" (ст. 18), распределял по назначению необходимые ритуальные предметы (ст. 19). Все виды повинностей с "дворов духов" (синко), живущих на землях, приписанных к капищам, использовались на постройку капищ, на приобретение нужной утвари (ст. 20).

Положение императора как первосвященника синто поднимало на высший уровень все дела, связанные с этой религией. Совет по делам духов с небольшим штатом чиновников (7 чел.) занимал высокое место рядом с Государственным советом и подчинялся непосредственно императору. Совет ведал службами, празднествами, именными списками жрецов и жриц, гадателей /7, П, 1/. На местах эти функции исполняли особые лица в провинциальных и уездных управлениях /7, П, 68-70; У1, 14, 19).

Как видим, в разделе У1 ТЕР речь идет о канонических праздниках-молениях, имеющих государственное значение. Поэтому подробно определен порядок проведения этих празднеств, жертвоприношений, обрядов, ответственность представителей жреческих родов. Внутренняя жизнь капищ, статус жречества не регламентированы; кроме нескольких чинов Дзингикана никто из жрецов не имел званий и рангов.

Раздел УП ("Закон о буддийских монахах и монахинях") имел в виду буддийские организации и клир. Из 27-ми статей восемь связаны с проступками и преступлениями клириков, за которые назначались как светские (гражданские, уголовные), так и церковные наказания (епитимья и др.). Светские уголовные наказания полагались за серьезные преступления против личности или имущества, за чтение или хранение запрещенных книг, за ложное истолкование предзнаменований (ст. 1), за самовольное принятие, сохранение, передачу сана (ст. 16, 22), за пропаганду самоубийства (ст. 27). Все виды уголовных наказаний Японии распространялись и на клир, включая телесные. При вынесении приговора клирика могли расстричь, лишить сана (ст. 21, 22, 24). Допускались смягчение уголовного

наказания на одну степень и замена палок епитимьей (ст. 21), т.е. низшего светского уголовного наказания церковным. Изготовление талисманов, гадание, волхование, несоблюдение запретов на пищу и выпивку грозили виновному расстрижением (ст. 2, 7).

Основное дисциплинарное церковное наказание – епитимья угрожало за многие нарушения: настоятелям – за недонесение о снятии клириком сана (ст. 3), за неосновательное обращение к светским инстанциям (ст. 8); прочим клирикам – за интриги, неповиновение, разбазаривание церковной утвари (ст. 4), за игру на светских музыкальных инструментах или в "шахматы" (ст. 9), за ношение одежды не по уставу или мирского платья (ст. 10), за ночевку монаха в женском монастыре или монахини – в мужском (ст. 11), за передачу мирянам сутр, изваяний, за проповеди на дому (ст. 23). Содержание, размеры епитимьи детально оговорены (ст. 15, 25). Наложение церковных наказаний считалось не только правом, но и обязанностью настоятелей – за попушение им самим полагалось наказание, иногда такое же, как истинному виновнику (ст. 3, 11, 15, 22).

Следующая группа статей регламентирует нормальный статус буддийских организаций. Она тоже отличается запретительным уклоном. Жесткими условиями были обставлены посещения монахами женских монастырей (ст. 12). Запрещалось владеть домами, садами, имуществом (кроме личного), торговать, заниматься ростовщичеством (ст. 18) – нажитое не по уставу конфисковалось. Клерики не имели прав принимать в дар от мирян рабов, скот, оружие (ст. 26). Самовольное пострижение воспрещалось. Холопы (кэнины) и рабы обоего пола должны были предварительно получить согласие и освобождение у своих хозяев. Расстрижение возвращало бывших несвободных в прежнее состояние, если они до этого не успели пройти в монастыре искус (ст. 24). Монахи имели право брать послушников, монахини – послушниц, несовершеннолетних родственников и родственниц (ст. 6). Строго регламентировалась деятельность отшельников, паломников, странствующих монахов (ст. 13, 5). Монахи и монахини не смели проповедывать в незаконных молельнях или в частных домах (ст. 5, 23). Цикл этих статей имел целью максимально ограничить деятельность клира стенами храмов и монастырей. Кандидатуры в высшие иерархи выдвигал клир, который отвечал за пригодность кандидатов. Назначал иерархов Совет по делам духов практически пожизненно (ст. 14). Клерики имели право голоса при открытом обсуждении церковных дел (ст. 4). Подчеркивалось подчиненное положение клириков в государственной и общественной жизни. Иерархи

не смели беспокоить казенные учреждения внутренними церковными делами, решение которых входило в их обязанности (ст. 8). Вести дела в суде клирики должны были под мирскими именами (ст. 17), в пути обязаны были уступать дорогу обладателям рангов (ст. 19), в случае смерти клирика полагалось докладывать об этом гражданским властям (ст. 20).

В других разделах ТЕР можно отыскать несколько статей, связанных с тематикой раздела УП-ого ТЕР. Всеми буддийскими организациями в столице ведало Главное управление по делам буддизма и иностранцев при Министерстве гражданской администрации /7, П, 18/. Оно следило за исполнением буддийских обрядов и постановлений, например, за соблюдением запрещения в дни очищения умерщвлять живое /7, XXX, 5/. В нем хранились именные списки всех клириков, представленные провинциальными управлениями каждые шесть лет /7, XXX, 38/. Функции Главноуправления на местах несли наместники и губернаторы провинций /7, П, 68, 70/. Храмы и монастыри получали по императорскому указу навечно земли на содержание, не подлежащие переделу /7, IX, 21 и прим. 2 к ст. 21/. Они не несли никаких повинностей и должны были довольствоваться доходами с земель. Другого, регулярного содержания им не полагалось. В особых случаях император мог указом выделить им кормовые пожалования на срок в пять лет /7, XV, 14/. Никто не мог продавать, дарить, жертвовать храмам и монастырям земли, сады /7, IX, 26/.

Если подытожить впечатление от раздела УП-ого ТЕР, то очевидно, что 23 из 27-ми статей носит регламентирующе-запретительный характер. В этом отношении раздел УП-ой ТЕР резко выделяется из остальных 29-ти разделов, которые в основном носят государственно-установочный характер. Интересно также, что государственный, светский и гражданский, кодекс ТЕР предусматривает наказания как светские (гражданские и уголовные), так и церковные, допуская для клира право на некоторое смягчение и на замену наказаний /7, УП, 21/.

Уже на первом уровне сравнения - разделов УІ, УП ТЕР - выясняется, что ТЕР в разделе УІ регламентирует лишь проведение полутора десятков праздников и молений местной религии синто, приобретших государственно-обрядовое значение, но не все синто, минимально - статус его организаций и жречества. Когда же речь заходит о буддизме, содержание раздела УП ТЕР свидетельствует о государственной опеке над буддийскими организациями и клиром, причем всесторонней, ярко выраженного запретительного характера

- буддизм оставался религией заимствованной, новой. Похоже, законодатели считали в то время, что буддизм полезен для государства, но не для населения /6, 56-57/. Любопытным совмещением представлений о "нечистом" в обеих религиях стал запрет исполнения смертной казни в период с весеннего до осеннего равноденствия /7, XXIX, 8/.

Проводя сравнение на втором уровне мы остаемся в сфере дальневосточной системы права. Наиболее информативным и представительным в ней было китайское право. Но китайский гражданский кодекс Тан лин (сокр. ТЛ /10/) не содержал разделов по буддизму, распространенному в Китае. Местные религиозные представления все же попали в ТЛ - в той степени, в какой они стали частью государственного культа /10, УШ/. Правда, раздел УП ТЕР, который имел прототипом ТЛ, по Рё-но сюэ, как будто взял за образец монашеский устав Даосингэ династии Тан (он тоже не сохранился), но как кажется раздел значительно отличается от прототипа /4, 120/. Это скорее подтверждает, что регламентация буддийских организаций в Китае осуществлялась на особом или на более низком правовом уровне. Для восполнения лакун мы привлекли уголовный кодекс династии Тан - Тан люй шу и /11/.

После сказанного не удивительно, что лишь четыре статьи раздела У1-ого ТЕР перекликаются со статьями ТЛ. Но японские статьи о постах (ст. 11), о зависимости между их длительностью и важностью моления (ст. 12) лишь отдаленно восходят к одной статье ТЛ, различаясь во многих важных деталях /10, УШ, 38/. Перечень чиновников культа (ст. 15), состав пищи и напитков при жертвоприношениях (ст. 16) совпадают лишь частично /10, УШ, 40, 41/. Черты несходства в деталях улавливаются из всего комплекса статей раздела УШ ТЛ. В обеих странах объектами поклонения сделались духи природы и мертвых, но в Китае они подразделялись на четыре категории: духи неба, земли, мертвых, предков; в Японии ТЕР выделил лишь две первые категории /7, У1, 1/. Соответственно, в Китае ТЛ зафиксировал четыре термина для выражения обряда поклонения; в ТЕР они сведены к одному молебствию /7, У1, 1 и др./. Выделение сезонов, на которые приходятся те или иные празднества, разное в обеих странах /16/.

Корейские кодексы этой поры не сохранились, но по летописи Самгук саги /9, 32/ известно, что в Силла обряд поклонения небу, горам, рекам, сезонам, предкам оформился по китайскому образцу /10, УШ, 4, 22; ср. 7, У1, 1/. Во Вьетнаме, судя по более позднему кодексу Ле триё хинь луат, взявшему за основу танский, моле-

ния подразделялись по важности на три категории, повсюду на Дальнем Востоке имевшие одинаковое название /I4, I04; I0, УШ, 38; 7, УI, I2/. В стране укрепились система поклонений пяти горам, четырем заставам, четырем морям, очень популярная в Китае, но конкретные объекты были во Вьетнаме подобраны свои /I0, УШ, 20, 23/. С земледельческими культами были связаны обряды и жертвоприношения по четырем сезонам /I0, УШ, 29; I4, I04; ср. 7, УI, 2-9/. Тангуты тоже заложили основы государственного культа, используя исконные верования – приносили жертвы духам-хранителям, духам неба /5, ХХ, I332, I362/.

Хотя объекты поклонения везде оказались одни и те же в силу общности форм ранних местных религий, обрядность, описанная в ТЕР, УI, не совпадает с обрядностью у их соседей на материке.

Главным итогом сравнения на втором уровне является установление факта правовой регламентации местных верований в ряде стран Дальнего Востока на самом высоком уровне. Местные верования принадлежали к наиболее обособленным и оригинальным сторонам жизни этих стран – объединяли их лишь черты, общие для большинства ранних религий, да древние культурно-этнические связи (Корея-Япония). Черты сходства при нашем сравнении обязаны процессу создания государственных культов на базе местных религий и по образцу ТЛ. Наиболее развитым этот процесс предстает в ТЛ (разделы УШ, отчасти ХУШ, ХIХ), но самым органичным – в ТЕР (раздел УI).

Что до материала для сравнения по буддизму – в упомянутых источниках Дальнего Востока его еще меньше. В ТЛ отмечена регистрация буддийского клира на местах, но раз в три года, а не раз в шесть лет (I0, ХХХШ, 27; 7, ХХХ, 38). Китайский уголовный кодекс карал самовольное вступление мирян в буддийские организации (I1, IV, 5; ср. 7, УП, 22). В Китае также считали недопустимым исполнение смертной казни в период с весеннего по осеннее равноденствие (I1, ХП, 27; 7, ХХIХ, 8). Близкую к ТЕР позицию мы обнаруживаем в тангутском кодексе государства Си Ся. В Си Ся в монахи постригали лишь с разрешения властей (5, ХI, 783; 7, УП, 22), а рабов и слуг – с разрешения хозяев и после освобождения (5, ХI, 78I, 783; 7, УП, 24). Уклонение от регистрации каралось (5, ХI, 785; ср. 7, ХХХ, 38). Клирики не могли владеть дорогими вещами, оружием (5, ХI, 435; 7, УП, 26). Высоко ценились грамотность и начетничество (5, ХI, 77I; 7, УП, 24, прим. 2 к I5). За серьезные преступления клириков также судили по светскому уголовному кодексу (5, I, 42). Однако существовала и существенная разница в положениях в Японии и в Си Ся. Центральное управление

буддийскими организациями в Си Ся занимало место после высшего правительственного органа (5, XI, 675). Монахи активно сотрудничали в гражданских учреждениях (5, XI, 779), получали ранги (5, XI, 655), пользовались более обширными имущественными правами, например, могли наследовать по завещанию после частных лиц (5, XI, 789). Внутренний режим этих организаций был подведомственен только церковным властям (5, XI, 775). Буддийская церковь в Си Ся занимала более прочное и самостоятельное положение нежели в Японии.

На этом, втором уровне сравнения мы всюду имеем дело с отношением права к двоеверию, причем в качестве второй, пришедшей религии выступает буддизм. Отношение к нему права в разных странах заметно различалось. Уже само исключение буддийской проблематики из общих государственных кодексов Китая, Вьетнама говорит о многом. Вера в Будду считалась в ряде стран в значительной мере частным делом. Организационные же вопросы правительства решали в подзаконных актах и по-разному. В Китае, Корее, Вьетнаме в эту пору существовали сходные правила пострижения, соблюдения монашеского устава, назначения иерархов, наложения епитимьи — буддийские организации нигде не были независимыми, а находились под контролем центральных и местных властей. Поэтому в правовых памятниках везде ощущается запретительный характер регулирования. Право Си Ся несколько отступало от этой модели.

С переходом к третьему уровню сравнения сложность задачи возрастает, так как мы обращаемся к памятникам других систем права. Сравнимость правовых норм понижается. Возрастает значение несходства норм, поддающихся сравнению. Общая правовая характеристика чаще воссоздается при сплошном прочтении этих памятников. Во многих из них существуют специальные разделы о религии, церкви (например, в скандинавских, в арабском). Для некоторых памятников характерна повышенная роль религиозных постулатов, защита привилегий церкви и клира. В ряде случаев в памятниках церковь и клир почти не упоминаются (в частности, в византийских). Но делать из этих фактов категорические выводы об отношении права к религии преждевременно.

Почти повсеместно правовые памятники третьей группы, использованные нами, касаясь религии, выдвигают на первый план одну, ортодоксальную, даже если в стране две-три религии. Отношение к неортодоксальным религиям различно. Родовые религиозные воззрения основного населения либо игнорируются, либо осуждаются как язычество, ересь. В норвежском кодексе запрещено охотиться, ло-

вить рыбу в воскресенье, "колдовать", т.е. соблюдать языческие обычаи (18, 16, 28). По болгарскому закону полагалось передовать христианской церкви "еретические" села, исповедующие старую религию (3, 1).

В тех странах, где жили разные народности, исконно исповедовавшие свои религии, отношение к ним права было разным. В индийском кодексе кроме индуизма прочие религиозные воззрения не затрагиваются. В монгольском правовом памятнике не только оказано внимание разным формам исконной религии монголов (8, 3, 12-16), но и уделено место религиозным верованиям иноверцев - жителей империи, причем в благожелательном духе (8, 30), напоминающем своеобразную веротерпимость (8, 11, 17). Собственным верованиям монгольские законодатели все же оказывают предпочтение. Другие же верования подвергают косвенной переоценке: убийство мусульманина обходилось убийце-монголу дороже, нежели убийство китайца (8, 28). В арабском судебнике Маджму ал-фикх правоверным не рекомендуется хулить чужие обычаи (20, 667), а значит и веру, обещается одинаковое правосудие при спорах между мусульманами и христианами (20, 702). Болгары удаляли ратников, очевидно наемных, отвергающих христианство (3, 23). Венгерская Золотая булла запрещала назначать евреев и мусульман сборщиками налогов, а прочих иноземцев (и вероятно иноверцев) на высокие посты (12, 23, 11). Резко выступает против евреев и иудаизма право Испании (21, XII, 2-3). Одно из положений: "Закон для истинных верующих", т.е. для христиан, ставил иудаизм вне закона (21, XII, 2, 1). Напомним, что для ТЕР не существовало проблемы иноверцев.

Правовые памятники по разному определяют отношения между господствующей религией (церковью) и государством. В Халифате имам (халиф) был духовным и светским правителем, как и японский император, но на этом сходство и кончалось. Судебник Халифата принципиально ставил веру над государством и Коран над светским правом (20, 679). В Японии ТЕР узаконивал структуру светского государства китайского типа, а не государства для веры. В христианских странах церковь выделялась в самостоятельный привилегированный институт в светском по характеру государстве. Это положение четко сформулировано в праве Швеции (19, I, 6). В Польше помнили о былом подчинении папе Римскому, а не светскому германскому императору (1, I-II). В Индии закон обязывал царя оказывать почести брахману (17, XVIII, 34-39). Положение церкви определяется и по другим признакам. Церковное право убежища считалось безусловным в Испании (21, IX, 3, 1-3), допускалось в Дании - для лиц, не

объявленных вне закона (I5, П, 23). Такое право не фигурирует в ТЕР. По Баварской правде человек, обиженный епископом, мог вызвать его на королевский (светский) суд, но судили епископа по церковным законам (2, I, I2). В Индии брахманы в случае обвинения освобождались от смертной казни и телесных наказаний (I7, XIV, 9-I0). В ряде случаев дела между мирянами и клириками рассматривал светский суд (2I, П, 3, 1; ср. 7, УП, I7). В Дании общинные старейшины разбирали споры, связанные с церковным имуществом на сумму свыше полмарки серебром (I5, П, 2).

Материальное положение религиозных институтов и клира узаконено правом не везде четко. В Швеции король и прихожане совместно строили церкви, выделяли поля, доставляли зерно, утварь, книги (I9, I, I). Крестьяне платили церкви десятину (I9, I, I3), как и в Польше (I, ХУШ, 1). В Дании клир не платил налогов, монастыри и храмы могли брать землю в аренду (I5, Ш, I0, II, I3). В Испании все дары короля навечно закреплялись за церковью (2I, У, 1, I). В Византии монастыри и храмы могли сдавать недвижимость в аренду (I3, XII, 4). Брахманы в Индии освобождались от налогов, торговой пошлины (I7, Ш, 4, 8). Не платило налогов и духовенство всех религий в Монгольской империи (8, I0), как и в Японии.

Наконец, право регулировало место религиозных организаций в обществе. "Забота о мире и урожае" приобрела первостепенный и расширительный смысл - это выражение употреблено в норвежском и японском кодексах. Только в Норвегии забота возложена на Христа, а в Японии - на небесных и земных духов (I8, 1; 7, УI, 1). Подобный же смысл имеют некоторые статьи в кодексах Индии (I7, ХУШ, 26-3I), даже Си Ся (5, XX, I332). В Швеции прихожане содержали епископа, выбирали и содержали священника (I9, I, 2, 3), дарили церкви личное имущество (I9, I, 24). В Испании церковь принимала дары от частных лиц, что возбранялось в Японии (2I, У, II; 7, IX, 26). В Византии клирики могли наследовать по завещанию после своих родителей (I3, XVI, 3). В Индии религиозная община заботилась о пропитании брахманов (I7, I, разд. 4). В Японии ТЕР скорее отгораживает прихожан от подобных контактов с церковью и клиром.

Но существуют и примеры сходства в конкретных правовых нормах Японии и мира. В Византии также раб мог стать клириком лишь после освобождения хозяином (I3, УШ, 4; 7, УП, 24). Тоже за большой грех считалось, если мусульманский имам торговал в своей общине (20, 543; 7, УП, I8). Не несли военной службы клирики в Японии и в Норвегии (I8, 298), но не чурались ее в Дании, правда, за плату (I5, Ш, 7). Повсюду клирики обладали правом и обязан-

ностью носить особую одежду (2I, Ш, 5, 3; 7, УП, IO).

Третий уровень сравнения рисует нам пеструю картину взаимоотношений государства, общества, церкви в раннем средневековье по данным кодексов. Пестрота зависит, как от различия в формах государственности и от принадлежности к одной из трех религий: христианству, мусульманству, индуизму, – так и от связи памятников права с разными правовыми системами. Однако некоторые общие и специфические тенденции проявляются и в этом случае.

Итак, Япония в VIII в. осуществила первую крупную кодификацию (Тайхо Ёро рицу рё) и заложила основы ранне-средневекового "правового" государства. Поэтому кодификации подверглись все стороны общественной жизни, представляющие интерес для государства; среди них оказалась религия. Две религии (синто, буддизм) были признаны, сосуществовали в одноэтничной среде, поэтому не оказалось основания для прямой правовой дискриминации одной из них. Однако заинтересованность государства в каждой из религий оказалась разной. Поэтому ТЕР использовал основы синто для создания государственного культа и поставил в жесткие рамки буддийские организации. Сходные процессы происходили и на материковом Дальнем Востоке, особенно явственно – в Китае. Однако в Китае они начались раньше. Поэтому в ТЛ местные религиозные корни государственного культа подверглись уже сильной деформации, а регламентация буддийских (и даосских) организаций оказалась вытесненной из ТЛ в особые или второстепенные уложения. Во всех странах Дальнего Востока, где признавалась не одна религия, государственное право более или менее единообразно формировало основы государственного культа из элементов местных верований и регламентировало буддийские (и даосские) организации. Существование в Японии уравновешенного двоеверия в ту эпоху, признаваемого государством, создало в праве ситуацию, почти неизвестную за пределами Дальнего Востока в то время. В ТЕР отсутствует религиозная нетерпимость (осуждение "язычества", дискриминация неортодоксальной религии), признание ведущей роли любой церкви в обществе и государстве и, как следствие, привилегированного положения церкви и клира, – явлений, обычных для большинства правовых памятников эпохи за пределами Дальнего Востока. В Японии же в эту пору церковь и клир, особенно буддийские, подчинены светскому праву. Формирование такой правовой ситуации обязано, повидимому, намерению правительства использовать религию, главным образом заимствованный буддизм, строго в интересах светской власти. Не обошлось и без влияния китайской политической концепции, на основе которой появился ТЛ.

Литература

1. Б.Д. Греков. Польская Правда; он же. Избранные труды. Т. I. М., 1957.
2. Г.М. Данилова. Аламанское и баварское общество УШ - начало IX в. Петрозаводск, 1969.
3. Закон Судный людем. М., 1961.
4. А.Н. Игнатович. Буддизм в Японии. М., 1987.
5. Измененный и заново утвержденный кодекс девиза царствования Небесное процветание (II49-II69). М., 1988.
6. С.Иэнага. История японской культуры. М., 1972.
7. Рё-но гигэ. - Кокуси тайкэй. Т. I2. Токио, 1900; см. также Свод законов "Тайхорё", 702-718. Т. I-П. М., 1985.
8. В.А. Рязановский. Великая Яса Чингиз Хана. Харбин, 1933.
9. Самгук саги. Сеул, 1914.
10. Торё дзюи. Сост. Н.Ниидэ. Токио, 1964.
11. Тан люй шу и. - Цуншу цзичэн, № 775-780. Шанхай, 1939.
12. Хрестоматия памятников государства и права стран Европы. М., 1961.
13. Эклога. М., 1965.
14. R. Deloustal. La justice dans l'ancien Annam. - BEFEO, TT. 8-13, Hanoi, 1908-1913, T. I9, 1919, T. 22, 1922.
15. Die Jütsche Recht. Weimar, 1960.
16. Y. Kikuchi. The Ancient Statute System of Japan and the Ideology of Deities in Comparison with Chinese System. - Reki-chigaku kenkyu. Tokyo, 1971, n. 378.
17. Nārada - The Minor Law-Books. Pt. I. Oxf., 1889.
18. The Older Law of Gulating. N.-Y., 1935.
19. Das Ostgötenrecht. Weimar, 1971.
20. Recueil de la Loi Musulmane de Zaid ben 'Ali. Alger, 1941.
21. The Visigothic Code. Boston, 1910.

Н.А. Дулина

БУРЖУАЗНЫЕ РЕФОРМЫ И ШАРИАТ^I

В годы Танзимата (1839-1878) османское правительство приступило к преобразованиям буржуазного характера. Деятели Танзимата считали возможным и необходимым внедрять в основы феодально-государственного строя буржуазные институты и таким сочетанием

обновить и оживить общественное устройство, сделав его более жизнеспособным.

Танзимат был "революцией сверху", к которой господствующие слои были вынуждены прибегнуть по многим причинам внутреннего и внешнеполитического характера, о которых неоднократно упоминалось в литературе.² Коротко можно сказать, что уже в начале XIX в. явно обнаружилась военная и экономическая отсталость Османской империи от передовых европейских держав, которую османские государственные деятели попытались преодолеть и ликвидировать. Угроза распада империи заставила обратиться к радикальным реформам.

Необходимо оговорить, что в османских источниках XIX в. их авторами не употреблялись, естественно, социально-экономические термины, такие, например, как капитализм, феодализм, буржуазное право и проч. Однако ряд источников³ свидетельствуют о том, что смысл этих социально-экономических категорий был деятелям Танзимата известен и понятен. До нас дошли аутентичные источники, которые зафиксировали намерение инициаторов реформ адаптировать целый ряд существовавших в европейских государствах буржуазных институтов, имевших отношение к экономической, административной и правовой системам, а также перенести на османскую почву многие идеологические представления буржуазной Европы. Несмотря на свою малочисленность, эти источники знаменательны уже тем, что их авторами были ведущие деятели Танзимата, занимавшие высшие государственные посты и руководившие преобразованиями.

Докладные записки и другие документы, о которых идет речь, принадлежали перу министра иностранных дел, позднее – великого везира, автора Гюльханейского хатта, положившего начало эпохе Танзимата, Мустафы Решида паши (1800–1858); перу занимавшим чуть позднее те же посты Аали паши (1815–1871) и Фуада паши (1815–1868), а также османского посла в Австрии в тридцатые годы Садыка Рифата паши (1807–1857). Их программные документы не остались только словами, так как подтверждались практическими реформами.

Деятели Танзимата понимали, что традиционное османское общество и европейское буржуазное отличаются друг от друга прежде всего отношением к частной собственности и к ее безопасности, которая в Европе была обеспечена целым рядом таких институтов, каких в Османской империи до 1839 г. не существовало. О понимании этих различий свидетельствуют не только источники, но и сами реформы Танзимата.

Нововведения Танзимата не были достаточными для беспрепят-

ственного развития капиталистических отношений, так как им мешали прежде всего такие традиционные институты, как не отмененная верховная государственная собственность на все виды земельных держаний, а также сохранившая традиционные черты налоговая система. По этим и другим причинам Танзимат оказался малоэффективным. Установление капиталистических отношений в Турции происходило постепенно в течение полутора столетий и они окончательно победили лишь в 80-е годы XX века.⁴

Вся так называемая "двойственная направленность" реформ Танзимата неоднократно подчеркивалась в литературе. Причинами двойственности считаются классовый и, в большой степени, конфессиональный антагонизм османских чиновников и предпринимателей, а также материальная незаинтересованность чиновников в нововведениях. В числе причин нерешительной экономической политики султанского правительства в период Танзимата справедливо называется традиционная мусульманская идеология, осуждавшая чрезмерное богатство.

Ряд советских востоковедов считает, что преобразования Танзимата вообще не имели буржуазного характера, что это был лишь новый этап время от времени возобновлявшихся улучшений традиционного общественного строя, но не его хоть и частичных, но кардинальных изменений.

Для дополнительной аргументации тезиса о буржуазной направленности реформ Танзимата представляется полезным сравнить экономическую политику республиканской Турции в XX в. и Османской империи периода Танзимата.

В республиканской Турции почти полвека капиталистический частнособственнический уклад не мог набрать силу и развивался лишь при поддержке этатистской политики государства. Причем, государство не всегда и не во всем способствовало развитию частного сектора. Когда политические и экономические государственные интересы требовали, турецкие власти действовали в ущерб интересам частных предпринимателей. Объяснение такой на первый взгляд противоречивой политике дано советскими востоковедами. Частнокапиталистический сектор кемалистской Турции, - говорят они, - был маломощен и не мог обеспечить становление и развитие крупных предприятий, инфраструктуры, банковского дела и проч. Развитие этих отраслей взяло на себя государство.⁵ Спекулятивные же действия частного сектора в торговле и других областях государство стремилось пресекать, так как они наносили вред общему развитию экономики.⁶ Стремление утвердить планируемое развитие,⁷ чтобы добиться больших экономических успехов, также заставляло правительство огра-

ничивать и направлять деятельность частного сектора. Слабость этого сектора способствовала введению государственных монополий⁸ на торговлю и производство ряда товаров, лишая таким образом частный сектор возможностей быстрого обогащения. В то же время, правительство не только контролировало, но и поощряло развитие частнокапиталистического предпринимательства в необходимых по его мнению пределах. Благодаря помощи государства со временем частный сектор достиг такого уровня, который позволил ему занять место многих государственных предприятий и взять на себя обязанности удовлетворения экономических потребностей общества. Но это произошло, как уже отмечалось, лишь в 80-е годы XX в.⁹

Напомним здесь, что этатистская политика республиканской Турции никак не была связана с канонами ислама, так как в 1924 г. турецкое правительство провозгласило отделение церкви от государства. Поэтому нет оснований думать, что кемалистская Турция после победы национально-освободительного движения находилась в поисках какого-то особого пути развития, соответствующего канонам мусульманской религии, или в поисках "третьего пути".

Уровень экономического развития Османской империи в XIX в. был, естественно, более низким, чем республиканской Турции. Сравнение экономической политики периодов Танзимата и Республики наводит на мысль, что деятели Танзимата в осуществлении реформ и в вопросе о предоставлении полной экономической свободы частным предпринимателям, как того требуют капиталистические отношения, были скованы не только классовой и конфессиональной нерешительностью, или недостаточным знанием законов экономического развития, не только противодействием противников реформ, но, очевидно, существовавшей и осознаваемой, как и в республиканской Турции, объективной необходимостью государственного вмешательства в экономические процессы, так как зарождающийся частный сектор был не в силах обеспечить все экономические потребности общества.

Будучи инициаторами реформ буржуазного характера и осуществления их в традиционной османской среде, то есть будучи сторонниками сочетания буржуазных и государственно-феодальных институтов, деятели Танзимата не только не противопоставляли нововведения канонам мусульманской религии, но утверждали, что шариат не противоречит европейским институтам и что мусульманская религия, которая распространяет свои каноны на все области жизни, предоставляет широкую свободу действий и "может все адаптировать".¹¹ Считалось, что эта религия пригодна для всех времен и всех народов. Инициаторы Танзимата в 40-70-е годы и идеологи мусульманской реформации, начавшей-

ся в 60-80-е годы XIX в., были полны "практического оптимизма" и верили, что необходимые изменения легко достижимы, так как они соответствуют "правильно понятым" предписаниям ислама.¹²

Несколько наивная уверенность деятелей Танзимата в простоте и легкости совмещения норм шариата с любыми буржуазными институтами объяснялась и тем, что Османская империя первая из мусульманских стран обратилась к буржуазным реформам, следовательно, не имела перед собою какого-либо неудачного опыта предшественников. Даже попытки похожих реформ, предпринимавшиеся еще до Танзимата в Египетской провинции,¹³ на первых порах подтверждали их успешность.

Мнение о том, что буржуазный путь развития не подходит мусульманским странам, возникло не в XIX, а в XX столетии, когда многие мусульманские государства, разочаровавшись в результатах зависимого развития, обратились к поискам "третьего пути".¹⁴

В XIX в. представления о "третьем пути" еще не было, был известен кроме традиционного мусульманского лишь один - европейский, буржуазный, который и являлся примером для деятелей Танзимата.

В Османской империи реформы буржуазного характера начали осуществляться в 30-40-е годы XIX в., то есть еще до реформации ислама. В это время новый подход к нормам шариата, которого требовала реальная обстановка, сказался не в теоретических разработках, а, главным образом, в практических мероприятиях, то есть в реформах.

Проблема узаконивания буржуазных институтов нормами шариата, который до XIX в. защищал устои феодального общества (или государственного феодализма), остается целью и большинства современных исламских государств. Желание соотнести шариат с буржуазными институтами ставит перед исследователями два вопроса: 1) допускает ли шариат вообще какие-либо изменения в социально-экономической и в других областях жизни, и если допускает, то в какой мере, 2) какие именно буржуазные реформы требовали и требуют, по мнению исламских реформаторов XX века, разъяснения и как бы оправдания нормами шариата? или, другими словами, какие закономерности буржуазного развития, по крайней мере на первый взгляд, противоречили традиционному исламу?

Под традиционным исламом имеются ввиду те нормы и положения шариата, которые существовали до реформации ислама, начавшейся в 60-80-е годы XIX в.

Вопрос о том, может ли шариат способствовать прогрессивному развитию, или его догматы столь неизменны и консервативны, что препятствуют каким бы то ни было изменениям, дискутировался рядом

европейских востоковедов, с одной стороны, и мусульманскими общественными деятелями, с другой, еще в XIX в. Только консервативной ролью шариата европейцы в XIX в. объясняли застой и отсталость социально-экономического уровня развития мусульманского региона.

Однако исламские идеологи никогда не признавали, что ислам является препятствием на пути развития общества, напротив, они утверждали, что ислам всегда способствовал прогрессу. Шариат, говорили они, допускает изменения в жизни, так как разрешает изменения трактовок догматов ислама.¹⁵ Допущение изменений мусульманские ученые объясняли тем, что законы создаются людьми, а люди могут неверно понимать и интерпретировать наставления пророка, то есть могут ошибаться. Ошибки же следует исправлять.¹⁶ Шариат, кроме того, предусматривал возможность независимого от людей изменения жизненных условий и необходимость приведения законодательства в соответствие с изменившимися условиями.

Осуществление такого соответствия в Османской империи возлагалось на законодательство, исходившее от имени главы государства — султана (который совмещал в своем лице высший духовный авторитет и прерогативы светского правителя). Причем законы (кануны) умершего султана в теории были не обязательны для исполнения при султанах последующем. Однако, все новые светские законы не должны были противоречить положениям шариата, а лишь дополнять их.¹⁷ Изменения допускались как бы не в самих догматах ислама, а лишь в понимании их трактовок. Если же новые интерпретации положений шариата воспринимались какой-то частью мусульманского общества как противоречившие шариату, то получали от этой части общества наименование "бида" или недопустимые нововведения.

Исламоведы неоднократно обращали внимание на нечеткость и юридическую неопределенность ряда шариатских норм, одни и те же общемусульманские религиозные стереотипы наполнялись и продолжают наполняться весьма различным содержанием в зависимости от исторически обусловленных общественно-политических идеалов тех или иных классов и социальных слоев.¹⁸

Изначальная незавершенность ряда шариатских норм позволяла и позволяет до сего дня трактовать их как с прокапиталистических, так и с антикапиталистических позиций. Причем такие расхождения "в глазах неискушенных в политике, а тем более в экономической науке мусульманских масс практически неразличимы".¹⁹

Назовем те нормы неререформированного традиционного ислама, которые прямо противоречили капиталистическому способу производства.²⁰

1. Традиционный ислам не признавал существования ничем не ограниченной "неразделенной" частной собственности.

Чтобы не останавливаться подробно на анализе этой сложной проблемы, требующей рассмотрения всех форм собственности в мусульманских государствах, отсылаем читателя к обширной литературе.²¹ Здесь напомним, что традиционный ислам признавал законной только собственность, созданную личным трудом, либо законносозданную собственность, полученную по наследству. Различные формы собственности, которыми государство награждало подданных за службу, не имели четких правовых гарантий. Сохранность такой собственности зависела почти целиком от воли властей и в любой момент могла быть государством нарушена. Когда имущество властями отбиралось, то чаще всего это оформлялось не как конфискация, а как "простое взятие государством назад дарованной им милости и восстановление общественного достояния".²²

Несовместимость ислама с капиталистическим способом производства ярко проявлялась и в экономической политике мусульманских государств, в основе которой лежали государственная регламентация производства и торговли, препятствовавшие свободному предпринимательству.²³

2. Мусульманская религия осуждала роскошь, требуя от своих приверженцев ни в коем случае не похвастаться богатством, держаться между изобилием и строгой экономией как для себя, так и для своей семьи.²⁴ Разрешалось увеличивать прибыль и богатство, чтобы сделать свою жизнь более легкой и привлекательной, но эти выгоды должны были быть только плодами честного труда и должны были употребляться на пользу всей общины (в том числе — путем уплаты зеката).

3. Ислам категорически запрещал ростовщичество, барышничество и спекуляции (что впоследствии повлекло за собой осуждение некоторыми мусульманскими теоретиками банковского дела и банковских процентных операций).

Перечисленные положения шариата (как и многие другие) не согласовывались с буржуазным способом производства, а именно, с такими его основными требованиями как свобода предпринимательства и накопительства, признание частной собственности священной и неприкосновенной, как свободная рыночная экономика.

Во второй половине XX в., когда разочарование зависимым развитием привело мусульманских идеологов к поискам "третьего пути", сторонники неограниченного капиталистического развития были вынуждены вновь искать такие интерпретации вышеперечисленных мусульманских канонов, которые бы стирали противоречия между ними и

требованиями капиталистического способа производства. Эти новые интерпретации показывают, каким образом нормы шариата могут быть нейтрализованы и обращены авторами интерпретаций в свою пользу.

Вновь предпринятый в ряде стран Ближнего, Среднего и Дальнего Востока анализ шариатских норм экономической деятельности представляет интерес для понимания экономической политики Танзимата, так как теперь мусульманские деятели отметили, что между шариатом и законами капиталистического развития существуют противоречия, хотя как бы только формальные, и назвали их. Подобным образом нормы шариата могли оцениваться и синтезироваться с требованиями капиталистических отношений и в XIX в.

Приведем несколько примеров интерпретаций нашего столетия.

Оправдывая богатство частных лиц, мусульманские теоретики подчеркивают, что люди различаются по своим физическим данным и умственным способностям и потому они не равны в том, что могут заработать и чем могут обладать. Недозволительными признаются лишь прибыли, полученные ценой больших человеческих страданий, либо злоупотреблений в торговле, а также ростовщические сделки. Представители крупной буржуазии требуют устранить все преграды на пути к наживе, ссылаясь на "социальную функцию" мусульманской собственности. Они говорят о необходимости давать обязательство не делать лишних трат, а с накопленного богатства платить зекят и делать пожертвования на дела ислама. Кроме того, право на богатство защищается предложениями ввести прогрессивное налогообложение и "смешанную" экономику (и частную и государственную).²⁵ Что касается запрета на недозволенную Кораном прибыль — рибан-насийа (в отличие от дозволенной прибыли — рибан аль-фадл), то некоторые сторонники капиталистического способа производства потребовали полного пересмотра запрета "греховного рибана", утверждая, что это положение не имеет отношения к классическому исламу, а было привнесено гораздо позже, что запрет на ссудный процент не должен распространяться на банковскую деятельность при условии, если она служит цели экономического возрождения страны.²⁶

Различным образом интерпретируют и положение о зекяте (мусульманский налог на собственность). Некоторые состоятельные мусульмане утверждают, что зекят имеет право взимать лишь халиф, в противном случае каждый мусульманин сам для себя устанавливает его размер.²⁷

Таким образом, полемика мусульманских теоретиков и практиков в наши дни показывает, что любые нормы шариата можно синтезировать с требованиями капиталистического способа производства. Хотя му-

сульманская идеология и оказывает влияние на характер общественного строя мусульманских стран в новых условиях существования капиталистического окружения, а также в условиях соседства со странами социалистического лагеря, но не религия является главной причиной выбора пути и социально-экономической ориентации.

1. Шариат - букв. - путь. Нормы религиозной, социально-экономической и личной жизни мусульман, сформулированные мусульманскими законодателями на основе положений Корана и хадисов.
2. См. напр.: Н.А.Дулина. Танзимат и Мустафа Решид паша. М., 1984.
3. См. напр.: *Müntehabatı asar*, Cilt I, cüz 3, (б/м, б/г); Н.А. Дулина. Садык Рифат-паша и его проекты реформ в 30-е годы XIX в. - Тюркологический сборник 1979. М., 1985, с. 5-33; R.Kaynar. *Mustafa Reşit paşa ve Tanzimat*. Ankara, 1954; Политическое завещание Фуада-паши, - "Revue de Paris", III, N°21, I ноября 1869, с. 126-135; Политическое завещание Аали-паши. - И.Л.Фадеева. Официальные доктрины в идеологии и политике Османской империи (османизм-панисламизм). XIX - начало XX в. М., 1985, с. 243-254.
4. См.: Деревня Востока: от социальной напряженности к политической борьбе. М., 1987, с. 144-145; Капитализм в Турции. Социально-экономическое развитие в 50-80-х годах. М., 1987, с. 37-39, 43-44, 59-60; П.П.Моисеев. О типологии экономического развития современной Турции. - Экономическое развитие современной Турции. М., 1983, с. 55, 58.
5. См.: Капитализм в Турции..., с. 25, 28, 29.
6. Там же, с. 30-32.
7. Там же, с. 34.
8. Там же, с. II7.
9. С.М.Иванов. К вопросу о типологической характеристике современной Турции. - Экономическое развитие современной Турции. М., 1983, с. 20-21, 34-36; Капитализм в Турции..., с. 5-6, 37; П.П.Моисеев. О типологии экономического развития современной Турции. - Экономическое развитие современной Турции, с. 55, 58. Капиталистическим путем развития следовали и многие другие страны "третьего мира". См. напр.: Деревня Востока..., с. 13, 24-25; С.М.Иванов. К вопросу..., с. 37; А.И.Ионова. Тенденции разработки социально-экономической тематики современными мусульманскими теоретиками. - Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1986, с. 45-58; Л.Р.Сюкияйнен. Аграрные преобразования и мусульманская правовая идеология в

- странах Востока. - Правовое регулирование аграрных отношений. М., 1986, с. 38-61.
- II. Fr.Ed.Bailey. British Policy and Turkish Reform Movement. Cambridge, 1942, p. 274, 284; N.Milev. Réchid pacha et la reform ottomane. - Zeitschrift für Osteuropäische Geschichte. Bd. 2, Hf. 3. Berlin, 1912, p. 393.
 12. В.Г.Капустин. Основные направления исторической эволюции социальных исламских учений (теоретическая постановка вопроса). - Ислам. Проблемы идеологии, права..., с. 35-36.
 13. О характере нововведений губернатора Египта Мехмеда Али паши (=Мухаммеда Али) см.: История национально-освободительной борьбы народов Африки в новое время. М., 1976, с. 176-182.
 14. Советские востоковеды характеризуют теорию и практику "третьего пути развития" как целенаправленную государственную экономическую политику, ограничивающую деятельность крупной буржуазии и монополий в пользу мелкой буржуазии. Сами приверженцы "третьего пути" заявляют, что они не являются сторонниками ни капитализма, ни социализма. Мусульманские страны, которые придерживаются социалистической ориентации, опираются на демократические и эгалитаристские тенденции в исламе. См. И.Ф.Ботнарь. Роль исламского фактора в политической жизни Турции. - Вестник МГУ. Сер. 13. Востоковедение. № 3, 1987, с. 33; А.И.Ионова. О современной мусульманской трактовке проблем собственности, капитала и труда. - Социально-политические представления в исламе. История и современность. М., 1987, с. 81-97; она же. Тенденции разработки социально-экономической тематики современными мусульманскими теоретиками. - Ислам. Проблемы идеологии, права..., с. 47-48; Л.Полонская, А.Ионова. Концепция "исламской экономики": социальная сущность и политическая направленность. - Мировая экономика и международные отношения, 1981, № 3, с. 113; она же. Экономические проблемы развивающихся стран и современный ислам. - ААС, 1976, № 11, с. 24-26.
 15. См. Л.Р.Полонская. Современные мусульманские идейные течения. - Ислам. Проблемы идеологии, права..., с. 8.
 16. М.Т.Степанянц. Ислам в философской и общественной мысли Зарубежного Востока (XIX-XX вв.). М., 1974, с. 117.
 17. Шариат, таким образом, не был единственным регулятором общественной жизни: кроме светских законов - канунов большое значение имели и обычаи.
 18. С.Х.Кямилев. К интерпретации коранических терминов кыст и адль. - Социально-политические представления в исламе..., с. 98.

19. См. А.И.Ионова. О современной..., с. 81, прим. на с. 96.
Л.Р.Сюкияйнен и Б.К.Капустин также подчеркивают эластичность мусульманского права, которая позволяет использовать его в интересах самых различных политических течений. См. Л.Р.Сюкияйнен. Мусульманское право и регулирование права собственности в законодательстве стран Арабского Востока. - Правовое регулирование экономики. М., 1979, с. 115; Б.Г.Капустин. Основные направления..., с. 31-32.
20. Противоречия исламской и буржуазной идеологий компактно изложены в статье: Н.А.Иванов. Социальные аспекты традиционного ислама. - Азия и Африка сегодня, 1982, № 3, с. 6-10.
21. Автору данной статьи также приходилось высказываться по этому вопросу. См.: Н.А.Дулина. Государство и мольковая собственность в Османской империи (по материалам новейших исследований болгарских туркологов). - Государство в докапиталистических обществах Азии. Сборник статей. М., 1987, с. 239-250.
22. И.Г.Нофаль. Курс мусульманского права. О собственности. СПб., 1886, с. 8.
23. См.: Н.А.Дулина. Англо-турецкий торговый договор 1838 г. и его влияние на экономическое развитие Османской империи. - НАА, № 3, 1976, с. 69-80.
24. M.D'Ohsnon. Tableau général de l'Empire Othoman. T.2. Paris, 1789, p. 161-162.
25. См. Л.Р.Полонская, А.И.Ионова. Экономические проблемы..., с. 25-26.
26. О значении понятия "риба" в исламе см. статью: А.А.Максимов, Т.П.Милославская. Исламские банки в странах Ближнего и Среднего Востока. - Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1982, с. 25-29.
27. См.: Л.Р.Полонская, А.И.Ионова. Экономические проблемы..., с. 23.

Е.А.Западова

ОБ ИЗУЧЕНИИ КАМБОДЖИ В РОССИИ

Особенности географического положения Камбоджи (таково официальное название Кампучии с 1863 по 1976 гг.) послужило причиной того, что в России о ней узнали позднее, нежели о других странах островной или материковой части Юго-Восточной Азии. Одной из не-

многих публикаций начала XIX в. стал перевод отчета об американской экспедиции под начальством капитана Уайта в Камбоджу и его четырехмесячном пребывании в Сайгоне с целью установления торговых связей /I/. В 1826 г. краткое изложение материалов, помещенных в журнале "Эдинбургское обозрение" о Бирме, Таиланде, Лаосе, Камбодже, Вьетнаме, увидело свет в журнале "Северный архив". В последующие десятилетия в материалах по Камбодже, публиковавшихся в России, нашла отражение французская экспансия. В 1863 г. был подписан кабальный договор о протекторате, установивший в стране иностранное господство. В 1884 г. Франция навязала Камбодже новый договор, который фактически превратил страну в колонию, где власть камбоджийского монарха полностью контролировал французский верховный резидент. В русской прессе помещались материалы об экспедициях Франсиса Гарнье и Дудара де Лагрэ по исследованию реки Меконг и возможности этим путем проникнуть в Юго-западные провинции Китая. Эти экспедиции исследовали также храмы Ангкора, была установлена дата их строительства. В 1858-61 гг. в этих краях побывал французский натуралист Анри Муго (Муо, Миго), книга которого "Сиам, Камбоджа, Лао и другие части центрального Индо-Китая" увидела свет в журнале "Всемирный путешественник" в 1868 г. Там же через десять лет появился перевод книги Фридриха фон Гельвальда "Земля и ее народы", где в главе "Задняя Индия" говорится и о Камбодже. О голландской и французской колонизации в странах Юго-Восточной Азии русские читатели узнали из перевода книги А.Леруа-Болье "Колонизация у новейших народов" (1877).

Особняком в истории изучения Камбоджи стоит статья Н.В. Султанова "Хмерское искусство", помещенная в "Вестнике изящных искусств" в 1886 г. и посвященная Парижской всемирной выставке 1878 г., где были представлены "неведомые до тех пор искусства Индо-Китая, или искусства Хмерского царства" (2, № I, с. I). Автор перечисляет синолог Абея Ремюза, нашедшего в китайских летописях описания Ангкора, сделанные одним китайским путешественником XIII в. (речь идет о Чжоу Дагуане); натуралиста Анри Муго, который, странствуя по Индо-Китаю, наткнулся на эту древнюю столицу, узнал ее по описанию и пришел в восторг от произведений восточных "Микельанджело", гений которых произвел такие чудеса. Русский автор отмечает, что по стопам Муго отправились другие исследователи, в том числе первый французский резидент в Камбодже Дудар де Лагрэ, ставший во главе целого "общества путешественников", которые изучали Меконг и другие места Индо-Китая (1866-68 гг.). Результатом экспедиции явился музей Хмерских древностей

в Париже и труд Делапорта "Путешествие в Камбоджу. Кхмерская архитектура" (1880). На этой серьезной работе и была основана статья Н.В.Султанова (к сожалению, других работ Султанова найти не удалось), свидетельствующая о том, что русские читатели уже достаточно были подготовлены к восприятию произведений кхмерского искусства.

Изучение Ангкора, опубликование камбоджийских надписей не могло пройти мимо русской культурной общественности. Об этом свидетельствует в частности, речь академика С.Ф.Ольденбурга на заседании Отделения Исторических наук и Филологии 17 января 1918 г., посвященная деятельности Огюста Барта (1834-1916), которому "принадлежит совершенно исключительное место среди исследователей Индии"; он издал в 1885 г. том камбоджийских надписей /3, 65/. Основатель и директор Французской школы исследований Дальнего Востока Луи Фио изучал храмы Ангкора, так же как А.Парсианти, В.В.Голубев, Г.Гордон и многие другие, что нашло известное отражение в материалах русской печати. Заметка об учреждении французским правительством археологического музея в Пномпене была опубликована в "Этнографическом обозрении" за 1906 г. /4/.

Непосредственные контакты с Камбоджей начались в 90-е годы, которые открылись путешествием наследника русского престола будущего Николая II на Восток (в 1890-1891 гг.). Это путешествие сыграло большую роль в привлечении внимания русской общественности к изучению Востока в целом и Юго-Восточной Азии в частности. Блестящий литератор, ориенталист, ученый-историк Э.Э.Ухтомский рассказывает о борьбе Аннама и Сиам за Камбоджу, замечая при этом: "Индокитайские колонии, имеющие центром Сайгон, не для того создавались, чтобы враждовать с пиратами, с Небесной империей и Бангкоком, - а главным образом, дабы приобрести Франции престиж и могущество за морем, - особенно в сферах Азии, где ее исконный враг во всех частях света - Англия уязвима как нельзя более в своих индийских владениях, куда кроме наших среднеазиатских областей стратегически лучший путь ведет сквозь Сиам на Бирму" /5, с. 98/.

4 января 1892 г. дипломат и путешественник Григорий де Воллан прибыл в столицу Камбоджи. Главую своей книги "По белу свету", посвященную этой стране Юго-Восточной Азии, он основывает на кандидатской диссертации П.К.Рудановского (к сожалению, пока не удалось обнаружить этот труд и установить личность автора) и на работе китайского путешественника Чжоу Дагуана (здесь де Воллан воспользовался, по его словам, переводом П.К.Рудановского). Кроме того, он цитировал знаменитую книгу Делапорта, а также А.Ремюза,

Мура, основываясь, таким образом, на всех известных в России работах по Камбодже. Личные полевые наблюдения придают этой главе особую значимость.

Он рассказывает о материальной культуре кхмеров – об их домах, об одежде, положении женщины, брачных обрядах, похоронах, отмечая, что там есть рабство – рабы вследствие долга, рабы государства. Примечательно, что в книге неоднократно встречаются параллели с камбоджийскими сюжетами – видимо, глава об этой стране была особенно дорога де Воллану. Встреча с французским резидентом позволила ему сделать определенные выводы о положении в Камбодже, отметить сопротивление народа французским колонизаторам. Своими глазами увидел Григорий де Воллан, первым из русских соотечественников, храмы Ангкора: "Искусство кхмерских архитекторов можно сравнить только с египетским... Пройдем другой мост в тридцать сажен, и перед нами, на фоне яркой зелени бамбуков, кокосовых пальм, вдруг вырастает сероватая, исполинская, пирамидальная масса Ангкор-Ватского храма. Это не одно здание, а целое собрание колоннад, гопуррамов, построенных по одному гармоническому плану. Все это расположено террасами в три яруса...

Все сооружение из цельного массивного камня. Особенно искусно сделаны своды из подковообразных камней. Крыша тоже каменная, с красивыми резными выступами. Но верх искусства проявляется в орнаменте. Глядя на тонкий, изящный и сложный орнамент, совершенно забываешь, что все это сделано из камня. Чего тут только нет! Гирлянды цветов, жемчуг, арабески с маленькими фигурками и тысячи мелочей, превращающих камень в настоящее кружево. Выработка деталей составляет нечто изумительное" /6, 241-243/.

Позднее глава об Ангкоре ("Через Южный Сиам") была включена в иллюстрированный географический сборник "Азия", предназначенный для широкого русского читателя и впервые изданный в 1899 г. (7).

К сожалению, до сих пор не изданы описания путешествий князя Константина Вяземского, побывавшего в 1892 г. и в Камбодже. Думается, поэтому следует привести более расширенные отрывки из его дневников, представляющих, на мой взгляд, несомненный интерес для науки. Русский путешественник был принят королем Нородомом (1860-1904). "... имя его Нородом означает по-камбоджийски величественный, важный; совсем к нему неподходящее" /8, тетр. 27, л. 530/. Вяземский описывает дворец, где его поразило отсутствие всякой растительности, поведение придворных. "По обычаю Камбоджи никто не смеет перед королем стоять, а должен или присесть на корточки, если его позвали; или опуститься на колени, если имеет что объяс-

нить королю; или наконец согнуться в три погибели, коли ему приходится проходить зачем-нибудь вблизи короля" /8, тетр. 27, л. 531/.

К.Вяземского удивило, что Нородом был хорошо осведомлен в географии и сообщил, что сам намеревается посетить Европу. Король сказал по-французски, что "считает мой труд приехать в его страну верхом из далекой России настолько необычайным, что присуждает мне в благодарность высший орден своего королевства..." /8, тетр. 27, л. 533/. Орден на ярко-красной ленте с зеленой каймой, "звезда же серебряная с камбоджийским гербом /павлином/ посреди, окруженным сорока мелкими рубинами" /8, тетр. 27, л. 535/. Нородом приказал трубачам играть русский гимн, так что пока путешественник шел через двор и садился в коляску, звучал гимн России.

К.Вяземский отметил, что Пномпень стал недавно столицей Камбоджи: "На улицах пестро! Больше все встречаешь китайцев, но и европейцев немало; самих только камбоджийцев почти нигде не видно" /8, тетр. 26, л. 523/. Он отметил, что лучшее здание в городе - это французская резиденция. И далее иронически добавил: "Довольно оригинальную здесь построил резидент тюрьмы: она великолепна, напоминает что-то средневековое и выкрашена под старый мрамор... Вообще французы в своих колониях относятся весьма гуманно к населению и строят для него великолепные и вполне удобные тюрьмы и больницы; как те, так и другие страшно переполнены местным людом" /8, тетр. 26, лл. 527-528/.

Он побывал и в городе Сомбор (видимо, Самраунг), где французы праздновали день взятия Бастилии, а "для местного населения были устроены разные игры: беготня на призы, прыганье в мешках, влезание по шесту; потом ходили за флагом по тонкому намыленному бревну, вздернутому над водой, люди поминутно скользили и падали в реку при общем хохоте толпы" /8, тетр. 26, л. 520/.

К.Вяземского поразил способ ловли крабов, однажды им увиденный: "... ловят тут также крабов и приманкой служит не что иное, как тело самих ловильщиц. Девки просто становятся минут на двадцать по пояс в такое тинное место, где их много, и вылезают потом все облепленные крабами; ноги у них иногда бывают общипаны до крови, ибо крабы очень крепко впиваются своими клешнями. Выйдя на берег, девка выберет всех облепивших ее крабов и потом опять идет в трясину повторять ту же операцию" /8, тетр. 30, лл. 591-592/.

Путешественник рассказал об одной из плавучих деревень, подробно остановился на флоре и фауне Камбоджи, причем некоторые наз-

вания он передает по латыни. Он побывал и на представлении, где разыгрывались сцены из Рамаяны "под звуки оглушительной, но не лишенной приятности музыки. Участвующие были одни женщины, некоторые в страшных масках, и хотя весьма мало одеты, но очень пестро и богато" /8, тетр. 27, л. 538/.

Побывал он и в Ангкоре, но не стал описывать знаменитых храмов, отослав читателей к работам Григория де Воллана (которого назвал своим приятелем).

Наконец, особо следует отметить статью "Камбоджа", вышедшую в XIV томе Энциклопедического словаря, изданного Ф.А.Брокгаузом и И.А.Ефроном (1895). Она свидетельствует о знании трудов французских исследователей Камбоджи. В небольшой работе охвачены все стороны материальной и духовной жизни страны. Подписи под статьей нет, но все географические статьи в этом томе написаны А.И.Воейковым, что, безусловно, говорит само за себя.

В начале XX в. вышла предназначенная для широкого читателя небольшая книга В.Колокольниковой, где в популярной форме рассказывается об истории Камбоджи, ее общественном строе, городах, известных храмах /9/. В эти годы в России появились камбоджийские рукописи, которые не изучены до сих пор.

Таким образом, наиболее обильные сведения о Камбодже, ее древней культуре, религии, знаменитых храмах, истории и обычаях народа появились в России в период 1891-1917 гг.. Их сообщили отечественные путешественники, ученые, переводчики, всю полноту роли которых в изучении этой страны Юго-Восточной Азии еще предстоит осмыслить.

-
1. Путешествие капитала Уайта в Камбодию. Пер. с англ. - Северный архив. СПб., 1825, ч. 14, № 5, с. 66-82.
 2. Н.В.Султанов. Хмерское искусство. - Вестник изящных искусств. СПб., 1886, т. 4, № 1, с. 1-24; № 6, с. 421-435.
 3. С.Ф.Ольденбург. Некролог. Огюст Барт. - Азиатский сборник. Птг., 1918.
 4. Музей древностей Китая. - Этнографическое обозрение. М., 1906, т. 70-71, № 3-4.
 5. Э.Э.Ухтомский. Путешествие государя императора Николая II на Восток (в 1890-1891). Т. II. СПб., 1895.
 6. Г.де Воллан. По белу свету. Путевые заметки. Ч.П. СПб., 1895.
 7. Азия. Иллюстрированный географический сборник, составленный преподавателями географии А.Крубером, С.Григорьевым, А.Барковым и С.Чефрановым. Изд. 2-е. М., 1904.

8. К.Вяземский. Путешествие вокруг Азии верхом. - Отдел рукописей
ГБ СССР им. В.И.Ленина. Фонд 178, ед.хр. 8390.
9. В.Я.Колокольников. Индо-Китай, М., 1902.

Г.Д.Иванова

РУССКИЕ НАРОДНИКИ В ЯПОНИИ 1870-80-х гг.

В последней трети XIX в. развитие контактов с Западом породило в Японии потребность в переводческих кадрах. На шестом году буржуазной революции Мэйдзи (в 1873 г.) в Токио открыли Школу иностранных языков. Она состояла из пяти отделений (английское, французское, китайское, корейское, русское) и имела статут среднего учебного заведения. Программа Школы была рассчитана на пять лет, преподавали в ней и отечественные учителя и иностранцы - природные носители изучаемых языков.

Одним из первых преподавателей Русского отделения явился Лев Ильич Мечников (1838-1888), брат всемирно известного биолога Ильи Ильича Мечникова.

До того, как приехать в Японию, 36-летний Л.Мечников уже имел за плечами жизнь насыщенную значительными событиями. Из Петербургского университета он был исключен за участие в студенческих волнениях. Уехал на Ближний Восток переводчиком. Затем попал в Европу, где участвовал в польском национально-освободительном движении, сражался за свободу Италии в отряде Гарибальди. Возвращение в царскую Россию ему было заказано, пришлось обосноваться в Женеве.

По убеждениям народник и анархист, он вращался в среде русской революционной эмиграции. Помогал нелегально переправлять в Россию герценовский "Колокол", примыкал к левому бакунинскому крылу Интернационала. Тесная дружба связывала его с В.Засулич, П.Ткачевым, С.Степняком-Кравчинским.

Привлекательный облик Л.Мечникова нарисован женой его брата: "... талантливый, остроумный, блестящий, красивый, к тому же необыкновенно добрый и мягкий, он производил чарующее впечатление".

После поражения Парижской коммуны 1871 г. в Европе возобладала реакционная ситуация, русские скитальцы почувствовали себя неуютно. С вестью о революции в далекой Японии, Л.Мечникова поманил к себе "свет, забрезживший на Востоке". Загоревшись идеей поездки, он, уже владевший к тому времени десятью иностранными язы-

ками, в течение полугода научился говорить и даже писать по-японски. Когда Женеvu посетило посольство Ивакура (1873 г.) Л.Мечников через влиятельных руководителей этой правительственной миссии добился приглашения на работу в Токио.

Его "Воспоминания о двухлетней службе в Японии" печатались в газете "Русские ведомости" (М., 1883-84 гг.). Четырнадцать очерков этого газетного сериала запечатлели страну, быт и нравы ее обитателей. Лишь один очерк серии рассказывал о Токийской школе иностранных языков, но - в сочетании с другими материалами, добытыми японскими историками, - он позволил восстановить довольно полную картину деятельности Мечникова в этой Школе.

Преподавал он математику, сохранились написанные его собственной рукой конспекты по алгебре и геометрии (ныне они хранятся в архиве университета Хитоцубаси, Токио). Преподавал также русский язык и историю. Ученикам запомнился его рассказ о возмутительном бесправии рабов в Древнем Риме, о реформах Петра I в России, которые сравнивались учителем с проходившей на его глазах модернизацией Японии.

Россия середины 70-х годов, когда Л.Мечников приехал в Японию, переживала самый разгар "хождения в народ". Передовые русские интеллигенты считали своим долгом просвещение крестьянства, рабочих, порицали самодержавную власть, обрекавшую их на темноту и бесправие. Нет сомнения что именно с таких позиций подходил к своим занятиям в Школе Л.Мечников.

В 1875 г. директором Токийской школы иностранных языков был назначен Накаэ Тёмин, тогда только что вернувшийся из трехлетнего учения во Франции. Овеянный ветрами недавней Парижской коммуны, он перевел на японский язык "Общественный договор" Руссо. В 1870-х годах в Японии начинало разворачиваться Движение за свободу и народные права (Дзю минкэн ундо). Тёмин стал идейным лидером левого крыла этого движения, которое вбирало в себя крестьян, мелких предпринимателей. Лелея мечту социального равенства, Накаэ Тёмин резко критиковал правительство Мэйдзи, не способное позаботиться "о счастье каждого человека" (памфлет "Разговор трех пьяниц об управлении").

Два передовых мыслителя, японец и русский, нашли между собой общий язык. Тёмин записал в дневнике, что Мечников говорит по-французски лучше, чем сами французы. Мечников собирался написать о беседах с "представителем передовой Японии" в автобиографической повести для "Отечественных записок", об этом в 1881 г. он уведомил Салтыкова-Щедрина, тогдашнего редактора. Но журнал (пос-

ле покушения на царя) был закрыт, задуманная повесть света не увидела.

По-видимому, именно Л.Мечников познакомил токийцев с сочинениями своего друга С.М.Степняка-Кравчинского. Во всяком случае в 80-х гг. книга Степняка "Подпольная Россия" вышла в японском переводе под названием "Демоны вопиют" (Они сию, 1884).^{*} Ученик Мечникова Мурамацу Айдзо (1856-1939) стал активным борцом за права народа. Он возглавил вооруженное выступление в гор.Иида, где восстание протекало с участием крестьянской бедноты и солдатского гарнизона (1884 г.).

По материалам, собранным в Японии, Л.Мечников написал двадцать работ. Одна из них "Японская империя" представляла собою энциклопедический труд на 700 страниц (Женева, 1878).

х

Более шести лет (1878-1884) работал в Токийской школе Андрей Андреевич Коленко (род. в 1849 г.). По данным биобиблиографического справочника "Деятели революционного движения в России" (т. 2, вып. 2, 1930), Коленко учился в Земледельческом институте (Петербург, 1869. Ныне это Лесной институт.). За участие в "беспорядках" сидел в Петропавловской крепости (1870), затем был выслан в Черниговскую губернию под надзор полиции. Какими путями он попал в Японию - не известно, но его работа в Токийской школе зафиксирована в тетрадях его ученика, недавно найденных и опубликованных японскими учеными. Тетради Кодзима Куратаро помечены 12 г. Мэйдзи (1879), в них содержатся конспекты уроков Коленко.

Примечательную особенность его уроков по русской литературе составлял акцент на гражданском пафосе произведений лучших писателей. Учитель объяснял, чем обусловлено "горе от ума" в бессмертной комедии Грибоедова, в чем состоит гоголевский "смех сквозь слезы". Для уроков декламации (два часа в неделю) он подбирал стихи, проникнутые духом вольности. Знакомил с произведениями Бестужева и Рылеева (Ах, тошно мне), Николая Огарева (Кабак), А.И.Полежаева (Четыре нации), со стихотворением В.С.Курочника "Двуглавный орел", в котором звучало проклятье царизму. Заучивались наизусть строки Александра Одоевского, который от лица ссыльных декабристов заверял А.С.Пушкина:

Но будь спокоен, бард! - Цепями,

Своей судьбой гордимся мы,

^{*} Книга была изъята цензурой, а ее переводчик Миядзаки Муро подвергся тюремному заключению.

И за затворами тюрьмы
В душе смеемся над царями.

Вольнолюбивая поэзия декабристов, народников, политических ссыльных воспитывала в японских подростках дух протеста против деспотической власти.

х

Признательные воспоминания оставил по себе Николай Грей. Старшие классы особенно запомнили его выразительное чтение вслух. Учитель вставал за кафедру и читал отрывки из "Мертвых душ", из "Униженных и оскорбленных", передавая голосом и жестами особенности каждого персонажа. Прослушав текст, ученики писали изложение прочитанного; Н.Грей терпеливо правил их упражнения красной тушью.

Благодаря урокам Н.Грея проникся любовью к русской литературе Хасэгава Тацуноске – в дальнейшем лучший в Японии переводчик Тургенева, Гончарова, Гаршина и др., переводчик, ставший известным под псевдонимом Фтабатэй Симэй.

Метод чтения вслух родился, можно сказать, поневоле. Школьная библиотека располагала лишь единственными экземплярами русских книг, всего их в первое время едва насчитывалось триста штук. Обучение "с голоса" оказалось неожиданно эффективным: подростки прислушивались к мелодике русской речи, приобретали навыки правильного произношения.

Запомнилось про Н.Грея и то, что "он всегда с большой горячностью осуждал самодержавные порядки в России". Пытаясь восстановить его биографию, японские исследователи выяснили лишь то, что он покинул царскую Россию по политическим мотивам и принял американское гражданство. В Японию приехал с женой, по-видимому, из Сан-Франциско (1884), покинул же страну в 1886 г. Год его отъезда историки уточняли, кропотливо изучая списки пассажиров-иностранцев, отплывавших из Йокогама во второй половине 1880-х гг.

На этом сведения исчерпывались. Как мы теперь понимаем, поиски дальнейшей информации упирались в то, что Н.Грей выступал под своей "американской" фамилией, настоящая же оставалась неизвестной. Революционные эмигранты, бежавшие за границу от царской тюрьмы, соблюдали конспирацию. (тот же Л.Мечников, посылая из-за рубежа статьи в русскую легальную печать, подписывался больше вымышленными именами: Эмиль Денегри, Бассардин, Гарибальдиец и др.).

Определить подлинную фамилию Н.Грея помог случай, которого, впрочем, автор настоящей заметки давно искал. В трудах народника П.Л.Лаврова встретилось примечание, где говорилось о русской ком-

муне в США и среди ее членов упоминался Н.В.Чайковский (Н.Грей).

Правда, биографические справки о Н.В.Чайковском, которые вслед за этим удалось навести, — ни одна, не упоминали факт его пребывания в Японии. Однако, сопоставление всех обстоятельств жизни и хронологических дат, в конце концов, почти не оставили сомнения: в Токийской школе преподавал Николай Васильевич Чайковский. За пределами России он находился с 1874 по 1907 г. (в конце жизни снова вернулся в Европу). За это время он переменял много мест жительства — и в Америке, и в разных странах Европы. Из этих тридцатитрехлетних скитаний два года в Японии вполне могли выпасть из поля зрения биографов.

Родился Н.Чайковский в Вятке (1850 г.), окончил естественный факультет Петербургского университета (1872). Студентом вступил в кружок Натансона-Александрова, где молодежь занималась самообразованием и распространяла запрещенные книги. Особенно чтитли они Чернышевского. С 1871 г. кружок расширился и стал именоваться "чайковцы", в него входили С.Л.Перовская, Н.К.Лопатин, Н.А.Чарушин, С.М.Кравчинский, П.А.Кропоткин и другие, — всего до тридцати человек.

П.Кропоткин вспоминал: "Чайковский произвел на меня обаятельное впечатление с первого же раза. И до настоящего времени, в продолжение многих лет, наша дружба не поколебалась" ("Записки революционера").

После разгрома кружка Н.Чайковский, скрываясь от полиции, странствовал по России. В Орле он столкнулся с А.К.Маликовым, который увлек его своей идеей "богочеловечества" (дотолстовский вариант "непротивления злу насилием"). С целью практической реализации этого учения об "идеальном строе жизни" Н.Чайковский в 1875 г. уехал в Америку. В штате Канзас они вместе с Маликовым основали трудовую общину (из России прибыло еще пятнадцать человек).

В Кедровой долине (близ г.Уитито) по примеру сельскохозяйственной коммуны В.Фрея (1839-1888) построили общий дом, сеяли пшеницу и кукурузу. Община вела крайне аскетическую жизнь, все внимание сосредоточивалось на духовном самосовершенствовании. Не прошло и двух лет, как измученные бедностью и тоскою по родине, почти все поселенцы вернулись домой.

Н.Чайковский работал плотником в Филадельфии, около года жил в религиозной общине "шейкеров". В 1878 г. он переехал в Париж, где произошла встреча с И.С.Тургеневым. "Я познакомился с Чайковским, известным (более или менее) основателем новой религии в Америке и т.п. Человек он умный и симпатический", — писал Тур-

генов редактору "Вестника Европы" Стасюлевичу 23 авг. 1879 г.

Вместе с Кравчинским, Ф. Волховским и Л. Шишко Чайковский издавал "Листки Вольной Русской прессы". Некоторое время жил одним домом с Кропоткиным, который вспоминал: "Мы поселились теперь в маленьком коттедже в Харро, под Лондоном. Меблировка нас мало заботила. Значительную часть ее мы смастерили с Чайковским. Он тем временем побывал в Соединенных Штатах, где научился немного плотничать" (Записки революционера, с. 434).

В Лондоне было очень трудно найти работу, Чайковский с семьей бедствовал. Как и Л. Мечников, он ради заработка время от времени сотрудничал в московской газете "Русские ведомости". Вероятно, по рекомендации Л. Мечникова (возможно, переданной через их общего друга Кравчинского) он и отправился в Токийскую школу иностранных языков, где предоставлялась возможность получить твердый оклад.

Японские источники ~~вс~~кользь упоминают и других русских учителей в школе — Богомолов, Готский-Данилович ... Достоверных сведений об этих людях пока что найти не удалось.

х

Русскому отделению Токийской школы иностранных языков исключительно повезло: на протяжении ряда лет в ней преподавали выдающиеся личности. "Лев Мечников, — писал В. Г. Плеханов, — один из самых замечательных представителей того поколения 60-х годов, которому много обязана наша общественная жизнь, наша наука и литература... Забывать таких людей, как Л. И. Мечников, было бы непостижительно". О "чайковцах" П. А. Кропоткин сказал следующее: "Никогда впоследствии я не встречал такой группы идеально чистых и нравственно выдающихся людей, как те человек двадцать, которых я встретил на первом заседании кружка Чайковского. До сих пор горжусь тем, что был принят в такую семью" ("Записки революционера", с. 273).

Своими знаниями, убеждениями, всем своим духовно-нравственным обликом такие люди не могли не оказать благотворного воздействия на учеников. Благодаря таким учителям и русская классическая литература, и передовая общественная мысль России сделались достоянием японцев, влились в их духовную жизнь. Поистине трудно переоценить тот факт, что основы русистики в Японии были заложены народниками семидесятиниками.

Отныне необходимо расширить наше представление о географическом распространении русской революционной эмиграции. Мы знали такие ее центры как Женева, Париж, Лондон. В этот список следует включить и Токио.

Народники не только учили, но и учились в Японии. Л.Мечников, написавший двадцать востоковедных работ, полагал: "И Европе, в свою очередь, не мешало бы кое-чему поучиться у японцев в культурно-гуманитарном отношении" (жур. "Дело" № 2, 1877, с.243). Оправдываются и применительно к Японии слова В.И.Ленина, сказанные им в "Детской болезни левизны в коммунизме": "Благодаря вынужденной царизмом эмигрантине революционная Россия обладала во второй половине XIX века таким богатством интернациональных связей, такой превосходной осведомленностью насчет всемирных форм и теорий революционного движения, как ни одна страна в мире" (т.42, с. 8).

К.Б.Кепинг

ДВА ТЕРМИНА ИЗ РАЗДЕЛА "СТЕПЕНИ РОДСТВА" ТАНГУТСКОГО КОДЕКСА

До последнего времени тангутская система родства представляла собой "белое пятно" в тангутоведении и единичные исследования этого вопроса были основаны на случайном употреблении тех или иных терминов родства в тангутских текстах.¹ Однако в настоящий момент ситуация коренным образом изменилась: исследователь впервые получает источник, в котором термины родства тангутов представлены в определенной системе, что, по-видимому, в конечном счете позволит выявить всю номенклатуру родства тангутов и на этой основе (а не исходя из фрагментарных данных) определить типологическую принадлежность тангутской системы родства. Мы имеем в виду раздел 序 親 нийн¹ цзы¹ "Степени родства" в недавно опубликованном Е.И.Кычановым кодексе тангутского государства.² В этом разделе кодекса регламентируются сроки ношения траура (три года, один год, девять месяцев, пять месяцев и три месяца) по определенным категориям родственников, в связи с чем все термины родства разбиты на пять групп в зависимости от близости родства.

Раздел "Степени родства" представляет собой огромный исследовательский материал, освоить который можно только постепенно. Поэтому в данной статье мы остановимся только на двух терминах, начинающих собой первое предложение этого раздела – это термины 妹 ма² и 兄弟 ндзие¹, которые в переводе кодекса на русский язык передаются соответственно как "кровные родственники" и "свойственники".

Приведем это предложение из раздела "Степени родства":

(1) 姑 伯 叔 姊 妹 兄 弟 姊 妹 姊 妹
 姑 伯 叔 姊 妹 姊 妹 Кодекс, с. 310
 мэ¹ ндзие¹ ние¹ мэ² нийн¹ цэ¹ мби² мбийн² мбу¹ нгвэ¹ мэ² не²
 нгви² нгви² шией¹ ндо² ндо² тха² свиын¹ пхи¹

Установлено пять различных [сроков] ношения траурных одежд в зависимости от принадлежности [умершего] родственника к 姑 мэ² или к 伯 ндзие¹, [а также] от степени близости родства.

В списках родственников, по которым следовало носить самые длительные сроки траура (три года, один год, девять месяцев), нет указаний на то, какие из родственников относились к 姑 мэ², а какие - к 伯 ндзие¹. Однако списки родственников, по которым носили пятимесячный и трехмесячный трауры, делятся на две части: перед одной группой родственников стоит сочетание 姊 妹 мэ² цэ¹ "родственники по 姊 мэ²"; перед другой - сочетание 伯 叔 ндзие¹ цэ¹ "родственники по 伯 ндзие¹".

Просматривая в кодексе списки родственников, распределенных на две группы соответственно 姑 мэ² и 伯 ндзие¹, мы обратили внимание на тот факт, что среди терминов родства, относящихся к 姑 мэ², помимо терминов кровного родства, встречаются также и термины свойства, а среди терминов родства, относящихся к 伯 ндзие¹, кроме терминов свойства, имеются также и термины кровного родства.

Для того, чтобы выяснить, совпадают ли значения тангутских терминов 姑 мэ² и 伯 ндзие¹ со значениями русских терминов соответственно "родственники по крови" и "свойственники" или же эти термины имеют какое-то другое значение, следует обратиться непосредственно к спискам терминов родства в разделе "Степени родства".

Рамки данной статьи не позволяют привести перевод на русский язык списков родственников по 姑 мэ², по которым следует носить пятимесячный и трехмесячный трауры, - таких терминов очень много (более тридцати) и, что самое главное, многие из этих терминов требуют уточнения их значений.

Для наших целей вполне достаточно рассмотреть списки терминов родства по 伯 ндзие¹; в эти списки входит всего шестнадцать терминов.

Приведем списки родственников по 伯 ндзие¹ из раздела "Степени родства" в тангутском кодексе:

(2) 伯 叔
 (1) 姊 妹 姊 妹 (2) 姊 妹 (3) 姊 妹 姊 妹 (4) 姊 妹 姊 妹 姊 妹
 (5) 姊 妹 姊 妹 姊 妹 姊 妹 (6) 姊 妹 姊 妹 姊 妹 Кодекс,
 с. 314-315.

ндзие^I цэы^I

(I) ма^I, иын^I виа^I ма^I, (2) 'из^I, (3) ндон², иын^I нги², (4) ма^I, иын^I кай^I лдиз^I ниуо^I нги², (5) ма^I нгу² виа^I ми^I нгу^I мэ² ндон², (6) у² ла², иын^I виа^I ма^I му^I кай^I

Пятимесячный траур следует носить по следующим родственникам по 1/2 ндзие^I: (I) по родителям матери, (2) по брату матери, (3) мужчина⁶ по детям сестры, (4) по сестрам матери и их детям, (5) мужчина⁶ по единоутробным сестрам, (6) по родителям мачехи, ее братьям и сестрам.

(3) 1/2 亲

(7) 亲 亲 亲 (8) 亲 亲 亲 亲 亲 (9) 亲 亲 亲 (10) 亲 亲 亲 (11) 亲 亲 亲 亲 亲 (12) 亲 亲 亲 (13) 亲 亲 亲 亲 亲 (14) 亲 亲 亲 亲 亲 (15) 亲 (16) 亲 亲 亲 亲 亲 Кодекс, с.316-317.

ндзие^I цэы^I

(7) мбиын^I, иын^I нги², (8) кай^I ний² тиз^I нги² ндон², (9) 'из^I, иын^I нги², (10) нин^I, иын^I нги², (11) нгиы² мбиын², иын^I виа^I ма^I, (12) но²?, (13) мбиын^I тиз^I нги², иын^I нгиы² мбиын², (14) ндон² тиз^I нги², иын^I нгиы² мбиын², (15) ма^I, (16) кай^I нги², иын^I нгиы² мбиын²

Трехмесячный траур следует носить по следующим родственникам по 1/6 ндзие^I: (7) по детям дочерей, (8) женщина⁶ по детям сестер и ?⁷, (9) по детям брата матери, (10) по детям сестер отца, (11) по родителям жены, (12) по ...⁸, (13) по женам сыновей [своих/ дочерей, (14) мужчина⁶ по женам сыновей [своих/ сестер, (15) по мужу дочери, (16) женщина⁶ по женам сыновей [своих/ сестер.

Как видим, из шестнадцати терминов, составляющих список родственников по 1/6 ндзие^I, девять (№ I, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10) являются терминами кровного родства и шесть (№ 6, 11, 13, 14, 15, 16) представляют собой термины родства по браку (термины свойства). Следует отметить, что один термин - № 12 - нами не определен.⁹

Таким образом, анализ терминов родства, разделенных на две группы - "родственники по 1/6 мэ²" и "родственники по 1/6 ндзие^I", показал, что это деление не обязательно совпадает с дифференциацией родственников по признаку "кровное родство/свойство" и, следовательно, слова 1/6 мэ² и 1/6 ндзие^I не значат соответственно "кровные родственники и свойственники".

Для того, чтобы выяснить значение терминов 1/6 мэ² и 1/6 ндзие^I, рассмотрим их употребление в других текстах, т.е. не в кодексе.

Слово 妹 мэ² часто встречается в тангутских текстах и значит "фамилия" (кит. 姓 син). Что касается слова 伯 ндзие¹, то в текстах, переведенных с китайского, это слово не встречается вообще, однако оно отмечено в оригинальных тангутских текстах. Мы имеем в виду опубликованный Е.И. Кычановым текст тангутских пословиц¹⁰ и тангутскую энциклопедию "Море значений, установленных святыми".¹¹

Приведем примеры на употребление слов 妹 мэ² и 伯 ндзие¹:

(4) 妹敵伯 妹敵伯 妹敵伯 Море значений, лист 246
 мэ² лэй¹ ми¹, иэ¹

[Представители] одного и того же 妹 мэ² между собой в браки не вступают.

(5) 妹伯 妹伯 妹伯 Море значений, лист 15а
 мэ² ндзие¹, иэ¹ жвей¹

妹 мэ² и 伯 ндзие¹ вступают между собой в браки.

Последнее предложение снабжено следующим комментарием:

(6) 伯設妹伯 妹敵伯 妹敵伯 妹敵伯 妹敵伯 妹敵伯 妹敵伯 妹敵伯 妹敵伯 妹敵伯
 Море значений, лист 15а
 ндзие¹ жи¹ мэ² ма¹ мэ² мбийн¹ ндзие¹, иа¹ ма¹ ти² тие¹ нги² су²
 кий¹, о¹ ний¹ виз¹ мбу¹

Юноша из 伯 ндзие¹ в 妹 мэ² становится 妹 ма¹ (т.е. мужем дочери - К.К.). Девушка из 妹 мэ² в 伯 ндзие¹ становится 妹 иа¹ (т.е. женой сына - К.К.). Правила поведения мужа дочери подобны [правилам поведения] сына: [он] уважает родителей жены.

Еще пример:

(7) 妹敵妹 妹敵妹 妹敵妹 妹敵妹 妹敵妹 妹敵妹 妹敵妹 妹敵妹 妹敵妹 妹敵妹
 伯敵妹 伯敵妹 伯敵妹 伯敵妹 伯敵妹 伯敵妹 伯敵妹 伯敵妹 伯敵妹 伯敵妹
 мэ² ндзвий¹ ндзу¹ мие¹ кий¹?
 ндзие¹ ндзвий¹ ндзу¹ тха¹, иэ¹ жвей¹

Если любят родственника по 妹 мэ², то селятся рядом, если любят родственника по 伯 ндзие¹, то играют свадьбу.

Приведенные примеры со всей очевидностью свидетельствуют о существовании в тангутском обществе дуально-брачной организации двух экзогамных групп, причем группа, представляющая группу отца, называлась 妹 мэ², а группа, представляющая группу матери, называлась 伯 ндзие¹.

Дифференциация родственников по признаку принадлежности к одному из взаимообрачующихся коллективов связана с тем, что такие браки были обязательны. Следствием этого было терминологическое объединение отношений родства и свойства.¹²

И действительно, ранее нами было установлено, что у тангутов практиковался кросскузенный брак унилатерального типа: мужчина женился на дочери брата своей матери, а женщина выходила замуж за сына сестры своего отца. Такой брак носил обязательный характер. Этот вывод был сделан нами на основании того, что тангуты терминологически не различали слова "кросскузина" (жвей^I) и "жена" (жвей^I) с одной стороны, и слова "сестра отца" (ний^I) и "мать мужа" (ний^I) с другой стороны. Однако при создании тангутской письменности (т.е. в 1037 г.) для каждого из этих слов был изобретен специальный иероглиф: 妹 жвей^I "кросскузина" и 妹 жвей^I "жена", 姊 ний^I "сестра отца" и 姊 ний^I "мать мужа".

Таким образом, термины 妹 мэ² и 姊 ндие^I, по-видимому, восходят к дуально-брачной организации и 姊 ндие^I только в далеком прошлом представлял собой определенную группу (род), из которой другая группа (妹 мэ²) постоянно брала себе жен. Во время существования тангутского государства, т.е. в XI-XIII вв., такого строгого ограничения уже не было: эти группы (роды) оставались экзогамными, но жену можно было брать из любого другого рода. В качестве подтверждения нашего предположения приведем пример из энциклопедии "Море значений":

(8) 妹 姊 妹 姊 妹 姊 Море значений, лист 156
мэ² ндие^I нгве^I ндзвын^I иу^I
/Социально/ равные 妹 мэ² и 姊 ндие^I ищут друг друга.

Таким образом, в период существования тангутской письменности слово 妹 мэ² попрежнему значило "род отца", тогда как слово 姊 ндие^I обозначало уже всех людей, не входивших в род отца и не обязательно принадлежащих к роду матери, т.е. скорее всего это "чужой род".

Свидетельством социальной значимости деления родственников на две группы - группу 妹 мэ² и группу 姊 ндие^I - служит четкая дифференциация родственников императора по этим линиям в тангутском кодексе в статье 40 "Восемь суждений 60 лицам, имеющих право на смягчение наказания" (перевод названия статьи Е.И. Кычанова),¹⁴ а также мера смягчения наказания, установленная для каждой из групп родственников. В этой статье перед перечислением родственников, входящих в группу 妹 мэ² и в группу 姊 ндие^I, стоят следующие заголовки (а в случае с 姊 ндие^I и подзаголовки), занимающие в составе статьи отдельные строки:
стр. 306-2 (上) 妹 姊 妹 姊 妹 姊 ндзвын^I иын^I мэ² нийн^I "Родственники императора по 妹 мэ²"

стр. 306-7 (II) 親 係 伯 母 ндзвы^I, иын^I ндзие^I ниын^I "Родственники императора по 伯 ндзие^I"

стр. 306-8 (I) 兩 叔 姪 弟 妹 нгвэ^I лие² ндзвон^I, иын^I ниын^I "Родственники императрицы-матери"

стр. 307-5 (2) 兩 叔 姪 弟 妹 нгвэ^I ндзвон^I, иын^I ниын^I "Родственники императрицы"¹⁵

Статья 40 устанавливала смягчение наказания для всех родственников императора по 姪 мэ²,¹⁶ включая тех, кто по дальности родства не относился к тем родственникам, по которым носили траур, причем в зависимости от близости родства наказание для этих родственников уменьшалось от четырех до двух степеней по сравнению с тем, что положено по закону. Специальная оговорка делалась для самых близких родственников императора по 姪 мэ², по которым следовало носить траур в течение трех лет и одного года, — преступления этих родственников докладывались императору, который сам решал вопрос об их участии, тогда как смягчение наказания для других родственников императора по 姪 мэ² осуществлялось левым бюро юстиции¹⁷ согласно данной статье кодекса.

Что же касается родственников императора по 伯 ндзие^I, то среди них только небольшая группа родственников матери императора и родственников его жены, совсем не исчерпывающая весь список родственников по 伯 ндзие^I, по которым следовало носить траур, имела право на смягчение наказания, причем наказание могло быть уменьшено только на одну степень — в этом родственники императора по 伯 ндзие^I приравнивались ко всем остальным семи группам лиц, не находящимся в родстве с императором, но которые, согласно кодексу, имели право на смягчение наказания.¹⁸

Следовательно, родственники императора по 姪 мэ² (причем отнюдь не самые близкие родственники) имели право на смягчение наказания на четыре-две степени, тогда как родственники императора по 伯 ндзие^I, равно как и все остальные лица, имеющие право на смягчение наказания, могли рассчитывать на уменьшение наказания только на одну степень.

Отсюда можно сделать вывод о высоком социальном статусе родственников императора по 姪 мэ², а, следовательно, и о высоком статусе этого вида родства вообще.

Возможно, что тангутские термины 姪 мэ² и 伯 ндзие^I соответствовали тибетским терминам Rurá-cik и Scia-cik, о которых П. Бенедикт пишет следующее: "Тибетцы различают два вида родства. Первый называется отношениями Rurá-cik, или той же самой кости,

второй - отношения Scia-cik, или той же самой крови. Они признают за отношения Rurá-cik, или той же самой кости, такие, которые восходят к одному и тому же предку, каким бы удаленным он ни был, даже если они (потомки - К.К.) разделились на различные ветви в течение многих поколений. Отношения Scia-cik или той же самой крови, создается с помощью законных браков. Первые отношения, какими удаленными они ни были, рассматриваются как абсолютное и нерушимое препятствие для брака, и любая связь между двумя родственниками по Rurá-cik или той же самой кости рассматривается как кровосмесительная и этих людей (букв.: их) избегают и ненавидят. Вторые отношения также являются препятствием для брака в первой степени родства; так, дядя не может жениться на своей племяннице, но разрешены браки (sic) с первой кузиной с материнской стороны, и такие браки часто встречаются".¹⁹

В связи с этим следует отметить, что у тангутов бытовало представление об отцовской белой кости и материнской алой плоти (не крови!):

(9) 移父取骸不姓也 移母取骸不姓也 移父取骸不姓也 移母取骸不姓也

Море значений, лист 136

нги² та¹ виа¹ 'иын¹ риз¹ пхôn¹ ма¹ 'иын¹ чхиз¹ ниын¹ ндзвон¹
нгвей¹ нги² лпу² тха² ве²

Тело ребенка получается при соединении отцовской белой кости и материнской алой плоти.

Таким образом, тангутские термины 父者 мэ¹ и 母者 ндзие¹, восходящие по своему происхождению к дуально-брачной организации тангутского общества, во время существования тангутского государства обозначали уже соответственно "род отца" и "чужой род" (род матери; род жены; род, куда вышла замуж сестра и т.п.).

1. Мы имеем в виду наши работы, см.: К.Б.Кепинг. Термины родства тангутов. - III и ПИКНВ, XX, ч. I. М., 1986, с. 33-36; она же. Реконструкция тангутской системы родства. - Взаимодействие и взаимовлияние цивилизаций и культур на Востоке. III конференция востоковедов. Тезисы докладов и сообщений. (Душанбе, 15-18 мая 1988), т. I. М., 1988, с. 91-92.
2. Измененный и заново утвержденный кодекс девиза царствования Небесное процветание (II49-II69). Книга 2. Факсимиле, перевод и примечания (главы I-7). Издание текста, перевод с тангутского, исследование и примечания Е.И.Кычанова в 4-х кн. М., 1987, с. 40, с. 310-317.
3. Там же, с. 310. Перевод этого предложения сделан нами. Перевод Е.И.Кычанова см. там же, с. 40.

4. Там же, с. 311-313 и с. 313-317.
5. Предварительное изучение списков родственников по 妹 мэ² показало, что здесь большинство терминов относится к терминам родства по крови, однако также имеются термины родства по браку, например, 翁 孫 弟 姪 孫 лuo², 姻^I нгы² мбиы² "жены братьев".
6. Ранее нами было установлено (см. примечание № 13), что для тангутской системы родства характерно наличие двух рядов терминов в поколении Эго, один из которых употребляет мужчина, другой - женщина, поэтому в переводе этих терминов на русский язык мы добавляем слова "мужчина" и "женщина".
7. Термин № 8 переведен нами предположительно - здесь нами не переведено слово 姊妹 ндон² "сестра" (говорит мужчина), так как значение этого слова в составе всего термина нам не понятно.
8. Термин 宗族 親 но²? нами не переведен. Е.И.Кычанов перевел его как "родня жены", однако сопровождал следующим примечанием - "точное значение данного термина родства неясно (см. там же, с. 41 и с. 239)".
9. См. примечание № 8.
10. Вновь собранные драгоценные парные изречения. Факсимиле киелографа. Издание текста, перевод с тангутского, вступительная статья и комментарий Е.И.Кычанова. М., 1974. После примера указывается сокращенное название текста "Изречения" и порядковый номер изречения в тексте.
11. Тангутская энциклопедия "Море значений, установленных святыми" хранится в ИО ИВ АН СССР и в настоящее время подготавливается Е.И.Кычановым к изданию. С любезного разрешения Е.И.Кычанова нами используется один инвентарный номер (№ 145) этого текста. Перевод примеров из энциклопедии сделан нами. После примера указывается сокращенное название текста "Море значений" и порядковый номер листа в тексте.
12. М.В.Крюков. Система родства китайцев. М., 1972, с. 33, с. 234-235.
13. Подробнее см. приложение "Система родства тангутов" в кн.: "Вновь собранные записи о любви к младшим и почтении к родителям". Факсимиле киелографа. Издание текста, вступительная статья, перевод, комментарий, грамматический очерк, указатели и приложение К.Б.Кепинг. (в печати, в плане выпуска ГРВИ на 1989 г.).
14. Измененный и заново утвержденный кодекс..., кн. 2, с. 37.

15. Там же, с. 306-307.

16. Наш перевод статьи 40 отличается от перевода Е.И.Кычанова.

Согласно Е.И.Кычанову, для "родственников государева рода" (в нашей терминологии - для родственников по ^{1/2} ~~мэ~~ ^{мэ²}) статья не предусматривала конкретных мер по смягчению наказания, так как они были "выше закона" (см. Измененный и заново утвержденный кодекс девиза царствования Небесное процветание (II49-II69). Издание текста, перевод с тангутского, исследование и примечания Е.И.Кычанова в 4-х кн. кн. I. Исследование. М., 1988, с. 87-88; см. также: Измененный и заново утвержденный кодекс..., кн. 2, с. 38). В пользу нашего перевода говорит тот факт, что траур в течение года никак не могли носить по родственникам (в нашей терминологии - по родственникам по ^{1/2} ~~мэ~~ ^{мэ²} ¹), поскольку для них наибольший срок траура был установлен в пять месяцев (см.: Измененный и заново утвержденный кодекс..., кн. 2, с. 40-41). Перевод Е.И.Кычанова приводит к некоторому противоречию, о котором он сам пишет так: "Таким образом, не упоминаясь в начале кодекса и как бы действительно будучи "выше закона", на последних его страницах родственники государя приравнивались к прочим лицам, имеющим те или иные привилегии в применении к ним уголовных наказаний" (см.: Измененный и заново утвержденный кодекс..., кн. I, с. 88). Это противоречие снимается нашим переводом: порядок смягчения наказания для членов государева рода регламентируется не только в конце кодекса, но также и в его начале в статье 40.

17. О левом бюро юстиции см. там же, кн. 2, с. 236, примечание № 5.

18. О восьми группах лиц, имеющих право на смягчение наказания, см. там же, кн. 2, с. 37-38.

19. Paul K. Benedict. Tibetan and Chinese Kinship Terms. - Harvard Journal of Asiatic Studies, volume 6, 1942, Numbers 3 and 4, p. 328.

В.Ю.Климов

КРЕСТЬЯНСКИЕ ВЫСТУПЛЕНИЯ 1428-1429 гг. И ТРАДИЦИЯ ИЗДАНИЯ УКАЗОВ ОБ АННУЛИРОВАНИИ ЗАДОЛЖЕННОСТИ

В 1297 г. военным правительством Камакура был издан первый широко известный указ "благодетельного правления" (токусэйрё: 徳政令) - так назывался в буквальном переводе декрет об

аннулировании задолженности /I, с. 142 ; 9, с. 295-298; 6, с. 97-98/. Его издание было вынужденной мерой и продиктовано желанием помочь самурайскому сословию - основной социальной опоре режима - выйти из экономических затруднений, вызванных неблагоприятными событиями, следовавшими один за другим: разрушительным землетрясением в Камакура в 1257 г., массовым голодом двумя годами позже, в основном же расходами на оборону страны в связи с непрекращающимися попытками монголов завоевать Японию в 1274 и 1281 гг. Попавших в долговую зависимость от ростовщиков победителей нечем было отблагодарить: правительство не располагало ни богатыми трофеями, ни земельными угодьями поверженного врага. Оставалась одна возможность - издать указ, отменяющий все долговые обязательства самурайства и обязывающий торговцев и ростовщиков вернуть ему земли /4, с. 805/. Таким образом этим законодательным актом первый сегунат проявил заботу о своих вассалах, а в конечном счете укрепил пошатнувшиеся было устои политической власти.

Делмер Браун отмечает, что само слово "благодетельное правление" (токусэй) впервые употреблено в письменном источнике "Сё-ку нихонги" в 756 г., но еще раньше в 687 г. император Тэмму издал указ об аннулировании задолженности, образовавшейся до 685 г. /10, с. 188/. По всей видимости, подобная практика была заимствована из Китая /4, с. 810-811/. По свидетельству письменного памятника "Тиридзука моногатари" (букв.: "Сказание о куче мусора", т.е. "Сказание о всякой всячине") - написанного в 1552 г. и широко освещающего этнографические реалии, местные верования, исторические события XIII-XVI вв., - издание подобных "странных указов" восходит к периоду Хэйан (794-1185), раньше же "начиная с эры богов не слышали о подобных насильственных законах" /4, с. 815/. Однако первоначально они назывались несколько иначе: дектеры "гуманного правления" (дзинсэй 仁政) или "добродетельного правления" (дзэнсэй 善政). Обращались к ним в установленных случаях: во время стихийных бедствий, повлекших неурожай, - с целью освободить простой народ от непосильного бремени налогов и тем самым способствовать быстрейшему восстановлению сельского хозяйства - и вступления на престол нового государя. В последнем случае кроме временного облегчения налогового пресса, далеко не обязательного, амнистировали некоторых заключенных, смягчали наказание правонарушителям /4, с. 805/.

Военное правительство Асикага очень часто прибегало к изданию указов об аннулировании задолженности, особенно в период с

1441 по 1469 гг., не прекращая этой практики вплоть до эры Тэнсё (1573-1592), т.е. до конца своего правления. Вынужденные "пожертвования" ростовщиков и торговцев в XVII-XIX вв. берут свое начало в законодательных актах рассматриваемого периода /4, с. 805/. В "Тиридзука моногатари" сообщается, что эти декреты оглашались на перекрестках оживленных улиц, при этом, чтобы привлечь внимание населения, трубили в раковины и звонили в колокола /4, с. 816/. В "Кодзи руйэн" ("Сад тематически подобранных древних событий") говорится о существовании различных по своему характеру указов: 1) формально имевших юридическую силу повсеместно на территории всей страны (они назывались "иккоку хэйкин-но токусэй" — 國平均の徳政 или же "тэнка итто: -но токусэй" 天下一統の徳政) 2) сила действия которых ограничена границами территории одной конкретной провинции или столицы, а также 3) провозглашавших отмену задолженности только на "казенных землях" (ко:рё: 公領) /4, с. 805/.

В отличие от камакурского сёгуната их преемники, сёгуны из дома Асикага, испытывая острую нужду в наличных деньгах, во многих случаях далеко не бескорыстно провозглашали декреты "благодетельного правления". Должники обязаны были в качестве "искренней признательности и благодарности" внести в казну взнос, сумма которого составляла от 1/10 до 1/5 размера долга /4, с. 805/. Все это, разумеется, соответственным образом обставлялось со ссылками на необходимость защиты интересов бедного люда. Это, видимо, находило отклик у крестьян, которые в рассматриваемый и в предыдущие периоды коллективным челобитьем добивались отмены или снижения налогов и податей в неурожайные годы у владельцев поместий. Логично предположить, что сложившаяся традиция в немалой степени "оправдывала" действия простого народа, добивавшегося в состоянии крайней нужды от военного правительства издания указа об отмене задолженности силой оружия. По этой причине эти выступления получили название "восстаний с требованием аннулирования задолженности" или, учитывая первоначальный смысл слова "токусэй", "восстаний с требованием благодетельного правления" (токусэй икки 徳政一揆). Впервые в истории Японии, по утверждению Дзинсона (1430-1508), массовое восстание под этим лозунгом произошло в 1428 г. "Восстали все сельские жители Поднебесной. Требуют отмены задолженности, громят винные лавки, храмы, самовольно забирают различные вещи, полностью уничтожили долговые расписки ... Со дня сотворения Японии впервые [такое] восстание сельских жителей" /2, с. 646/.

Крестьянские волнения 1428-1429 гг., возникнув в провинции Оми, распространились на центральный район страны (Сакамото, Оцу, Киото, Нара) и далее - на более отдаленные провинции страны. Хроники "Касуга Вакамия кироку" сообщают: "Недавно толпы восставших сельских жителей провинции Оми провели отмену задолженности, разгромили повсюду склады. Небольшое [количество] возчиков, прорвавшись оттуда в окрестности столицы, аннулировало задолженности. Начиная [с этого момента] в Ига, Исэ, Ёсино, Киокуни, Кавати, Сакаи, по всем без исключения провинциям Японии отменили задолженность" (цит. по 8, с. 73).

На исходе 1428 г. военное правительство после неоднократных попыток усмирить повстанцев силой издало 28 декабря указ следующего содержания: "Запрет. В последнее время, требуя отмены задолженности, отряды сельских жителей [силой] отбирали заложенные вещи у [владельцев] винных лавок и ломбардов, творили насилие и беспорядки. [Отныне] указанные выше деяния строжайше запрещаются. Если найдется лицо, нарушившее [этот запрет, его] должно подвергнуть наказанию. [Настоящее] повеление разослать повсюду. Быть по сему" /5, с. 781-782/.

Обращает на себя внимание решительный тон документа, озаглавленного коротким "запрет" (кинсэй 禁令). Однако восставшие фактически уже провели самовольное аннулирование задолженности. За время восстания, если не все, то по крайней мере большинство долговых расписок, хранившихся у ростовщиков, были уничтожены. Военное правительство явно опоздало с изданием указа, категорически запрещавшего самовольное уничтожение долговых обязательств. Создается впечатление, что он был издан скорее для успокоения ростовщиков, формально находившихся под защитой правительства. Постфактум власти объявили незаконными подобные действия и впредь намеревались подвергнуть суровому наказанию любого, кто осмелится нарушить запрет. Но от этого ростовщикам не стало легче. Документ в первую очередь был разослан заинтересованным лицам, занимавшимся ростовщическими операциями: настоятелям храмов и монастырей, владельцам крупных ломбардов и винных лавок, имевшим тесные связи с военным правительством. Кстати, приведенный здесь документ сохранился в собрании "Тодзи хякуго мондзё" ("Документы храма Тодзи, хранящиеся в ста коробках"). Этот храм был одним из опорных пунктов повстанцев в столице.

Несколькими днями позже вышел указ в провинции Ямато. В отличие от Киото повстанцы не смогли ворваться в центр Нара и явочным порядком аннулировать долговые обязательства. Но тем не менее

они не оставляли надежды добиться желаемого. Отряды возчиков и крестьян продолжали скапливаться на южных окраинах Нара на самом удобном направлении прорыва, поскольку здесь на открытой местности отсутствовали естественные рубежи обороны. Взвесив сложившуюся ситуацию, наиболее влиятельные священнослужители и светские феодалы решили 31 декабря 1428 г. пойти на частичные уступки восставшим и выпустить указ об аннулировании задолженности.

"Запрет.

Аннулирование задолженности.

Положения.

1) Вещи, сданные в залог, выкупаются за 1/3 первоначальной стоимости.

2) Выплата денег по процентам устанавливается $\sqrt[3]{}$ в размере 1/3 от ссуженной суммы.

3) Долговые расписки пятилетней и более давности уничтожаются.

4) Все общества взаимопомощи распускаются.

5) Задолженность "годового налога" (нэнгу) за прошлый и прежние годы отменяется.

6) Вещь, сданная в залог, выкупается с текущей луны $\sqrt[3]{}$ нынешнего года по вторую луну будущего года за 1/3 первоначальной стоимости.

7) Вещь, сданная в залог, выдается в течение трех месяцев после обнародования настоящего указа.

Вышеперечисленные положения настоящего указа следует твердо соблюдать. Лицо, нарушившее указ, подвергнется строжайшему наказанию. $\sqrt[3]{}$ Указ $\sqrt[3]{}$ вступает в силу согласно решению прихожан $\sqrt[3]{}$ храма Кофукудзи $\sqrt[3]{}$. Быть по сему" /3, с. 104; 7, с. 10/.

По форме это – указ, запрещающий отмену задолженности, по содержанию – декрет об аннулировании задолженности. Это противоречие обнаруживается в самом заголовке документа: "Запрет. Аннулирование задолженности". Но оно не столь явно выражено, если учесть изначальный смысл слова "токусэй". Тогда начало будет звучать так: "Запрет. Указ благодетельного правления". Непоследовательность, двойственность декрета храма Кофукудзи, выполнявшего обязанности протектора (сюго) провинции Ямато, отражает реальное соотношение сил восставших народных масс и феодалов, духовных и светских. На первый взгляд уничтожение долговых расписок (пункт третий) представляется наиболее кардинальной мерой, наносящей болезненный удар по ростовщикам. Но учитывая пятилетний срок давности (!) и высокий ростовщический процент (только выплаты по

процентам по крайней мере уже вернули заимодавцу ссуженную сумму денег), становится очевидным, что интересы ростовщиков не были затронуты решительным образом. Следует пояснить пункт об обществах взаимопомощи (танамосико 担子 - пункт четвертый). Эти общества занимались ростовщическими операциями наряду с ломбардами и винными лавками, но их деятельность не была столь заметной, не отличалась размахом последних. Деньги, необходимые для ведения операций, требующих значительного капитала, вносились членами общества. Вероятно, ни военное правительство, ни крупные феодалы не могли эффективно контролировать их деятельность. Этим, по-видимому, и вызван их роспуск в провинции Ямато. Пунктом шестым указа устанавливаются сроки выкупа залогов. По истечении установленного срока вновь начинает расти ростовщический процент, но в этом случае устанавливается его верхний предел: сумма выплаты по процентам не должна превышать суммы денег, полученных взаймы. Таким образом должник будет вынужден вернуть не только долг, но и набежавшие с него проценты, если, конечно, он захочет себе вернуть заложенную вещь, или, допустим, надел земли. Время обнародования указа в Нара (на третий день после вступления в силу "запрета" военного правительства в столице), утверждение в нем, хотя бы по форме, запрета на проведение отмены задолженности, почти текстуальное совпадение заключительных частей указов (в подобного рода документах использовались общепринятые штампы) свидетельствует о сильном влиянии центра на духовенство древней столицы. На этом этапе развития средневекового общества Японии, вероятно, преждевременно говорить о значительной самостоятельности местных властей, их независимости от военного правительства в Киото. Само же издание указа было вынужденной мерой, уступкой народным массам, предпринятой с молчаливого согласия сёгуна. Тем не менее сам факт издания указов подобного рода местными властями на подвластной территории свидетельствует о значительной их самостоятельности.

В заключение можно отметить, что центральное правительство не смогло предотвратить, а после начала волнений оперативно подавить выступления, оградить ростовщиков столицы от гнева восставших и самовольного уничтожения ими долговых обязательств. Издание запретительного указа после того, как повстанцы в основном достигли своих целей, ничего в Киото не решало. Однако военное правительство не пошло на объявление отмены долгов по всей стране, не желая, по-видимому, создавать прецедента. Крупные феодалы, очевидно, были вольны сами по собственному усмотрению, исходя из реально сложившейся обстановки, принимать решение.

Массовые выступления 1428-1429 гг., охватившие многие провинции страны, явили властям кардинально изменившуюся ситуацию: восставшие впервые в истории Японии были объединены лозунгом отмены ростовщической кабалы. Это говорит о возросшем уровне товарно-денежных отношений и, вызванного этим, сдвиге в сознании простого народа, который под давлением изменившихся обстоятельств нашел ответ, выдвинув новый лозунг.

Его появление было обусловлено существовавшей традицией: отмена или облегчение налогового пресса в неурожайные годы, издание первоначально указов "гуманного", "добродетельного", а позже и "благодетельного" правлений, показная - а порой и заинтересованная - забота властей о крестьянах, основных производителей материальных благ. Восставшие взяли на вооружение существовавшие морально-этические установки, придав таким образом "законность" требованиям (во всяком случае в своих глазах), что не могло не способствовать консолидации недовольных, поднятию боевого духа повстанцев и, в конечном счете, большей активности их действий. Выступления 1428-1429 гг. положили начало восстаниям под лозунгом аннулирования задолженности, образовавшейся в результате ростовщической деятельности.

-
1. Хрестоматия по истории средних веков. Т. 2. М., 1963.
 2. Дайдзёин никки мокуроку (Сводный указатель к дневникам храма Дайдзёин). - Дзоку дзоку гунсёруйдзю. Т. 3. Токио, 1978.
 3. Дзусэцу. Нихон бункаси тайкэй. 7. Муромати дзидай (Иллюстрированное издание. Очерки по истории культуры Японии. Т. 7. Период Муромати). Токио, 1966.
 4. Кодзи руйэн (Сад тематически подобранных древних деяний). Т. 22. Токио, 1936.
 5. Кокуси сирёсю (Собрание источников по отечественной истории). Т. 2, книга 2. Токио, 1944.
 6. Миура Хироюки. Хосэйси-но кэнкю (Изучение истории права). Т. 2. Токио, 1944.
 7. Нагадзима Фукутаро. Сётё до-икки-но кэйка (Ход восстания годов Сётё). - Нихон рэкиси. Т. 202. Токио, 1965.
 8. Нагахара Кэйдзи. Гэкокудзё-но дзидай (Период свержения верхов низами). Токио, 1965.
 9. Тусэй хосэй сирёсю (Собрание исторических материалов по средневековому праву). Т. I. Токио, 1981.
 10. Delmer M. Brown. One Japanese tokusei of 1297. - Harvard Journal of Asiatic studies, volume 12, June 1949, Number 1 and 2.

ВЬЕТНАМСКИЙ МИФ О БОРЬБЕ ДУХА ГОР И ДУХА ВОД

Вьетнамская культура была тесно связана с культурой народов Юго-Восточной Азии. Попытаемся обратиться к этой проблеме на примере общности фольклорных сюжетов и рассмотрим в этой связи вьетнамский миф о борьбе духа Гор и духа Вод.

Миф о борьбе духа Гор и духа Вод является одним из самых популярных во вьетнамской культуре. В нем рассказывается о том, как некогда дух Гор и дух Вод посватались к дочери правителя Хунг выонга, и предпочтение было отдано духу Гор. Дух Вод, рассердившись, обрушил берега рек, затопил их, а затем, созвав всех водяных тварей, отправился к горе Танвиен, где укрылся его враг. Препраждая дорогу воде, люди стали забивать в землю колья и бревна, а увидев подплывавшие к заборам сухую траву и ветви, выпустили в них множество стрел, и убитые водяные ратники обратились в мертвых черепахи и змей.¹ Чем выше поднималась вода, тем больше становилась гора Танвиен. Затем дух Гор с вершины горы стал метать громы и молнии, которые усмирили грозные валы.

Нападение было отбито, но с тех пор, каждый год в одно и то же время, в 6-ю или 7-ю луну, гнев духа Вод пробуждается, и борьба между этими двумя духами вспыхивает вновь. Исследователи считают, что этот миф имеет этиологический характер и объясняет причины тайфунов и наводнений в Северном Вьетнаме.²

Миф о борьбе двух духов вошел в ранние прозаические собрания, например, в сочинение Ли Те Сюйена "О духах земли Вьет" (XV в.), "Удивительные сказания земли Линьнам" Ву Куиня и Киеу Фу (XV в.), в "Записи, оставленные Тхань Тонгом" (XV в.), в исторический труд Нго Ши Лиена "Полное описание истории Великого Вьета" (XV в.) и т.д. В более поздних сочинениях миф о борьбе духа Гор и духа Вод упоминается в "Записках о том, как тутовые посадки превращаются в синее море" Фам Динь Хо и Нгуен Ана (нач. XIX в.). В рассказе "Река Зунг" говорится следующее. С неким торговцем, плывшем на лодке в столицу, познакомились несколько человек, обликом напоминавшие гонцов, едущих издалека. Оказалось, что это были подданные водяного дракона – владыки озера Донглиет, который отправился сражаться к горе Танвиен и по дороге погиб. Водяные духи попросили торговца доплыть до озера Донглиети сообщить о гибели водяного дракона. Тот согласился и когда исполнил обещанное, был за это вознагражден.

Дух горы Танвиен упоминается и в рассказе "Господин Нгуен Конг Нанг", к нему обращаются с просьбой продлить жизнь некоему человеку. Дух, однако, сказал, что этими делами не занимается и посоветовал обратиться к известному сановнику Нгуен Конг Хангу.

По мнению известного французского исследователя Ж.Пилиуски для юго-восточного азиатского бронзового века был характерен космоический дуализм, в рамках которого горы противопоставлялись морю, существа крылатые – тварям, обитающим в воде, горцы – обитателям побережий. Общественная организация также основывалась здесь на дуалистической системе: каждое племя делилось на две части – жители гор и жители побережий, находившие источники существования соответственно в горах или на море. Вожди и колдуны первых вели свой род от божественной птицы и распоряжались огнем и громом, вожди и колдуны вторых считали своими родоначальниками божественную рыбу или змею и обладали властью над водой, реками и дождем.³

Вплоть до XX в. дуализм сохранился у джараев. У них существовали король огня и король воды, теократические правители, которые по мнению исследователей считались воплощением производительных сил природы. Сакральные функции короля огня и короля воды признавались и правителями Камбоджи.⁴

Вероятно, возникновение вьетнамского мифа о борьбе духа Гор и духа Вод было связано с древними дуалистическими представлениями.

На архаический характер вьетнамского мифа указывает тот факт, что сказание о борьбе духа Гор и духа Вод было соотнесено с полуполюгендарными сведениями о государстве Ванланг времен Хунг вьонга ХУШ (Донгшонская культура бронзового века). Так, по народным поверьям, дух Гор стал отождествляться с реальной личностью, военачальником из семьи Нгуенов, который не раз помогал Хунг вьонгу ХУШ отражать натиск правителя государства Айлао Тхук Фана, предшавшего в мифических сказаниях в образе духа вод.

Можно предположить, что в основе вьетнамского повествования о борьбе двух духов и распространенного в Юго-Восточной Азии цикла преданий об укрощении водной стихии с помощью чудесного оружия, которое соотнесено с небом, солнцем, огнем, молнией, лежат сходные мифологические представления. Так, согласно вьетнамскому преданию, дух Гор усмирил духа Вод молниями, которые он стал метать со своей горы. По народным поверьям, распространенным в Юго-Восточной Азии, золотой меч, укрощающий воду, и является сущностью огня, молнии.⁵

Миф о борьбе двух духов был популярен не только у вьетов.

Например, у мяонгов зафиксировано предание о борьбе духа Гор и духа Вод, также связанное с горой Танвиен, причем хозяин горы укрощает водную стихию с помощью чудесного оружия. В этом предании говорится следующее. Некий крестьянин получил в дар от дракона, владыки подводного царства, чудесный меч (аналог чудесного меча), который после его смерти должен был вернуться в подводное царство. Когда крестьянин умер, ножом завладел его приемный сын, а посланцу, прибывшему за ножом, пришлось удалиться ни с чем. Узнав об этом, дракон рассердился и повелел схватить дерзкого человека, нарушившего его волю. Вода стала прибывать и вскоре незатопленной осталась только гора Танвиен, видневшаяся вдалеке. Приемный сын с помощью чудесного ножа, призвал лошадь-ветер и на ней добрался до горы Танвиен. Вода однако все более поднималась, и тогда человек вынул чудесный нож и высказал пожелание, чтобы вода спала. Дракон действительно вынужден был отозвать поток назад. Когда наводнение прекратилось, приемный сын не вернулся к себе в деревню, он остался жить на горе Танвиен.⁶

В этом предании мяонгов связываются воедино несколько циклов представлений. Во-первых, это цикл о чудесном мече, популярный в Юго-Восточной Азии. Далее, такой персонаж как лошадь-ветер, вероятно, восходит к буддийским легендам, распространенным в Юго-Восточной Азии, о бодхисаттве Локешваре, принявшем облик крылатой лошади и спасшем индийских купцов от гибели. Кроме того, в предании отразились мифические представления о борьбе духа Гор и духа Вод, обратим внимание, что борьба эта связывается с горой Танвиен.

Архаические представления об укрощении водной стихии с помощью чудесного оружия нашли отражение и в ритуалах народов Юго-Восточной Азии, например, в сиамском ритуале. В период возможных наводнений торжественная процессия во главе с королем приближалась к реке, и правитель ударял золотым мечом по воде. Это действие, по мнению исследователей, должно было обуздать водную стихию — предотвратить наводнение, и одновременно это символизировало оплодотворение воды огнем (золотым чудесным мечом, молнией).⁷ Исследовательница мифов и ритуалов Юго-Восточной Азии Э.Порэ-Масперо предполагает, что некогда на озере Хоанкием в Ханое проводились водные игры, соотносящиеся с ритуалом, аналогичным тому, который совершался на водных праздниках в Сиаме. Исследовательница считает, что вьетнамские предания о чудесном мече представляют собой мифологическое описание этого ритуала.⁸

Таким образом можно предположить, что вьетнамское повествование о борьбе духа Гор и духа Вод основывается на архаических

мифологических представлениях об укрощении водной стихии огнем и одновременном оплодотворении огнем воды.

В связи с мифом о борьбе двух хозяев стихий обратим внимание на рассказ "Храм Чанво" из "Записок о том, как тутовые посадки превращаются в синее море" Фам Динь Хо и Нгуен Ана. В нем идет речь об укрощении зловредного духа – лиса с девятью хвостами. В незапамятные времена духом одной из кумирен в провинции Киньбак (провинция, примыкающая к столичной) была лисица с девятью хвостами. Лисица вредила жителям, они удалились из этих мест, и здесь никто не осмеливался поселиться. Владыка Северного неба изловил лисицу, этот его подвиг славили на протяжении ряда династий. В северо-западной части Тханглонга (совр. Ханой) был установлен в честь него храм, чтобы противостоять чарам Западного озера.⁹

Функции персонажей этого предания станут более понятными, если обратиться к варианту, записанному в "Удивительных событиях земли Линьнам" Ву Куиня и Киеу Фу. (XV в.). Это "История Лисицы-духа". Само предание связывается с "варварами" – манами. Так, сказано, что они селились у подножия горы Танвиен и почитали могущественного духа этой горы, научившего их сажать рис и ткать белые одежды. Этого духа так и звали – Ман в белых одеждах. В западной части Тханглонга раньше находился небольшой холм, здесь в пещере жила лисица с девятью хвостами, которая прожила не одну тысячу лет и могла принимать любые обличья. Эта лисица превратилась в духа в белых одеждах, смешалась с манами и, принимая участие в их песнях и танцах, заманивала юношей и девушек в свое логово. Государь-Дракон отдал приказ истребить лисицу, уничтожить ее пещеру и затопить водой. Повеление было исполнено, а водоем, образовавшийся на месте пещеры, называли Труп Лисы – это и есть Западное озеро. Рядом была построена кумирня Кимнгыу, умиротворяющая злые чары.¹⁰

По мнению Э.Порэ-Масперо, предание о лисице из "Удивительных событий земли Линьнам" имеет тотемистический характер. Исследовательница обращает также внимание на то, что гора Танвиен связана с повествованием о борьбе духа Гор и духа Вод поселившегося на этой горе и духа Вод, который вместе со всеми водяными тварями атаковал ее. Это напоминает, считает Э.Порэ-Масперо, Государя Дракона, выступившего против лисицы.¹¹

К мнению Э.Порэ-Масперо следует добавить, что в тексте предания и из "Удивительных событий земли Линьнам" говорится о лисе, живущем в пещере на холме недалеко от столицы. Он – злой оборотень, который подделывается под приносящего благо хозяина горы Танвиен –

"Мана в белых одеждах". И далее в предании рассказывается о том, как хозяин воды – Дракон наказал зловредного лиса, затопив его водой. В качестве антагонистов здесь выступают лис из горной пещеры и хозяин воды. Сам же дух горы Танвиен упоминается только в начале и как культурный герой – персонаж, наделяющий людей разными умениями. Таким образом, дух горы Танвиен и лис связаны с горой и представлены как антиподы. Возможно первоначально существовало одно божество горы, сочетающее в себе два начала – жизни и смерти, добра и зла. Впоследствии этим двум началам стали соответствовать и два персонажа – носители противоположных качеств. Однако для того, чтобы решить этот вопрос, необходимо исследовать больший круг текстов.

Приведенные предания позволяют говорить о том, что в качестве духа горы, с которым враждовал хозяин воды – дракон, мог выступать лис. Этот персонаж, как правило, наделен чертами вредоносного существа. Хозяин воды, уничтожающий лиса, в поздних вьетнамских текстах заменен даосским божеством – Владыкой Северного неба (рассказ "Храм Чанво" из сочинения Фам Динь Хо и Нгуен Ана). Храм, построенный в честь этого божества, идентифицирован с древней кумирней, согласно преданию, стоявшей на берегу Западного озера и умирившей злые чары лиса. Во времена Фам Динь Хо и Нгуен Ана эта кумирня, вероятно, уже не существовала. Это подтверждается и тем фактом, что храм Владыки Северного неба, воздвигнутый в 1102 г., находился в императорской части города и только в 1474 г. был перенесен на южный берег Западного озера.

Напомним, что дух горы Танвиен почитался как носитель положительного начала (жизни). (ср. с отрицательным лисом – хозяином горы), он же выступал укротителем водной стихии (см. предания, приведенные выше). Хозяин горы и хозяин воды выступают попеременно то как вредители, то как благодетели.

В приведенных текстах, возможно, содержится намек на цикл мифов о борьбе двух хозяев стихий, причем в одном случае победителем и носителем жизни-космоса является хозяин горы, в другом – хозяин воды.

Таким образом, как мы попытались показать, на примере сюжета борьбы духа Гор и духа Вод, в основе некоторых вьетнамских преданий и преданий народов Юго-Восточной Азии, вероятно, лежат сходные мифы.

1. Поведитель демонов ночи. М., 1969, с. 91-94.

2. А.И.Мухлинов.Происхождение и ранние этапы этнической истории вьетнамского народа. М., 1977, с. 186. -

3. J.Przuluski. Les population de l'Indochin francais. "Indochin", Paris, 1931, с. 55 - Цит. по: Б.Б.Парникель. О фольклорном сродстве народов Юго-Восточной Азии, с. 35. - В сб.: Традиционное и новое в литературах Юго-Восточной Азии. М., 1982.
4. Я.В.Чеснов. Миф о мече и начало государственности в Восточном Индокитае, с. 76-80. - В сб.: Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970.
5. Там же, с. 85.
6. Truyện cổ Mường. Hà Nội, 1978, с. 287-290.
7. E.Porée-Maspero. Etude sur les rite agraire des cambodgiens., v. 1-2, Paris, 1964, v. 2, с. 76-77.
8. Там же, с. 76-77.
9. Фам Динь Хо, Нгуен Ан. Сан цан оу лу. Ксер. кс. 1896, цз. 2, с. 38а-38в.
10. Vũ Quỳnh, Kiều Phú. Lĩnh nam chí quai. Hà Nội, 1960, с. 30.
11. E.Porée-Maspero. Etudes..., v. 2, с. 463.

А.И.Колесников

ОТНОШЕНИЯ САСАНИДСКОЙ АДМИНИСТРАЦИИ С ХРИСТИАНАМИ В ОСВЕЩЕНИИ РАЗНЫХ ИСТОЧНИКОВ

Проблема отношения Сасанидов со своими христианскими подданными является более сложной, чем может показаться на первый взгляд, и требует постоянного обращения к источникам.

При разработке этой темы источниками первостепенной важности по праву считаются сочинения сирийских авторов, живших в IV-V вв. (то есть, в домусульманскую и раннемусульманскую эпоху). Деятельность сасанидской администрации в отношении христиан представлена в них наиболее полно, поскольку судьба этой конфессиональной общины во многом зависела от поведения Сасанидов в разные моменты истории. Эксцессы религиозной политики царствующей династии, прямо затрагивающие интересы конфессиональных меньшинств, так или иначе нашли отражение и в житийной литературе, и в постановлениях несторианских соборов, и в сирийских хрониках. При разнообразности этих сочинений на каждый поворот государственной политики в целом они реагируют одинаково, поскольку создавались в одной конфессиональной (и чаще всего в одной этнической) среде и выражали чаяния этой среды. Все единодушно осуждают великие и малые гонения на христиан, приветствуют прекращение преследований

и возможность восстановления разрушенных и строительства новых церквей, облегчение экономического положения христиан, возможность возобновления миссионерской деятельности.

Иранские источники в силу своей специфики проблемы отношений Сасанидов с христианами касаются меньше, но они оценивают явления с противоположной, зороастрийской позиции, и в какой-то степени помогают исследователю преодолеть тенденциозность христианской литературы в освещении мотивов гонений официальной власти. В этом контексте к иранским источникам я отношу надписи магупата Картира (Ш в.), "Шах-наме" Фирдоуси (рубеж X-XI вв.), восходящую через ряд промежуточных звеньев к сасанидской "Хвадай-намак", памятники арабо-персидской исторической литературы (IX-XII вв.), в которых события домусульманской истории Ирана изложены по сочинениям официальной сасанидской историографии: той же "Хвадай-намак" и "карнамакам" ("книгам деяний") сасанидских царей.

Существует мнение, что Сасаниды, более прочно связанные с зороастризмом, чем их предшественники Аршакиды, не прибегали к преследованиям иноверцев исключительно по религиозным мотивам; что касается христиан, то их, за редким исключением, не тревожили, пока Римская империя оставалась языческой (то есть до 30-х гг. IV в.) и в первые годы, последовавшие за обращением в христианство императора Константина.¹ Эта точка зрения была высказана тогда, когда еще не были прочитаны и прокомментированы ранние сасанидские надписи, да и не все сирийские хроники были опубликованы. Поэтому сегодня эта точка зрения не отражает реальностей ранней сасанидской истории.

Первые Сасаниды не просто были более прочно связаны с зороастризмом: в начале III в. их предки сами исполняли жреческие функции, на что прямо указывает арабо-персидская традиция (ат-Табари)² и косвенно - монеты удельных правителей Парса Папака-Шапура.³ Первый державный царь новой династии открыто возвел зороастризм в ранг государственной религии, декларируя свою приверженность Ахурамазде в элементах официальной титулатуры на коронационных и последующих драхмах⁴ и в инвентурных рельефах в Накш-и Раджабе, Накш-и Рустаме, Фирузабаде (все - в Парсе).⁵ Ближайшие преемники Ардашира I (224-241) подчеркивали свою верность зороастризму и в наскальных царских надписях, открывающихся титулатурой правящего монарха. В парфянской (аршакидской) истории такая практика декларирования зороастризма на государственном уровне прецедента не имела.

О политике Ардашира I в отношении конфессиональных меньшинств

иранские источники не сообщают ничего, или почти ничего. В пору образования и становления нового государства, объединения земель Ирана под властью Сасанидов, главные усилия династии были сосредоточены на консолидации именно иранских сил, а большинство иноверцев (в том числе и христиан) представляли иные этнические группы, являвшиеся в ту пору скорее свидетелями, нежели участниками бурных событий. По некоторым признакам, обращение Ардашира I с инославными подданными державы было далеко не лояльным. Так, сирийский историк адиабенской церкви (VI в.), сказав о строительстве Ардаширом новых храмов огня, отмечает насильственные обращения иноверцев в зороастризм и "закрытие" других религий.⁶

Безусловно, принцип негативизма к иным конфессиональным группам был обусловлен жреческим ортодоксальным прошлым Сасанидов, но насколько последовательно он проводился в жизнь при первом шахнахе – сказать трудно.

Время Шапура I (241–272) было ознаменовано активизацией внешней политики Ирана, а в идеологической сфере – реформой и канонизацией Авесты, укреплением зороастризма как государственной религии, распространением христианства вглубь Ирана, попытками нового пророка, Мани, утвердить свое учение в качестве "универсальной" религии. В военно-политической области наибольший успех сопутствовал иранскому оружию, в области идеологии – реформированному зороастризму, имевшему мощную поддержку сасанидской администрации и талантливого подвижника и организатора магупата Картира. Суммируя результаты своей деятельности на поприще укрепления официальной религии, Картир в надписи на "Каабе Зороастра" (между 276 и 293 гг.) предстает ярким противником ересей в зороастризме и всех незороастрийских культов: "А иудеи, буддисты, брахманы, назореи, христиане, мктк (?) и зандики (манихеи. – А.К.) в государстве были разбиты, идола разрушены, пещеры дэвов уничтожены и превращены в обители богов".⁷

Таким образом, и сирийская хроника, и наскальная сасанидская надпись однозначно свидетельствуют об усилении гонений против христиан и других конфессиональных меньшинств в Иране в 20–70-е гг. III в. В ту пору преследования имели под собой идеологическую подоплеку, хотя и не всегда отчетливо выраженную, поскольку совершались на фоне военных действий и могли восприниматься как естественное следствие войны. Во время удачной для Шапура I войны с Римом очень пострадали христианские храмы. Как явствует из перечня завоеванных на западе областей в надписи Шапура I на "Каабе Зороастра", под властью Сасанидов оказались практически вся Малая

Азия (провинции Сирия, Киликия и Каппадокия) и Закавказье (Иверия, Армения, Албания и Баласакан). В покоренных странах Шапур основал множество "огней Варахрана" (древнеиранское божество Вртрагна, одна из ипостасей которого в сасанидскую эпоху – бог победы), и этим "сделал доброе дело для многих магов и умножил почитание богов".⁸ Той же деятельностью занимался и магупат Картир, о чем он сообщает в своих надписях.⁹ Оба проводили единую политику укрепления зороастризма за счет христианства.

"Доброе дело" для магов, принявшее форму учреждения храмов огня на месте и вместо разрушенных церквей, несомненно означало рецидив гонений, которые происходили и раньше, при последних Аршакидах. Другим ближайшим следствием ирано-римской войны стало для христиан насильственное переселение военнопленных и значительной части оседлого населения из римских провинций в пределы Сасанидской державы (в Парс, Месопотамию, Хузистан, на земли исторической Парфии) для освоения новых территорий.¹⁰ Такие переселения (насильственные и добровольные) продолжались в IV в. и позднее, они затронули не только христиан, но и приверженцев других религий, и осуществлялись в экономических и политических целях. На новых землях поселенцы строили города, ирригационные сооружения, дороги, мосты, храмы; они исповедовали ту же религию, что и на своей прежней родине. Таким образом, сасанидская администрация, отнюдь не поощрявшая миссионерскую деятельность подвижников христианства, косвенно способствовала распространению этой религии в Иране.

Согласно Адиабенской хронике, к середине III в. общины христиан во главе с епископами существовали более чем в 20 областях Междуречья, Хузистана и Прикаспия. Христианские же общины Нисибина и официальной столицы Сасанидов еще не были организованы в епископии "из-за противодействия язычников" (*mn dñlt' d mn hnp'*),¹¹ то есть зороастрийцев. По просьбе христиан Ктесифона адиабенский епископ Шахлупа (258–273), воспользовавшись отсутствием Шапура I на войне с ромеями, прибыл с двумя дьяконами в столицу и рукоположил священника из местных христиан. Он оставался в Ктесифоне 2 года до возвращения Шапура из военного похода.¹² Так отсутствие шаханшаха было использовано христианами столицы для укрепления своих позиций и увеличения численности общины.

Следующий епископ Адиабены, Ахадабухи (273–291) откликнулся на новую просьбу христиан Ктесифона рукоположить им постоянного епископа. Епископ Адиабены вместе с епископом Суз единодушно избрали епископом столицы арамея Папу и вернулись в свои резиденции. Как сообщает источник, Ахадабухи при возвращении в Арбелу встреча-

ли все христиане, многие язычники и зороастрийцы, отдавая должное его достоинствам и красноречию.¹³ Первый епископ Ктесифона при поддержке епископов Запада (Рима) и Востока (Ирана) стал впоследствии патриархом всех восточных христиан, и в этом качестве он пребывал до своей смерти в 310 г. Любопытно, что претензию Папы на главенство в восточно-христианском мире не одобряло его ближайшее окружение, в частности, архидиакон Симон, приблизившийся к шаханшаху. Патриарху, однако, удалось смирить оппозицию посулами.¹⁴

Пока процесс христианизации не затрагивал основной массы иранцев и был ограничен Месопотамией с преобладающим иноязычным населением (арамеи, греки, арабы), отношения Сасанидов с христианами-подданными при всех эксцессах, связанных с войной, можно считать умеренными, особенно после ухода с политической сцены Картира (около 293 г.). Они резко ухудшились в 330-х гг. после превращения христианства в Риме в господствующую религию империи. Однако истоки конфликта лежали не в идеологической, а в политической и экономической сферах. Именно тогда шаханшах Шапур II (309-379) потребовал через послов возвращения территорий, переданных Риму шаханшахом Нарсе по Нисибинскому договору 298 г. В Риме (Византии) подготовка к военным действиям с самого начала получила клерикальную окраску: император Константин призвал епископов сопровождать его в походе и молиться за успех операции. Война между державами началась уже при преемнике Константина. Когда иранское войско из-за приближения армии Констанция сняло осаду Нисибина и вынуждено было отступить в свои пределы, христиане отнесли это на счет молитв епископа Нисибина Иакова. Новая военная экспедиция персов требовала чрезвычайных расходов, и основное налоговое бремя легло на население Вавилонии, главным образом – на христиан.¹⁵

Шапур II издал несколько указов, ущемляющих права христиан. Согласно актам сирийских мучеников, первый указ предусматривал обложение христиан двойным подушным налогом, второй – закрытие и разрушение церквей, третий – массовое преследование христиан после отказа епископа Селевкии, Симона бар Саббы, содействовать администрации во взимании двойного налога.¹⁶ В изложении автора адиабенской хроники, первый указ предписывал правителям областей безжалостное истребление христиан и разрушение их храмов, а второй – обложение их двойным подушным налогом по подстрекательству магов; он же подтверждал законность первого указа.¹⁷

Преследования христиан продолжались в течение 40 лет, до самой смерти Шапура II в 379 г. Они, как видно из источников, часто инспирировались зороастрийским жречеством, иногда – иудеями и мани-

хейми. По сообщению Хроники Сеерта, католикос Симон бар Сабба был обвинен иудеями перед шаханшахом в том, что он будто бы обратился в христианство мобедов, а также мать Шапура II – иудейку, дочь реш-галуты.¹⁸ Родственные связи с иудеями тоже в известной мере могли повлиять на интенсивность преследований христиан, но подоплека событий лежала в экономической и политической сферах.

"Шах-наме" Фирдоуси, увлекательно описавшая приключения Шапура II в Византии, сообщает и о реальных событиях его правления: о войне с западным соседом и преследованиях христиан. Уступая сирийским источникам в обилии исторического материала, иранский автор отмечает одну существенную деталь событий: массовую христианизацию населения на захваченных ромеями землях и обращение в христианство многих представителей иранской знати.¹⁹ Поэтому, победив ромеев, Шапур II изгоняет и христианское духовенство, разрушает храмы. В изложении Фирдоуси шаханшах подводит следующий итог своей антихристианской деятельности: "Теперь для нас и Рум, и Каннаудж – одно и то же, когда голос веры Христа еле слышен",²⁰ то есть Рим столь же не страшен, как и далекое индийское царство Каннаудж. Восстание населения Нисибина, переданного по договору персам, против Шапура II – это восстание христиан против зороастризма. "Не хотим Авесту и древнюю веру!" – возглашают нисибинцы. В течение недели восстание было подавлено, оставшиеся в живых обращены в рабство.²¹

Гонения на христиан продолжались и при Ардашире III (379–383), пока он воевал с Византией. До конца IV в. их положение в державе Сасанидов несколько улучшилось, когда в отношениях Шапура III (383–388) с Византией наступило перемирие, а Варахран IV Керманшах, заключивший с Византией мир, сосредоточил усилия на отражении гуннов.

Начало V в. следует считать поворотным моментом в конфессиональной политике Сасанидов. В значительной степени он был вызван расколом в христианской общине, который завершился изгнанием из Византии несторианской ереси. Несториане нашли прибежище в сасанидском Иране. В установлении религиозного мира в стране выдающаяся роль принадлежит епископу Маруте Майферкатскому, архиепископу Селевкии Исааку и шаханшаху Йездигерду I (399–420). Одной из причин успеха Маруты при сасанидском дворе были наряду с многими достоинствами глубокие познания в медицине. В арабо-персидской исторической традиции и в "Шах-наме" Йездигерд I объявлен грешником, погрязшим в беззакониях и угнетении собственного народа. Истинные же причины недовольства иранцев заключались в изменении ша-

ханшахом конфессиональной политики и переходе от преследований к сотрудничеству с христианами. Со времени Йездигерда I вошло в практику проведение в столице государства легальных (хотя и не всегда регулярных) несторианских соборов. За отмену гонений и разрешение восстанавливать церкви Деяния собора Исаака (410 г.) называют Йездигерда "победоносным и славным шахом".

Хотя время Йездигерда I и отмечено конфессиональной терпимостью, при нем имели место спорадические преследования христиан. Казни отдельных духовных лиц, судя по мартириям (мученичествам), представляли реакцию зороастрийского жречества на разрушение христианами храмов огня, расположенных рядом с церквями. И в те же годы шаханшах отправляет посольство к императору, которое возглавляет католикос Йабалаха, и этим демонстрирует уровень доверия к главе христианской общины.²²

Варахран У (420-438), находившийся под влиянием вазургфрам-дара Михр Нарсе и мобедан мобеда Михр Шапура, возобновил преследования христиан. На этот раз они коснулись иранских вероотступников из высшей знати. Анонимный автор мученичества Пероза сообщает, что зная, принявшая христианство, изгонялась из имений и выселялась в дальние провинции, ее имущество конфисковывалось. Варахран посягал на имущество церкви, на культовые сооружения. Материал христианских храмов употребляли на гражданское строительство. За отказ вернуться в зороастризм было казнено не менее 10 отступников.²³

Политику жестоких преследований иноверцев (христиан в том числе) проводил Йездигерд II (438-457), начиная с 8 г. правления (445/446 г.). Более тридцати руководителей христианской церкви были казнены за отказ отречься от христианства. Та же участь постигла и христианских миссионеров.

"Язычник" шаханшах Пероз (457-484) благоволил к христианам, в решении государственных дел и в житейских вопросах пользовался советами Бар Саумы, епископа Нисибина.²⁴

Столь же благополучно чувствовали себя христиане под опекой "миролюбивого любезного шаханшаха Замаспа" (497-499), который издал специальный указ для христиан о брачной реформе.²⁵ Судя по тому, что указ содержал запрет многожества, он был направлен против иранских христиан, не порвавших с обычаями зороастризма.

В начале VI в. иранская администрация собиралась возобновить преследования христиан, но внешнеполитические осложнения (как и внутривнутриполитические - движение маздакитов) помешали ей это сделать.²⁶

Усилия Хосрова I (531–579) в области внутренней политики были сосредоточены на искоренении маздакитской ереси и манихейства и на осуществлении административно-хозяйственной реформы. Деяния собора Абы I (544 г.) свидетельствуют об улучшении отношений шаханшаха с христианами. Явными признаками такого улучшения являются и увеличение иранского элемента в составе высшего христианского духовенства державы и участие иранских должностных лиц (рад, амаркар, остандары, мобеды) вместе с христианским клиром в экскоммуникации мятежного епископа Бет Лапата.

Благоприятные условия для христианской общины сложились при Хормузде IV (579–590) и Хосрове II (590–628). Разные группы источников фиксируют участие христианского населения в политической и хозяйственной жизни страны, которое, однако, не освобождало христиан от посягательств шаханшаха на самостоятельность церкви. Две жены Хосрова II (Ширин и Мария) были христианками.²⁷

Суммируя вышесказанное, следует отметить, что отношение Сасанидов к христианам в разные периоды истории было неоднозначным, и конфессиональный аспект далеко не всегда играл главную роль. Прокламируя свою верность официальной религии, зороастризму, Сасаниды в отношениях с инославными подданными оставались прагматиками. Такая политика оправдывала широкий спектр действий от массовых преследований иноверцев до приближения их ко двору и брачных связей с ними, если того требовали политические и экономические интересы монарха и его окружения.

-
1. J. Labourt. *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide*. Paris, 1904, с. 43.
 2. Th. Nöldeke. *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*. Leiden, 1879, с. 4.
 3. В.Г. Луконин. *Культура сасанидского Ирана. Иран в III–V вв., Очерки по истории культуры*. М., 1969, с. 29–30.
 4. Титул шаханшаха на этих драхмах – "Поклоняющийся Мазде владыка (или "бог". – А.К.) Ардашир, царь царей Ирана, происходящий от богов".
 5. Их изображения см.: В.Г. Луконин, *ук. соч.*, с. 21, 29, 35.
 6. *Histoire de l'église d'Adiabène sous les parthes et les Sassanides par Mšihā-zkha (VI s.)*. – *Sources syriaques*, Vol. I par A. Mingana. Leipzig, /1907/, texte – с. 31. Соответствующий отрывок текста дан мной в переводе в статье "Государство и сословная структура общества сасанидского Ирана (III–VII вв.)". – В кн.: "Государство в докапиталистических обществах Азии". М., 1987, с. 184.

7. M.Back. Die sassanidischen Staatsinschriften. - Acta Iranica, Vol. XVIII. Téhéran-Liège, 1978, с. 414-416.
8. Там же, с. 329-330.
9. Там же, с. 387-388.
10. Там же, с. 324-326.
11. Histoire de l'église d'Adiabène, texte - с. 30.
12. Там же, текст, с. 34.
13. Там же, текст, с. 41-42.
14. Там же, текст, с. 44-45.
15. J.Labourt, ук.соч., с. 44-45.
16. Там же, с. 56.
17. Histoire de l'église d'Adiabène, texte, с. 50-51.
18. G.Widengren. The status of the Jews in the Sassanian empire. - Iranica Antiqua, Vol. I. Leiden, 1961, с. 133, N. I.
19. Фирдоусӣ. Шāх-нāме. Критический текст, Т. УП. М., 1968, с. 229 - 6. 192, с. 234 - 66. 272-274.
20. Там же, с. 245 - 66. 464, 470-472.
21. Там же, с. 248-249.
22. Synodicon orientale ou recueil de Synodes nestoriens, publié, traduit et annoté par J.B.Chabot. - Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques, T. 37. Paris, 1902, с. 37(276-277).
23. J.Labourt, ук.соч., с. 110-118.
24. Histoire de l'église d'Adiabène, texte - с. 67.
25. Synodicon orientale, с. 62-68 (310-317).
26. Histoire de l'église d'Adiabène, texte - с. 69.
27. Подробнее о христианах в Иране на рубеже УІ-УІІ вв. см.: А.И. Колесников. Иран в начале УІ века. - ПС, вып. 22(85). Л., 1970, с. 44-46, 70-73.

И.К.Павлова

ИРАНО-ТУРЕЦКИЙ МИРНЫЙ ДОГОВОР 1639 ГОДА

Среди документов, содержащихся в сочинении персидского историографа ХУП в. Мухаммад-Ма'сума б. Ходжаги Исфакхани "Хуласат ас-сийар", особую ценность представляет текст ирано-турецкого мирного договора 1639 года.¹ До настоящего времени исследователи пользовались лишь его копиями, тогда как в "Хуласат ас-сийар" - источ-

нике еще малодоступном специалистам, содержится в изложении нашего автора оригинал названного договора. Изучение последнего дает возможность выделить составные части этого документа, установить этапы переговоров, показать главные моменты процедуры подписания мира между Ираном и Турцией.

Эти ценные сведения оказались в нашем распоряжении именно потому, что автор сочинения Мухаммад-Ма'сум – современник происходящих событий – являлся придворным историографом правящего в те годы шаха Сафи I (1629–42) и имел доступ к официальным бумагам шахской канцелярии.

Копии упомянутого документа, насколько нам известно, находятся в сочинении персидского летописца второй половины XVII в. Мухаммад-Йусуфа "Хулд-и барин", в произведении Кятиба Челеби "Фезлеке"² и в сборниках дипломатических отношений, изданных как в Турции, так и в Иране.³

Из них нам оказались доступными копии, приведенные в трудах Мухаммад-Йусуфа и Кятиба Челеби, а также в сборнике, опубликованном турецким издателем Фаридун-беком "Переписка султанов".

Рассмотрим материалы исследуемого сочинения "Хуласат ас-сийар". Прежде всего следует сказать об обстановке в Иране и Турции накануне подписания мира.

Сведения "Хуласат ас-сийар", в отличие от других сочинений, объясняют причины прекращения султаном Мурадом IV (1623–40) военных действий после захвата Багдада (январь 1638 г.) и свидетельствуют о достаточно серьезных мотивах, вынудивших турецкого правителя возвратиться в Стамбул. В это время, как сообщает наш автор, Мураду IV становится известно о намерении европейцев (Польша) начать войну с Турцией. В самой же стране почти одновременно произошли выступления братьев султана Увар-хана и Ибрахим-хана, каждый из которых стремился объявить себя независимым правителем.⁴ Все это, несомненно, повлияло на решение турецкого султана начать мирные переговоры с шахом Сафи I. Не случайно сразу же после победы он поручил своему новому коменданту Багдада Мухаммад-Аке обратиться к шаху с предложением о мире.⁵

В заключении мира была заинтересована и иранская сторона. Потеряв Багдад, шахское правительство не предприняло каких-либо попыток отвоевать крепость и отозвало находившиеся там войска назад. Это можно объяснить как ослаблением мощи шахской армии, так и проведением кандагарской операции (1638 г.), куда была переброшена часть войск. Как бы выражая свое согласие на потерю Багдада, шах Сафи I по случаю окончания войны с Турцией устроил во дворце

праздничный маджлис. На нем и присутствовал упомянутый Мухаммад-Ака.⁶ Он привез шаху письмо от султана, в котором, по словам нашего автора, "ничего другого, кроме слов о мире не было". Данная информация Мухаммад-Ма'сума очень важна, так как она показывает, что впервые в истории ирано-турецких взаимоотношений мирную инициативу проявлял султан. В свою очередь в Турцию сразу же после окончания праздничных торжеств выехал шахский посол Халифе-Максуд. Обмен послами можно рассматривать как первый этап предварительных переговоров между Мурадом IV и шахом Сафи I. Однако мирный договор, несмотря на обоюдное желание правителей обеих стран, был подписан в Каср-и ширин лишь год спустя в мае 1639 года.

Подобную отсрочку следует объяснить как уверенность султана в том, что шах Сафи I не найдет возможности начать наступление (в годы его правления, по свидетельству Мухаммад-Ма'сума, война носила пассивный, оборонительный характер, не говоря уже о том, что часть войска уже находилась под Кандагаром). А также тем, что применяя подобную изнурительную тактику, султан Мурад вынуждал шаха принять условия более выгодные для турецкой стороны.

Наше предположение подтверждается сведениями турецких источников. Так, из сочинения Кятиба Челеби "Фезлеке" и из сборника "Переписка султанов" становится известен следующий факт: В январе 1639 г., т.е. в то время, когда шахский посол все еще находился в Стамбуле, Мурад IV отправил шаху Сафи I "Письмо угроз" (Тахдид-наме), в котором, угрожая новыми военными действиями, он требовал передачи областей, издавна находившихся под властью турецких султанов.⁷ Очевидно, речь идет о Ираке Арабском с Багдадом. Эта территория отошла к владениям Турции еще по договору 1555 г., а потом постоянно переходила из рук в руки то турецкой, то иранской стороны.⁸

Из дальнейшего повествования Мухаммад-Ма'сума явствует что шах Сафи I согласился с выдвинутыми условиями и формировал встречу иранского и турецкого представителей. Для этого он отправил в Турцию Мухаммад-Кули-бека, чтобы тот "укрепил основу мира". Посольство Мухаммад-Кули-бека как бы завершило предварительные переговоры между шахом Сафи I и султаном Мурадом IV.

Теперь на основании сведений "Хуласат ас-сийар" проанализируем майские события 1639 года, когда представители обоих государств прибыли в Каср-и ширин для подписания мирного договора. В нашем источнике этой датой помечены три документа: послание шаха Сафи I представителю Турции на переговорах Мустафа-паше и двух экземпляров Сонур-наме (договора) о разделе пограничных территорий. Один из них предназначался для шаха, другой - для султана.

Прежде всего следует сказать о шахском послании уполномоченному Турции Мустафа-паше. Как сообщает Мухаммад-Ма'сум, оно было составлено самим шахом Сафи I, переписано его главным секретарем Мирза Абд ал-Хусайном и доставлено в Каср-и ширин Сару-ханом.

Послание шаха Сафи I интересно с той точки зрения, что оно адресовано не турецкому султану, как это можно было бы ожидать, а непосредственно его представителю великому везиру Мустафа-паше. Оно начинается со слов: "Высокоуважаемому Господину ... обладателю благородного и почетного поручения великому везиру Мустафа-паше, да продлит Бог его Счастье".⁹ В своем обращении шах Сафи призывал упрочить основы мира и подписать мирное соглашение на таких условиях, чтобы "у смутьянов и нечестивцев не было бы поводов для пересудов и упрямства", т.е., очевидно, так, чтобы не возникло поводов для новых военных действий. Здесь не встречается каких-либо конкретных требований по разделу территорий. Представляется, что предварительные условия по разграничению сфер влияния были оговорены послами еще год назад. Кроме этого, оба государя могли сделать своим представителям устные рекомендации перед их отъездом в Каср-и ширин. Это послание следует рассматривать как санкцию Сафи I на заключение мира, его уступку тем требованиям, которые выдвинул Мурад IV в "Письме угроз". Отметим, что турецкий представитель прибыл на эту встречу, не имея подобного послания от своего правителя. Это лишний раз доказывает обоснованность ранее выдвинутых Мурадом IV претензий.

Сразу же после шахского послания Мухаммад-Ма'сум цитирует положения договора по разделу территорий. Летописец пишет: "И оба высокопоставленных защитника власти (т.е. уполномоченные на переговорах Сару-хан и Мустафа-паша), ознакомившись с основными положениями договора и соглашения, границы округов Багдада и Азербайджана определили следующим образом".¹⁰ И далее указаны названия конкретных населенных пунктов, отошедших как к Ирану, так и Турции.¹¹ Отметим, что этот текст является первой частью договора, который и был послан шаху Сафи I. В "Хуласат ас-сийар" описывается состояние радости и удовлетворения шаха после получения этого текста.

В исследуемом источнике, что очень ценно, приводится также вариант соглашения на староосманском языке, предназначенном для Мурада IV. Экземпляр для султана выделен специальным подзаголовком, написанным красной тушью. Приводим его название: "Пограничный договор относительно установления мира, составленный по пору-

чению высокоуважаемого падишаха султана Мурада Мустафа-пашой,¹² [и] отправленный [Государю Рума] с Сару-ханом".¹³ Как видно, экземпляр для султана доставил уполномоченный шаха Сару-хан. Вероятно, это входило в обязанности шахского посла.

Оба экземпляра договора по своему содержанию идентичны.

Собственно говоря, эти два текста Сонур-наме и составляют ирано-турецкий мирный договор 1639 года. Данные нашего автора показывают, что письменный вариант соглашения составили не правители государств, а именно их уполномоченные.

Теперь сравним вышеприведенные данные из "Хуласат ас-сийар" с доступными нам копиями. И прежде всего с документами, опубликованными Фаридун-беком. В сборнике "Переписка султанов" содержатся, как уже упоминалось, "Письмо угроз" турецкого султана, "Грамота, составленная иранским шахом относительно границ и рубежей в соответствии с требованием мира после завоевания Багдада", "Письмо иранского шаха султану".

Сличить документы из "Хуласат ас-сийар" и "Переписки султанов" крайне важно, так как одни из них совпадают друг с другом, другие отличаются. Напр., послание шаха Сафи I Мустафа-паше из "Хуласат ас-сийар" идентично "Грамоте, составленной иранским шахом..." из "Переписки султанов". Упоминание территорий отошедших по договору к этим странам, встречается в сборнике Фаридун-бека в документе под названием "Письмо иранского шаха султану". Вариант Сонур-наме для турецкого султана отосланный с Сару-ханом, в этом издании вообще отсутствует.

Несколько слов о других копиях. Так, копия соглашения, приведенная в "Худд-и барин", которая, насколько нам известно, также пока не использовалась учеными, совпадает с нашим текстом. Она содержит те же упомянутые части и имеет лишь незначительные расхождения.¹⁴ В целом же можно с уверенностью сказать, что Мухаммад-Йусуф, автор "Худд-и барин", снял копию договора 1639 г. именно с нашего текста.

В сочинении Кятиба Челеби "Фезлеке" приводится копия договора в сокращенном варианте без указания кому она адресована, кем составлена и подписана. В ней только перечисляются территории, подлежащие разделу.¹⁵

В заключение подчеркнем, что благодаря изучению материалов "Хуласат ас-сийар" исследователям стал доступен такой важный документ как оригинал ирано-турецкого мирного договора 1639 г. в изложении автора, договора, который подвел итоги серии ирано-турецких войн в XVII веке. Сведения "Хуласат ас-сийар", дополненные

данными "Переписки султанов", дают возможность представить наиболее полную картину тех событий. На основании этих двух источников, можно выделить следующие этапы процедуры подписания мирного договора:

1. Окончание военных действий под Багдадом - январь 1638 г.
2. Предварительные переговоры - март 1638 - апрель 1639 г.: обмен послами между странами. "Письмо угроз" турецкого султана и посольство Мухаммад-Кули-бека в Турцию.
3. Встреча представителей двух стран в Каср-и ширин - май 1639 г. Непосредственными документами на этом этапе являются: а) послание шаха на переговоры Мустафа-паше; б) экземпляр договора, составленный уполномоченными на персидском языке для шаха; в) идентичный экземпляр для султана на староосманском языке; г) письмо шаха Саффи I султану Мураду IV, в котором подтверждались условия упомянутого раздела.

-
1. Мухаммад-Ма'сум б. Ходжаги Исфакхани "Хуласат ас-сийар". Ркп. б-ки Мюнхена микрофильм ЛО ИВАН № 127, л. 149а-153б; ркп. Гос. Публ. б-ки им. М.Е.Салтыкова-Щедрина (Ленинград). - Б.А.Дорн. Каталог рукописей № 303/2, л. 104б-107б.
 2. Мухаммад-Йусуф. Хулд-и барин. Тегеран, 1317/1938, с. 220-226. Кятиб Челеби. Фезлеке. Т. 2. Пер. А.А.Папаян "Джихан-нума" и "Фезлеке" Кятиба Челеби как источник по истории Армении. Ереван, 1973, с. 153.
 3. Фаридун-бек. Переписка султанов. Стамбул, т. 1-2, 1265. 2) Его же. Переписка султанов. Стамбул, т. 1-2, 1275. Мы пользовались последним изданием. Сборник договоров. Стамбул, т. 2. Motamen ol-Molk. Recueil des traites de l'Empire persan avec les pays etrangers. Tegeran, 1908, р. 192-194. Сборник Мотамен ал-Мулка хранится в ГПБ им. М.Е.Салтыкова-Щедрина в Ленинграде (Отдел Азии и Африки). Дефектный: отсутствуют с. 192-239. Среди этих страниц должен был находиться и упомянутый ирано-турецкий договор 1639 г. (с. 192-194).
 4. Ркп. б-ки Мюнхена, л. 148а-148б, 149а; ркп. ГПБ, л. 103а-104б. После смерти Мурада IV в 1640 г. султан Ибрахим стал правителем Турции (1640-1648 гг.). Поэтому опасения Мурада IV по поводу его выступления имели под собой почву.
 5. Ркп. б-ки Мюнхена, л. 149а; ркп. ГПБ, л. 103б.
 6. В списке ГПБ указано имя Мухаммад-Али-бек.
 7. Кятиб Челеби, Фезлеке, с. 152, т. 2; Фаридун-бек, Переписка султанов, с. 298, т. 2.

8. Последний раз столкновения между иранцами и турками под Багдадом происходили в 1627 г. В результате чего Аббас I сумел сохранить за собой этот город. См. Искандар – бек Туркешман Мунши. Та'рих-и Аламара-йи Аббаси (литограф. изд.). Тегеран 1313/1314 – 1896/97 г., с. 736–737, 741.
 9. Ркп. б-и Мюнхена, л. 150б–151а; ркп. ГПБ, л. 105б.
 10. Ркп. б-ки Мюнхена, л. 151б; ркп. ГПБ, л. 106б.
 11. В данной статье мы не рассматриваем территории, отошедшие к Ирану или к Турции, т.к. они довольно хорошо известны специалистам, и не даем оценку этому договору. Напомним лишь, что основная граница раздела проходила через крепость Занджир: земли, расположенные к западу от нее, предназначались для турецкой стороны, к востоку – для иранцев.
 12. В списке б-ки Мюнхена добавлено "великий везир" – см. Ркп. б-ки Мюнхена, л. 151 б.
 13. Ркп. б-ки Мюнхена, б. 151б; ркп. ГПБ, л. 106а.
 14. Напр.:

Оригинал	Копия
(Мухаммад-Ма'сум)	(Мухаммад-Йусуф)
1. сархад-е джанеб-е Багдад 2. бе ишан дарад	1. сархад-е джанеб-е дар ас-салам-е Багдад 2. бе мансубан-е падшах-е валаджах дарад.
- Подобные изменения вполне оправданы, если вспомнить, что Мухаммад-Йусуф составлял "Хулд-и барин" несколько позже описываемых событий. Поэтому он поневоле вносил некоторые пояснения или уточнения в свой текст.
15. Кятиб Челеби, Фезлеке, с. 153, т. 2.

И.Ф.Попова

ДИСКУССИЯ О ВВЕДЕНИИ СИСТЕМЫ УДЕЛЬНЫХ ПОЖАЛОВАНИЙ В ПЕРИОД ЧЖЭНГУАНЬ (627–649) В КИТАЕ

Осознание традиционной китайской идеологией огромного политического значения системы уделов нашло выражение, в частности, в том, что вопрос о введении удельных пожалований связывался с важнейшей проблемой – достижением вечного царствования династии, продлением ее сроков. В связи с этим особенно бурные обсуждения достоинств и недостатков удельной системы разгорались при воцарении в Китае новых династий. В такие периоды значительной силой

на местах обладала наследственная аристократия. Она представляла собой реальную угрозу правящему дому, и поэтому в задачу создания сильной центральной власти входило ослабление экономического и политического могущества местных аристократов.

В начале танского периода значительное усиление власти правящего дома было достигнуто во многом благодаря осторожному, обусловленному объективными, конкретно-историческими причинами, политическому курсу второго императора династии Тай-цзуна (627–649) по отношению к наследственной аристократии и тесно связанному с ней служилому сословию. Назначая на высокие государственные должности выходцев из различных регионов страны, Тай-цзун следил за равномерным представительством региональных группировок при дворе, стремился установить максимальный личный контроль над бюрократией всех уровней и создал большое количество независимых друг от друга, равнозначных совещательных органов, лично устанавливая их состав и численность. При этом в начале Тан аристократы были лишены некоторых фискальных (освобождение от повинностей, внесение в особые податные реестры) и юридических (право передавать должности по наследству) привилегий.

Первые танские императоры предпринимали активные попытки передать часть управленческих функций на местах членам своей семьи. В конце своего царствования основатель династии Тан Гао-цзу (618–626) пожаловал титулами ванов собственных родных, двоюродных и троюродных братьев, а также их сыновей – всего несколько десятков человек.¹ Наличие столь многочисленной знати, владения которой обычно совпадали с территориями областей (чжоу), создавало опасность распыления власти. Поэтому сменивший Гао-цзу император Тай-цзун предпринял шаги к укрупнению пожалований. Стремясь не отступать от свойственного ему политического стиля, в конце 626 года он обратился за советом к сановникам: "Если повсеместно пожаловать уделы родственникам царствующего дома, принесет ли это пользу Поднебесной?"² Ответ, высказанный Фэн Дэи и отражавший настроение окружения Тай-цзуна, можно было предугадать: "В прежние царствования, – сказал Фэн Дэи, – только сыновья и братья императоров были ванами, а также те, кто имел большие заслуги. Удалившийся император Гао-цзу укреплял дружбу между девятью родами своих родственников и пожаловал многих членов царской семьи. Такого количества уделов, как сейчас, не было со времени двух Хань. Но когда даруют титул и знатность, то при этом увеличивают и трудовые повинности народа. Боюсь, что жалую уделы высшей справедливости в Поднебесной Вы не проявите!"³ Тогда Тай-цзун ска-

зал: "Это так! Я - Сын Неба и потому Должен кормить народ. А разве можно заставлять народ надрываться, чтобы кормить мой собственный род?"⁴ После этого в одиннадцатом месяце 626 года он понизил титулы своих родственников, данные императором Гао-цзун, - ванов (цзюньван) до гунов (сяньгун), - и только несколькими оставил прежние титулы, укрупнив при этом их владения.

Бесспорно, члены императорского клана были гораздо более надежной опорой власти на местах, чем бюрократы, часто назначаемые по рекомендации высших сановников. С последним обстоятельством было связано стремление императора Тай-цзуна максимально охватить личным контролем и столичное, и провинциальное чиновничество. В первые годы Чжэнгуань, пока не была налажена система государственных экзаменов, такой контроль был для него особенно тяжким бременем, и Тай-цзун неоднократно возвращался к вопросу о пожаловании родственникам уделов.

В 628 году он спросил у приближенных, какую политику нужно принять, чтобы обеспечить династии Тан вечное царствование. Сяо Юй сказал, что в прошлом правители всех долго существовавших династий жаловали членов своей семьи уделами. Эти уделы, передававшиеся из поколения в поколение, были надежной опорой для центральной власти. Противники удельной системы также не замедлили высказаться. Конфуцианец Ли Байяо в длинном меморандуме изложил причины, по которым, по его мнению, удельная система должна быть отвергнута. Во-первых, заявил он, продолжительность любой династии определяется Небом, а не административными реформами; во-вторых, уделы не создадут надежной поддержки императору, поскольку их правители будут заботиться лишь о расширении территорий и о собственном усилении, что в конечном итоге приведет к междоусобной войне и гибели династии; в-третьих, когда народом управляют удельные князья, ослабевает его лояльность по отношению к Сыну Неба, а потому в периоды максимального усиления удельных государей, противопоставивших себя центральной власти, царит большой беспорядок в стране, чем во время упадка тех династий, правители которых не одаривают уделами своих родственников (в период Чуньцзю, 770-476 гг. до н.э., считал Ли Байяо, было больше беспорядка, чем в последние десятилетия обеих Хань, 206 г. до н.э. - 220).⁵

Как и Ли Байяо, довольно убедительно описавший главные недостатки системы уделов, подавляющее большинство сановников Тай-цзуна отмечали лишь ее негативные моменты. Активно против высказывался Вэй Чжэн, заявлявший, что народ, ослабленный внутренними войнами, не сможет выносить злоупотреблений удельных правителей, что сам

император, раздав земли, будет взимать налоги только с небольшой, подвластной ему непосредственно территории, а это приведет к уменьшению доходов и невозможности содержать государственный аппарат.⁶ В 628 году Вэй Чжэн изложил эти доводы в меморандуме, поданном совместно с Ма Чжоу.

Среди приближенных Тай-цзуна были и такие, кто предлагал возродить систему уделов не в классическом чжоуском (описанном у Мэн-цзы⁷), а в несколько модифицированном виде. Например, Янь Шигу в докладе трону советовал давать уделы равной площади и располагать их чередуя с областями (чжоу) и уездами (сянь), контролируемые государственной бюрократией.⁸

Несмотря на резкие возражения со стороны большинства сановников, Тай-цзун приступил к созданию уделов уже с самого начала своего царствования. В первый год Чжэньгуань он пожаловал уделами нескольких приближенных (Фан Сюаньлина, Ду Жухуя, Чжансунь Уэци и Шэнь Туна), имевших несомненные заслуги перед домом Тан.⁹ Таким образом Тай-цзун, подобно ханьскому Гао-цзу, продемонстрировал, что Поднебесная принадлежит не только ему одному, но и тем, кто помогал ее завоевывать. Один из четырех пожалованных – Шэнь Тун – состоял в близком кровном родстве с императором (приходился ему двоюродным дядей), в связи с этим Тай-цзун особо подчеркнул, что всех, включая дядю, он пожаловал за личные заслуги.¹⁰

Только в 626 году Тай-цзун решился назначить своих сыновей военными губернаторами (дуду) в приграничные районы империи, и, кроме того, двадцать одного принца и четырнадцать заслуженных сановников¹¹ пожаловать званиями начальников областей (цзши). Особая острота последовавшей за этим оппозиции (в том числе и со стороны назначенных удельными правителями), по данным американского исследователя Р. Сомерса, объяснялась тем, что созданные уделы территориально совпадали с районами контролировавшимися бывшими региональными властителями, подчинившимися дому Тан скорее номинально.¹² В этот период сомнение в правомерности данного шага Тай-цзуна выразил Юй Чжинин. Ма Чжоу напомнил, что даже такие добродетельные отцы, как Яо и Шунь, имели заурядных сыновей Чжу и Цзюня и что, если кто-то из сыновей Тай-цзуна окажется хоть на малейшую долю заносчив и глуп, это навлечет беды на народ, а на государство – гибель.¹³ Чжансунь Уэци и Фан Сюаньлин представили императору совместный доклад, в котором заявили, что члены императорской семьи и те, кто помогал основать династию, могут совсем не иметь способностей к административной деятельности. Что же касается их потомков, то они могут быть даже недобродетельными или унаследовать уделы в слишком

юном возрасте, чтобы противостоять узурпаторам, посягающим на эти уделы. Чу Суйлян в своем меморандуме особо подчеркнул, что сыновья Тай-цзуна еще молоды и неопытны и не смогут справиться с управлением уделами, а потому лучше держать их в столице и следить за их образованием.¹⁴ В конечном итоге Тай-цзун был вынужден отступить: он приостановил пожалования и до конца своего царствования к вопросу об удельной системе не возвращался, завещав ее осуществление наследнику престола.

По мнению Тай-цзуна, изложенному в политическом завещании "Правила для императоров" ("Дифань"), именно родственники представляют собой наиболее верную опору для государя, "фундамент" внутри страны и надежный заслон на границах. Главной причиной, которая дает членам семьи монарха право делить с ним и трон ("высшую ценность"), и управленческие функции, Тай-цзун считал наличие у них единой с государем внутренней природы: "...Государь должен жаловать родственникам уделы, создавая заслон и защиту для правящего дома. Ведь и в спокойствии, и в опасности монарх и его род представляют собой неразделимую силу; и в процветании, и в упадке имеют единое сердце. Находясь и на отдаленном, и на близком расстоянии, они взаимно друг друга поддерживают; состоящие и в близком, и в дальнем родстве, используют друг друга. Поэтому пути для взаимных нападений преграждаются, смутных периодов не возникает".¹⁵ Государь и его род едины, как поток и источник, как корень и ветви.¹⁶

В связи с тем, что Тай-цзун объяснял возможность привлечения родственников к государственному управлению изначально данным внутренним единством с правителем, столь важные и убедительные для конфуцианцев объяснения причин введения удельной системы, как соблюдение древней традиции и конфуцианская семейная этика,¹⁷ имели для него второстепенное значение. В "Дифань" Тай-цзун указывал, что в прошлом династии, которые полагались на своих родственников царствовали долго (как Чжоу, 1122-222 гг. до н.э.), а те, которые ими пренебрегали, заканчивались уже на втором правителе (как Цинь, 221-207 гг. до н.э.).¹⁸ Но бывало и так, что некоторые государи слишком широко раздавали земли (как ханьский Гао-цзун, 206-195 гг. до н.э.), и это приводило к чрезмерному усилению удельных правителей и войнам; а другие (как Цао Цао, 155-200), жалуя членов своего семейства титулами, не предоставляли им в личное пользование землю, не приписывали людей к их дворам и уделам, в результате чего царский дом приходил в упадок, а престол захватывал другой род.¹⁹

Искреннюю любовь монарха к своим родным Тай-цзун оценивал как

естественное проявление силы дэ, проникающей повсюду, в том числе и в сферу родственных отношений. "... [если правитель] обладает силой дэ, - пишет Тай-цзун, - государство всесторонне процветает, в семье не бывает беспокойства и наступает великая благодать".²⁰

Для того, чтобы удельная система способствовала не упадку, а усилению правящего дома, Тай-цзун считал необходимым пожаловать уделами как можно больше его членов, а потом постоянно "сдерживать" их, то есть следить за тем, чтобы по своей силе они были равны и жили общими интересами. Если члены царствующего рода едины и одинаково сильны, это будет залогом и социальной стабильности, когда высшие, как пишет Тай-цзун, "не будут иметь в сердце недоброжелательности и подозрительности", а низшие "не пожелают напасть и обидеть".²¹ Как нельзя допустить, чтобы порок победил справедливость, так и нельзя не делать различий в отношении к близким родственникам и к чужим людям, - в этом, считает Тай-цзун, состоит условие процветания государства и спокойствия рода.²²

Таким образом, объяснение Тай-цзуном в политическом завещании необходимости введения уделов отличалось и даже диссонировало с обоснованием достоинств и, главным образом, недостатков удельной системы его сановниками, которые искали объяснений в первую очередь в исторической традиции.

-
- I. Сыма Гуан. Цзычжи тунцзянь (Всеобщее обозрение событий, управлению помогающее). Пекин, 1956, цз. 192, с. 6025; У Цзин. Чжэньгуань чжэньяо (Основы политики в период Чжэньгуань). - Сер. Сыбу бэйяо. Шанхай, 1936, цз. 3, с. 216.
 2. Сыма Гуан, цз. 192, с. 6025.
 3. Сыма Гуан, цз. 192, с. 6025.
 4. Сыма Гуан, цз. 192, с. 6025.
 5. H.J. Wechsler. The Confucian Impact on Early T'ang Decision-making. - T'oung Pao. Vol. 66. Leiden, 1980, p. 29.
 6. H.J. Wechsler. Mirror to The Son of Heaven. Wei Cheng at the Court of T'ang T'ai-tsung. New Haven and London, 1974, p. 175-176.
 7. Мэн-цзы Чжао Ци чжу (Трактат Мэн-цзы с комментариями Чжао Ци). - Сер. Сыбу бэйяо. Шанхай, 1936, цз. 10, с. 3а-4б.
 8. H.J. Wechsler. The Confucian Impact, p. 430.
 9. У Цзин, цз. 3, с. 206.
 10. У Цзин, цз. 3, с. 21а.
 - II R.M. Somers. Time, Space and Structure in the Consolidation of T'ang Dynasty (617-700 a.d.). Prep. for pres. at the conf. on

- "The nature of State and Society in Medieval China". Stanford, aug. 16-18, 1980. Stanford, 1980, p. II.
12. R.M.Somers. Time, Space and Structure, p. 8, II-12.
 13. Сыма Гуан, цз. 195, с. 6145.
 14. H.J.Wechsler. The Confucian Impact, p. 30.
 15. Тан Тай-цзун. Дифань (Правила для императоров). - Сер. Цуншу цзичэн. Шанхай, 1936, цз. I, с. 4.
 16. Тан Тай-цзун, цз. I, с. 6.
 17. А.А.Бокщанин. Удельная система в позднесредневековом Китае. Период Мин, 1368-1644. М., 1986, с. 33, 35.
 18. Тан Тай-цзун, цз. I, с. 4-5.
 19. Тан Тай-цзун, цз. I, с. 5-6.
 20. Тан Тай-цзун, цз. I, с. 8.
 21. Тан Тай-цзун, цз. I, с. 7.
 22. Тан Тай-цзун, цз. I, с. 8.

Т.А.Пострелова

КИТАЙСКИЕ СТУДЕНТЫ-ЖИВОПИСЦЫ В ЛЕНИНГРАДЕ (1953-1962 гг.)

Интересная и значительная страница в истории китайского искусства XX века, в истории живописи, в частности, принадлежит роли советской художественной школы. Моногранны и довольно обширны контакты этих стран, если посмотреть на них ретроспективно, начиная с 1920-х годов. А с октября 1919 года они становились регулярными, пока их не оборвала "культурная революция". После провозглашения Народной Республики молодых китайских художников стали посылать для обучения и стажировки в Советский Союз, для преподавания в Китае приглашать художников-педагогов из страны Советов. Большое число советских художников посетило КНР с 1949 до середины 1960-х годов.

Архивы Советского Союза располагают определенным материалом, освещающим некоторые аспекты этого вопроса (архивы ЦВАОР, ГЭ, АХ, ГТГ, ЛО ИВ АН СССР, СХ СССР и др.).

С советским искусством, начиная с 1920-х годов, в Китае могли знакомиться благодаря иллюстрациям советских графиков (в русской и советской литературе, переведенной на китайский язык), выставкам, работе Китайско-Советского культурного общества, и т.д.

Творчество Сюй Вэйхуна, Цзян Чжаохэ, Ай Чжунсиня, У Цзожэня

и других является лучшим свидетельством взаимных дружественных контактов. Советская живописная школа оказала влияние на развитие китайской масляной живописи, театрально-декорационной, заложила крепкие основы в деле формирования реалистического искусства.

В литературе менее всего освещен вопрос об обучении китайских студентов в художественных вузах СССР. Мы остановимся на работе китайских студентов-живописцев, окончивших Институт живописи, скульптуры и архитектуры им. И.Е.Репина в Ленинграде. В нем обучались живописи, графике, скульптуре, искусствоведению студенты из Китайской Народной Республики с 1953 по 1962 год.

Студентами были Ли Тяньсян (1953-1959); Линь Ган, Сяо Фэн, Цюань Шаньши и Чжоу Чжэн (1954-1960); Ван Баокан, Ван Кэцин, Дэн Шу, Ли Баонян, Ма Юньхун и Цзи Сяоцзю (1955-1961); Ли Цзунь, Фэн Чжэнь, Чжан Хуацзинь (1956-1962). В аспирантуре обучался Ци Мудун.

С 1953 года стал студентом Института живописи, скульптуры и архитектуры им. И.Е.Репина Ли Тяньсян. Двадцатипятилетний молодой человек родом из Хонэ уезда Тянь к этому времени уже окончил Институт изобразительных искусств в Пекине.

Молодой китайский художник, все пять лет обучаясь на отлично в советском вузе, познавая с азов методику работы маслом над программной, тематической картиной, вышел на диплом уже сформировавшимся живописцем. Он избрал тему "Юные читатели" (руководитель - академик В.Орешников). "Веселые голоса детей детского сада всегда радовали меня, и я давно хотел изобразить ребят, - так говорил Ли, объясняя причину обращения к теме детей. В прошлом году я ездил в Китай, чтобы собрать материал для дипломной работы. Мне помогали работники библиотеки. При библиотеке имеется детский уголок, который всегда заполнен юными читателями. Я очень подружился с ребятами - большими любителями книг. Они так внимательно читают и рассматривают, что забывают обо всем. Глядя на них, я вспоминал свое детство. И радость, и безоблачность этого детства мне и хотелось показать в дипломной работе. Я сделал попытку сочетать полученные мною знания в Институте имени Репина с национальными традициями в области живописных приемов" (Архив АХ СССР, ф. 7, оп. 3, д.1740).

Дипломная работа Ли Тяньсяна действительно явилась результатом обучения в двух живописных школах, она стала носителем традиций китайской национальной живописи и русского реалистического бытового жанра. Диплом и другие произведения - живое связующее звено между старым и новым, между русским и китайским, между видением в рамках световоздушной перспективы, плоскостного решения и объем-

ного, трехмерного пространства, насыщенного светом и наполненного воздухом.

Богато и своеобразно живописно-цветовое решение этого холста, где взята гамма красных, розовых, сиренево-розовых пятен в контрасте с голубым и зеленым цветами. Черные пятна, ритмически располагаясь по всему холсту, подчеркивают тонкость цветовой гармонии всего полотна.

В.Орешников, выступая на защите студентом дипломной работы, говорил о том, что соприкасаясь с ним, он всегда испытывал искреннюю радость и удовлетворение от проявленного Ли желания усвоить принципы живописи, принципы искусства и всего, что определяет становление художника. "Надо сказать, что пребывание здесь, у нас, далось Ли не очень легко: изменение климата он переносил вначале очень тяжело и сильно болел. Но тем не менее его упорство в работе нисколько не ослабевало. Ли в своем личном труде демонстрировал упорную волю китайского народа к высоким достижениям. Он всегда был примером в этом отношении. Хочется также отметить и то обстоятельство, что, осваивая нашу культуру и успешно овладевая ею, Ли сумел сохранить свое национальное своеобразие и как-то сгармонизировать полученные им знания с той национальной народной изобразительной культурой, которую он прочно в себе несет. Мне хочется приветствовать Ли как художника, который у себя на родине, безусловно, сделает хороший вклад в изобразительное искусство Нового Китая" (Архив АХ СССР, ф. 7, оп. 3, д. 1790).

Рецензенты отмечали, что Ли сумел создать убедительный и интересный групповой портрет детишек, передать их непосредственность и детское обаяние.

Декоративность, удлинённость композиции, ее стройный ритм, сочетание звучных красочных пятен – все это по своему характеру очень близко народному китайскому лубку. Мажорный, жизнеутверждающий колорит способствует выражению основной мысли автора. Этой вещи присуща гармония в цвете, она найдена по ритму и силуэту. Специфическая манера прорисовки каждой вещи именно для данного решения хорошо найдена. Живопись не требовала объяснений и доказательств, она вошла в душу каждого и определила чувства и мысли зрителей. Органичность, естественность и жизненность искусства были представлены в "Юных читателях".

На примере жизни в Советском Союзе Линь Гана можно судить о том, что изучал студент в течение всех шести лет в институте, как проходила живописная практика, что студент мог увидеть за пределами института, в каких городах он побывал и какие прекрасные памят-

ники древнерусской, русской, узбекской архитектуры и превосходные коллекции музеев влияли на его формирование. Линь Ган (род. 1924 г. в пр.Хэбэй у.Ниндинь) работал в мастерской профессора Б.Иогансона, руководителем дипломной работы "Крестьянский суд" был профессор А.Зайцев (Архив АХ т. 2, с. 18; личные дела студентов; ф. 7, оп.3, д. 1869, лл. 61-77). Студент избрал драматический сюжет, дающий возможность психологического решения. Композиция картины была очень ясно и хорошо скомпонована, что помогало зрителю четко и быстро понять смысл изображенного события. Дипломную работу отличало ритмичное расположение фигур с выделением центральной группы композиции. Крестьяне выписаны с осознанным пониманием рисунка и колорита, передают эмоциональные переживания автора.

Дипломная работа Цюань Шаньши относилась к бытовому жанру и была посвящена строительству водохранилища. Будущий художник, свободно владея рисунком, овладел работой на пленэре, создавал очень много зарисовок, поражал всех обилием композиционных замыслов. Диплом отличала рассчитанная и разумно построенная композиция, сильный и самостоятельный рисунок и почерк графика, но несколько слабый колорит (следует заметить, что принципы колористического решения усваивались китайскими художниками с большим трудом, чем рисунок), который создавал ощущение как бы подкраски рисунка.

Академик В.Орешников был руководителем дипломной работы Сяо Фэна "Проводы". Талантливый студент обладал тонким световым восприятием, и в произведении, написанном маслом, чувствуется своеобразная сдержанность цветов. Овладевая новой для Сяо Фэна живописной школой, студент не утратил национальных особенностей и качеств, что помогло раскрыть сюжет, наполнить картину большим лирическим чувством. Сдержанная гамма красок очень гармонична, продуманы все детали, прекрасно разработан синий цвет, его оттеняет розовое пятно. Простота движений, жестов, их взаимосвязь, пластические и живописные находки помогли автору избежать ложной героизации образов.

Студентка Дэн Шу (1929 г.р., пр.Хэбэй, окончила Институт изобразительных искусств в Пекине в 1951 г.) училась в мастерской у профессора Ю.Непринцева. Темой дипломной работы был избран сюжет "Крестьяне идут на рисовые поля". Дэн Шу в Китае работала как художник лубка, что непроизвольно нашло отражение в декоративности дипломной работы (об этом говорит общий силуэт группы, очень скупой пейзаж, взятое по плоскости движение, уплощенное решение композиции, характер живописи) (Архив АХ, ф. 7, оп. 3, д. 1993, лл. 17-22).

На факультете живописи готовили и будущих художников сцены. В мастерской профессора М.Бобышова Чжоу Чжэн, Ван Баокан, Ма Юньхун, Цзи Сюэцзю защищали дипломы по театральнo-декорационному отделеению. Для всех работ было характерно единство почерка, сформировавшегося в русле национальных традиций. Внутренняя содержательность, какая-то особая картинная значительность и поэтическая преподнятость образов составляют специфическую, и, можно сказать, привлекательную сторону в работах молодых китайских художников. Были предложены различные темы ("Великий китайский поход", "Ромео и Джульетта" и др.), но все работы объединяла большая выразительность и драматическая напряженность при создании как эскизов декораций, так и эскизов костюмов. Профессор А.Сегал говорил о том, что во время дипломной работы обнаруживается дарование студентов. Их отличает исключительное упорство, трудолюбие, жертвенное отношение к своей профессии, умение учитывать как китайское эстетическое восприятие, так и колоссальный багаж мировой сценографии. Цзи Сюэцзю писала: "Шестилетняя учеба в Институте принесла мне большую пользу, ближе познакомила с лучшими традициями русского и современного советского искусства. Я чувствую, как я выросла в этих стенах" (Архив АХ, ф. 7, оп. 3, д. 1994, лл. 9-15). Профессор И.Серебряный обращал внимание на то, что китайские студенты очень добросовестно, проникновенно стремятся получить знания нашей живописной школы, которые ни в коей мере не ущемляют национальную форму.

Китайские студенты стремились изображать обычные мотивы из повседневной жизни и новое мировосприятие выразить в новой форме. Они увлекались историей отчизны, но больше всего их привлекали страницы из жизни сегодняшней. Их дипломные работы носили печать увлечения европейскими живописными формами, новым непривычным материалом - маслом, цветовой окраской. В их работах были моменты схематизма, скованности, вялого построения пространства. Но стремление впитать все новое окрыляло их и давало надежду на то, что все постепенно будет преодолено.

В.М.Рыбаков

ПРЕЛОМЛЕНИЕ МОРАЛИ В ПРАВЕ: МЕХАНИЗМ "СЯНЖУНЬИНЬ"

На протяжении громадной исторической эпохи от того момента, когда в связи с разложением первобытнообщинного строя мораль выделяется в самостоятельную форму общественного сознания и до то-

го момента, когда классовое образование приводит к возникновению государства и обеспечиваемого государственными санкциями права мораль служит одним из основных – возможно, основным – инструментом поддержания стабильности социальной структуры и регулирования межчеловеческих и межгрупповых отношений во всех сферах жизни. Основой этого регулирования служат вызревающие в рамках данной культуры "представления о добре и зле, справедливости и несправедливости, чести и бесчестье",¹ и, в частности, представления о ближних и дальних, а также о сравнительной императивности долга по отношению к ближним и по отношению к дальним. Постоянство иерархии моральных ценностей и обусловленных ею моделей поведения служит важным фактором обеспечения устойчивости и единства общества.

Однако коренная ломка архаичной социальной структуры в момент укрепления государственности и естественное стремление государства превратить себя в высшую ценность приводят к тому, что атака государства на традиционные модели социальных связей неизбежно подразумевает как одну из составляющих атаку на традиционные моральные ценности и традиционную иерархию их приоритетов. В период укрепления центральной власти, осуществления широкомасштабных военных или политических акций, традиционно предоставляемые моралью права и обязанности, вообще возможности личного выбора поведения начинают казаться антигосударственными – что отчасти верно, т.к. сложились они еще в протоклассовый период. Государство стремится сосредоточить на обеспечении своих интересов всю активность населения и делает это, по большей части, путем прямого давления, т.е. навязывая законодательным путем новые ценности и новые модели поведения и объявляя отклонения от них преступными и наказуемыми. Например, в классическом памятнике древнекитайской "школы закона", "Шан цзюнь шу", о целях введения единого законодательства, не соотносящегося со старой моралью, говорится прямо: "Умные и хитрые, мудрые и способные, превратятся в добродетельных, начнут обуздывать свои желания и отдадут все силы общему делу".² В другом памятнике, "Хань Фэй-цзы"; говорится еще ярче: "Управляя государством, мудрец не зависит от людей, которые сами творят добро, но делает так, чтобы никто не мог творить зло. ... Тот, кто правит страной, использует большинство и пренебрегает меньшинством, и поэтому он интересуется не добродетелями, а законом".³ Т.о., государственная власть на первом этапе схватки с традиционной этикой стремится ни много ни мало как свести понятие добра к государственной (иногда называемой общенародной) пользе, а понятие зла – к личной инициативе. Выражением этого подхода служит введение об-

щеобязательных норм поведения, направленных на обеспечение максимальной свободы государства по отношению к своим подданным и максимальной несвободе подданных по отношению к государству, максимальному ограничению их правоспособности действовать в интересах своих или друг друга так, как этого требуют устоявшиеся нормы. У того же Шан Яна читаем: "Если он [совершенному]дрый - В.Р.] может благодаря [законам] принести пользу народу, то он не следует ли [традиционным нормам морали и основанным на них стереотипам поведения - В.Р.]. ...С человеком, который связан ли, не стоит говорить о делах..."⁴

Однако, если такая политика проводится слишком стремительно и прямолинейно, она оборачивается деморализацией подданных и быстро приводит к результатам, прямо противоположным тем, на которые рассчитывали - приводит к децентрализации, ослаблению государственного аппарата, волей-неволей концентрирующего в себе наиболее аморальную часть населения и повисающего, т.о., в пустоте. Привычное поведение, хотя и деформируется, но остается, без него разорвутся все связи - но приобретает нелегальный, и даже криминальный, характер. И, чтобы как-то ликвидировать зазор между теоретически предписанным и практически осуществляемым поведением, который всегда является питательным каналом коррупции, государству приходится отказываться от казавшихся столь полезными и удобными законов и в определенной степени идти на поводу у культуры, на базе которой это государство когда-то возникло и которую наивно пыталось отрицать во имя своих сиюминутных интересов.

Примером такого процесса может служить развитие в традиционном Китае правовых норм, регулировавших поведение индивидуума в ситуации конфликта его обязанностей по отношению к ближним и по отношению к государству.

В "Хань Фэй-цзы" приводится несколько примеров, однозначно доказывающих, по мнению легистов, то, что государственный аппарат, придерживающийся норм традиционной морали, действует в ущерб себе. Один из них - притча о жителе Чу, который честно сообщил властям о совершенном его отцом преступлении, но был за это вопреки здравому смыслу, единственно за аморальность поступка, казнен.⁵ Нелепость расправы с таким преданным подданным, превыше родственных связей поставившего общественный порядок, долг перед обществом, для Хань Фэй-цзы очевидна.

Однако крах чистого легизма и последовавшая конфуцианизация права привели к тому, что противоречивые ситуации такого рода были проанализированы более глубоко. Укрепление семьи и внутрисе-

мейных связей подчинения, на самом деле, было в интересах государства, поскольку китайское государство исстари мыслилось как громадная семья. Два свойства семьи особенно были привлекательны для государства: единство (семья – одно тело) и иерархичность (отец – Небо для сына). Эти свойства из поколения в поколение воспроизводились в семье естественным образом и практически не нуждались в поддержке извне. Вместо того, чтобы ревновать к внутрисемейным связям и пытаться их разрушить, множа тем самым людей, не признающих ни единства, ни иерархичности, официальная идеология начала к ним апеллировать, использовать их, продлевая за рамки семьи и выводя во внешний социальный мир. На случай же конфликта между каким-либо членом семьи и социальным миром нужно было разработать такие модели поведения, в которых реализовывался бы допустимый компромисс между родственными чувствами (главным образом, особенно драгоценной для государства сыновней почитательностью "сяо") и чувствами верноподданническими (почтительностью к государю "чэнь"). Он должен был предусматривать общеобязательную иерархию моральных приоритетов (в какой ситуации почитательность к кому предпочтительнее), причем таким образом, чтобы уберечь людей от слишком резкого нарушения "сяо" в случае конфликта родственника с государством, но нейтрализовать "сяо" в ситуациях, когда она могла бы подвинуть человека на новый конфликт – вызванный предшествующим, но организационно с ним не связанный, самостоятельный.

Ко времени составления Танского кодекса был разработан и включен в тексты статей "Тан люй шу и" механизм, название которого говорит само за себя: "взаимное предоставление убежища" (сянжунъинь).

Предписывающей определенный образ поведения формулой, вытекающей из состояния "сяо", была приводимая в кодексе формула "(ши цинь)ю инь у фань" – "(служащий родителям) покрывает их [проступки], но не противодействует".⁵ Основы обусловленного этой формулой механизма "сянжунъинь" излагаются в ст. 46. "Все вместе живущие родственники, равно как родственники близости дагун и ближе, а также родители матери, сыновья дочерей, равно как жены внуков по мужской линии, старшие и младшие братья мужа, а также жены старших и младших братьев, при совершении кем-либо из них преступлений укрывают друг друга". Помимо родственников, в круг "сянжунъинь" включались и находящиеся в частном владении лично зависимые группы буцуй и нубэй – однако здесь связь была односторонней. Все перечисленные родственники могли укрывать именно друг друга, любой любого. Лично зависимые обязаны были укрывать хозяина, но хозяин за

укрывательство своего лично зависимого наказывался, как за укрывательство постороннего преступника. К предоставлению убежища приравнивалось предупреждение о намерении властей произвести внезапный арест, а также оказание "провода и снабжения", т.е. указание преступнику пути, помощь в передвижении, снабжение одеждой и продовольствием.⁷ Дальность родства уменьшала родственную причастность, но полного отрыва закон не допускал. Родственники более далеких степеней близости, сяогун или сыма, за те же поступки все же получали наказание – но на три степени меньше, чем наказание, которому подвергся бы за них совершенно посторонний преступнику человек (следовательно, на четыре степени меньше, чем полагалось преступнику за его преступление).

Однако применение основной статьи к конкретным ситуациям, проводимое в других статьях кодекса, приводило к возникновению юридических парадоксов, на наш взгляд довольно сложных и зачастую кажущихся нелепыми. Однако за ними всегда стояла унифицированная и узаконенная государством мораль. Раз приняв определенную шкалу ценностей и взяв курс на ее правовое укрепление, государство вынуждено было творить общеобязательные нормы для все более и более частных ситуаций так, чтобы для всех них задать стереотипы поведения, которые находились бы с этой шкалой в соответствии.

Мало того, что входящие в круг "сянжунъинь" с неким преступником люди не привлекались к ответственности за укрывательство совершенно постороннего им человека, если он являлся "преступным сотоварищем" их преступного родственника, так как выдача "сотоварища" фактически рассматривалась как донос на этого родственника, поскольку могла бы привести к его задержанию. Казус заключался в том, что, коль скоро один из родственников по каким-то причинам предоставлял убежище совершенно постороннему преступнику, другие родственники, не принимавшие участия в принятии такого решения и узнавшие о нем лишь пост-фактум, из-за включения механизма "сянжунъинь" обязаны были укрывать самого родственника, виновного в укрывательстве, а из-за этого – и самого преступника.⁸

Если инициатором укрывательства был кто-либо из младших родственников (бэйю), а старшие (цзунъчжан) узнав о происходящем, не препятствовали, то, когда правосудие торжествовало, за укрывательство наказывались только виновные младшие, а старшие не подлежали ответственности. Если же инициировал укрывательство кто-либо из старших, который затем умирал, а младшие продолжали укрывать чужого, они, когда дело вскрывалось, получали наказание, уменьшенное на 5 степеней относительно того, которое полагалось бы первоначаль-

ному укрывателю. Только если в период между смертью инициатора и раскрытием факта укрывательства младшие прогнали преступника, или он уходил сам, они не подвергались никакой ответственности.

Основным условием, при котором механизм "сянжуньинь" выключался, было совершение трех главных антигосударственных преступлений - Умысла мятежа, Умысла великого непокорства и Умысла измены, т.е. поступки, связанные с прямым нарушением "чэнь". В этих случаях никто не мог оказывать виновному родственнику никакой помощи.

Из специальных статей кодекса, посвященных главной альтернативе укрывательства - доносу на родственников - можно выявить несколько менее значимых исключений из правил "сянжуньинь". Они связаны с особенно аморальными нарушениями внутрисемейной иерархии, после которых состояние "сяо" требовало для своей реализации поведения, несколько смахивающего на "бусяо" - "непочтительность". Общий подход оставался тем же, что и при формулировании главного исключения (и в определенной степени они были изоморфны) - предпочтение интереса родственника более значимого интересу родственника менее значимого есть моральность. Например, если мать убьет отца, или кто-либо из приемных родителей убьет кого-либо из родных родителей, то сыну разрешалось подавать донос (т.е. за укрывательство он был бы наказан). Если же жена отца (т.н. "диму" - "главная мать") убивала наложницу - родную мать (сохэнь шуму) сын убитой не имел права на донос (т.е., очевидно, нес все обязанности, полагающиеся по "сянжуньинь")⁹.

Косвенным образом разрешался донос на члена "сянжуньинь", вступившего в развратную связь с посторонним семье человеком. Интересно то, как преподносилось такое разрешение - о подаче доноса здесь не говорится, напротив, разбирается вопрос чисто этического порядка: совершает ли преступление против родственника человек, который задержал его партнера по связи. Задержать его закон требовал от любого постороннего, но в то же время для родственника было существенным то, что это задержание приведет к раскрытию преступления родственника, т.е. является формой доноса на него. Специально указано, что человек, задержавший постороннего семье члена преступной пары не подлежит ответственности как доносчик на родственника и наказанию за донос не подвергается.

Возможность защищать родственника от властей предоставлялась отнюдь не на весь период противостояния властей и родственника (от момента преступления до момента начала наказания), а только на ту часть этого периода, пока власти не включились в противостояние непосредственно и активно. Попытки родственников вмешаться в отношения властей и преступника в то время, когда между ними уже был установ-

лен контакт (арест, следствие, суд) становились недопустимыми, поскольку оказание помощи в такой ситуации неизбежно привело бы к непосредственному и активному сопротивлению властям. Единственная льгота, предоставлявшаяся членам "сянжуньинь" после соприкосновения властей и преступника была оформлена как ситуационная недееспособность. Вообще во время ведения следствия лица старше 80 лет или моложе 10 лет, а также принадлежащие к высшей группе инвалидности (дучзи) не могли быть привлечены как свидетели. Наравне с ними освобождались от дачи свидетельских показаний те, кто входил в круг "сянжуньинь" с преступником.¹⁰

Всякая же попытка помочь преступнику делом после того, как он попал в руки властей, была криминальна.

Человек, похитивший арестанта и давший ему возможность бежать, получал то наказание, которое полагалось бежавшему преступнику первоначально. Если при этом кто-либо из третьих лиц был ранен, похититель подлежал удушению, если убит - обезглавливанию. В кодексе оговаривается: "Пусть даже могут укрывать друг друга - все равно не разрешается похищать арестованного. Поэтому ... чужие люди или родственники - наказываются одинаково".¹¹

Передача арестанту каких-либо предметов, могущих способствовать освобождению или самоубийству, наказывалась 100 ударами тяжелыми палками, если арестант кого-либо убил или покончил с собой - 2 годами каторги. Опять-таки совершивший передачу член "сянжуньинь" наказывался так же, как если бы он был посторонним человеком, без всяких скидок.

Таким образом, баланс "сяо" и "чэнь" после установления контакта властей с преступником заключался для членов "сянжуньинь" в бездействии, в навязывании им состояния нейтралитета. Ни помощь властям против преступника, ни помощь преступнику против властей от них не требовалась. И то, и другое провоцировало бы на нарушение самых существенных субординативных связей, охранить которые, укрепить авторитет которых и был призван коренящийся в морали, но трансформированный и превращенный из этического императива в соблюдаемый из страха уголовного наказания круг связей "сянжуньинь".

1. *Философская энциклопедия*. М., 1964. Т. 3, с. 499.

2. Книга правителя области Шан, пер. с кит., вступ. статья и комм. Л.С.Переломова, М., 1968, с. 237.

3. Цит. по: Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese philosophy*. N.Y., 1958, p. 160.

4. Книга правителя области Шан, с. 140.

5. The Book of Sord Shang, a classic of Chinese Law, by Dr.G.G.L. Duyvendac. L., 1963, p. II5.
6. Тан люй шу и, ст. 521.
7. Тан люй шу и, ст. 468.
8. Там же.
9. Тан люй шу и, ст. 345.
10. Тан люй шу и, ст. 474.
11. Тан люй шу и, ст. 257.

М.А.Салахетдинова

ПОСЛЕДНИЕ ТИМУРИДЫ В БАДАХШАНЕ

В начале XVI в. в Мавераннахре и Бадрахшане власть перешла от Тимуридов к Шейбанидам. Однако очень скоро, уже в 1505 г. Шейбаниды были вытеснены из Бадрахшана и вместо них стали править Тимуриды. Последними Тимуридами здесь были Сулайман-шах, потомок правнука Тимура Абу Саида, сын Сулайман-шаха Ибрахим-мирза, сын Ибрахим-мирзы Шахрух-мирза.

Как известно, в 1530 г. Бабур, основатель династии Великих Моголов в Индии, назначил Сулайман-шаха вассальным правителем Бадрахшана.¹ Сулайман-шах управлял этой страной до 1584 г. с перерывом в несколько лет.

Специальных работ и источников, касающихся этого более чем пятидесятилетнего периода истории Бадрахшана нет. Лишь в монографии Б.А.Ахмедова "История Балха"² приводятся ряд сведений, имеющих важное значение для освещения истории данного периода этой страны.

Историческая область Бадрахшан в XVI в. занимала обширную территорию, расположенную по обоим берегам реки Пяндж. К северу от этой реки в нее входили южные районы современного Таджикистана (южная часть Горно-Бадрахшанской автономной области, Кулябская область),³ по данным Хафиз-и Таныша, северной границей Бадрахшана был Каратегин. К югу от реки Пяндж земли Бадрахшана простирались до северных отрогов Гиндукуша. На западе Бадрахшан граничил с Балхской областью, на востоке — с Памиром.

Столицей Бадрахшана принято считать Кишм.⁴ Однако, согласно сообщению Мухаммад-Йара ибн Араб катанга, столицей Бадрахшана в то время был Таликан. Автор пишет: "После завоевания Бадрахшана /Абдулла-хан/ пожаловал ему (Махмуд-султану) вилайет Таликана, являющегося столицей (марказ) этих областей на правах дарубаст".⁵

В настоящей статье ставится задача рассмотреть данные персонифицированных источников, отражающие деятельность последних Тимуридов в Бадахшане и характеризующие отдельные моменты политической истории этой страны за указанный период.

После того, как Сулайман-шах стал вассальным правителем в Бадахшане, вскоре он стал вести самостоятельную, независимую от Великих Моголов политику. Он стремился расширить границы своих владений за счет завоевания Балха, принадлежавшего тогда Шейбанидам, а также Кабула, входившего в состав государства Великих Моголов.

Мы располагаем данными о четырех походах Сулайман-шаха на Балх. Автор "Маджма' ал-Гара'иб" сообщает о двух походах Сулайман-шаха на Балх, датируя первый поход 15 раби'и 943/4 сентября 1556 г.⁶ второй поход - 13 зу-л-ка'да 950/10 февраля 1544 г.,⁷ т.е. в тот период, когда в Балхе правил Кистин-Кара-султан, сын Джанибек-султана.

О двух других походах Сулайман-шаха на Балхскую область рассказывает Хафиз-и Таныш в "Шараф-нама-йи шахи". Сулайман-шах вторгся в эту область в 1560 г.⁸ вместе со своим сыном Ибрахим-мирзой во главе огромного войска. Пир-Мухаммад-хан, сын Джанибек-султана, правивший Балхом и бывший в то время верховным правителем всех Шейбанидов, сразу не выступил против бадахшанского войска. Видимо, он не имел достаточной военной силы для успешного отражения нападения противника. Ввиду этого войску Сулайман-шаха предоставилась возможность беспрепятственно грабить ряд селений Балхской области. Пир-Мухаммад-хан обратился за помощью своему племяннику Абдулла-хану, незадолго до этого ставшему правителем Бухары. Отозвавшись на призыв, Абдулла-хан привел многочисленное войско в Балх. Имеются основания полагать, что даже объединенные силы Пир-Мухаммад-хана и Абдулла-хана в количественном отношении уступали бадахшанскому войску. Так, на совете, созванном этими ханами, для решения вопроса о том, где вести бои с противником, группа балхских эмиров высказалась за то, чтобы закрыться в Балхской крепости и отбиваться от наступающего врага. А когда по решению совета войско шейбанидских ханов встретилось с войском Сулайман-шаха в районе Чашма-йи Газиран (в Шибиргане), многочисленность врагов вызвала сильный страх у воинов ханов.⁹

Первым выступил Ибрахим-мирза, возглавлявший авангард бадахшанского войска. На пути продвижения он неожиданно встретил глубокий водоем, разделявший враждующие стороны. Пока бадахшанские воины стояли в растерянности на берегу этого водоема, передовой отряд войска шейбанидских ханов во главе с Хусрау-султаном и Дин-Мухам-

мад-султаном переправились через этот водоем и вступили в битву с противником. Бадахшанское войско потерпело сильное поражение. Сулайман-шах с большей частью войска бежал в одну сторону, Ибрахим-мирза – в другую сторону. Ибрахим-мирза был пойман одним из эмиров Пир-Мухаммад-хана и приведен к последнему. Пир-Мухаммад-хан передал мирзу своему аталыку Мухаммад-Кули. Поскольку Ибрахим-мирза обладал поэтическим даром, много ученых и просвещенных людей посещали его, чтобы побеседовать с ним. Пир-Мухаммад-хан, опасаясь, как бы эти люди не способствовали освобождению мирзы из плена, решил покончить с ним, и по его приказу Ибрахим-мирза был убит на сороковой день после отъезда Абдулла-хана из Балха.¹⁰

Другой балхский поход, описанный Хафиз-и Танышем, был предпринят Сулайман-шахом в 1572 г. при следующих обстоятельствах. В тот год Абдулла-хан стянул войска к Балху и окружил этот город с целью захватить, отняв его у своего двоюродного брата Дин-Мухаммад-султана, сына и преемника Пир-Мухаммад-хана. Дин Мухаммад-султан призвал на помощь Сулайман-шаха и правителя Хисара Хашим-султана. Сулайман-шах и Хашим-султан со своими войсками вступили в Балхскую область и расположились в Хульме (Ташкургане). Они отправили отряд для набега на селения Балхской области. Этот отряд достиг Сияхгирда, захватил добычу, угнал весь скот, имевшийся в этом районе. В погоню за ним Абдулла-хан послал 300 отборных воинов-чухра правого крыла во главе с Аким-бием чухра-агаси. Эти воины настигли вражеский отряд, внезапно напали и отняли захваченную им добычу и угнанный скот, нанесли ему большой урон. Это обстоятельство вызвало страх и замешательство у Сулайман-шаха и Хашим-султана и они поспешно покинули Балхскую область и направились к своим владениям.¹¹

После того, как Шахрух-мирза отнял власть у своего деда Сулайман-шаха (1574 г.), по отношению к Балху он продолжал вести ту же политику, что и дед. Хафиз-и Таныш пишет, что Шахрух-мирза "время от времени совершал нападения на окраинные земли Балхского вилайета". "Так однажды (чунанче йак бар)–, продолжает автор –, он отправился в Балх, Купол ислама, с целью нападения. От незначительного войска, находившегося в Балхе, он повернул назад, разочарованный и понеся убытки, он вернулся обратно".¹²

Хафиз-и Таныш рассказывает также о походе на Балх Шахрух-мирзы в месяце раби'II 987/июне 1579 г. В походе участвовали также Музаффар-султан Самарканди, сын Джаванмард-Али-султана, и Касим-султан Хисари, сын Борах-хана, которые после захвата их наследственных владений Абдулла-ханом, нашли убежище при дворе Шахрух-мир-

зы. Предлогом их нападения на Балх было паломничество на Мизар-и Шариф, считавшийся местом захоронения четвертого халифа Али.

Против бадахшанского войска выступили пребывавшие здесь Абд ал-Латиф-султан, брат Абдулла-хана, эмир Назар и правитель Айбака Шах-Сайид-бий. В битве участвовали также шейх ул-ислам Абд ал-Вали Парса со своим сыном, балхская знать, торговцы и прочие категории населения. В результате долгого сражения они нанесли поражение бадахшанскому войску, обратили его в бегство, взяли много пленных.¹³ Массовое участие жителей Балха в этой битве можно объяснить тем, что они были доведены до крайности нападениями бадахшанского войска на их страну.

Сулайман-шах ставил своей задачей завоевать также Кабул. Придворный историк Акбара I, императора Индии, Абу-л-Фазл Адлами пишет, что "Сулайман-мирза все время стремился завладеть Кабулом".¹⁴ Этот же автор рассказывает о походах, предпринятых Сулайман-шахом с целью завоевания Кабула. В частности, он подробно описывает поход Сулайман-шаха с Ибрахим-мирзой на Кабул в 1556 г. вскоре после смерти Хумайуна, сына Бабура, и восшествия на делийский престол тринадцатилетнего Акбара I. Сулайман-шах считал момент весьма подходящим для завоевания Кабула. Он рассчитывал на то, что войско Кабула не в состоянии оказать ему серьезное сопротивление, а в сложной политической обстановке при малолетнем Акбаре кабульцы не смогут получить помощи из Индии. Однако расчет Сулайман-шаха не оправдался. После того, как некоторое время происходили бои между бадахшанским войском и осажденными кабульцами, пришло известие о том, что на помощь последним идут войска из Индии. Это понудило Сулайман-шаха заключить мир и вернуться в Бадахшан.¹⁵

Со своей стороны и Великие Моголы предпринимали попытки восстановить свою власть в Бадахшане путем вооруженного вторжения в эту страну. Хасан Румлю пишет о том, как в 954/1547 г. Хумайун прибыл в Бадахшан с войском Кабула. Сулайман-шах собрал силы из Хутталяна (Куляба), Кундуза, Баглана и выступил против Хумайуна. В результате сражения между сторонами Сулайман-шах потерпел поражение. Однако Хумайун не воспользовался плодами своей победы. Оставив Бадахшан Сулайман-шаху, он вынужден был вернуться в Кабул ввиду того, что пока он был в походе его брат Камран захватил в Кабуле все его имущество.¹⁶

В самом Бадахшане шла борьба за власть между Сулайман-шахом и его внуком Шахрух-мирзой. Молодой и неопытный в государственной деятельности Шахрух-мирза отнял власть у своего деда. Вследствие этого Сулайман-шах отправился в хадж, откуда вернулся в Кабул.

После пятилетнего пребывания в изгнании он вернулся в Бадрахан в составе войска правителя Кабула Мухаммад-Хаким-мирзы, сына Хумайуна. Когда войска Мухаммад-Хаким-мирзы и Шахрух-мирзы встретились, воины последнего перешли на сторону Сулайман-шаха, в результате чего Шахрух-мирза обратился в бегство и закрылся в крепости Зафар.

После возвращения в Бадрахан Сулайман-шаху, повидимому, не удалось взять власть в свои руки, и борьба за господство в стране продолжалась. Известно, что в 992/1584 г. Шахрух-мирза был готов разделить Бадрахан, однако Сулайман-шах возразил против раздела страны и взял себе лишь Кичи в качестве вознаграждения.¹⁷

Таковы данные источников о политической обстановке в Бадрахане в период, предшествовавший завоеванию этой страны Шейбанидами.

Абдулла-хан начал поход на Бадрахан в начале месяца мухаррама 992/ середине января 1584 г. В конце этого месяца он прибыл в Балх. Здесь к нему присоединился его сын Абд ад-Му'мин-султан с балхским войском. Объединенные силы хана и султана вторглись в Бадрахан и остановились в местности Ак-Сара, расположенной к западу от Кундуза и подвластной этому городу. Отсюда Абдулла-хан направил большую часть войска на Кундуз, а отряд во главе с Шах-Сайид-бий карлуком - на Гури и Кахмерд.

Вторжение войск Шейбанидов в Бадрахан было полной неожиданностью для Шахрух-мирзы. Незадолго до выступления Абдулла-хана в поход на Бадрахан Шахрух-мирза отправил в Бухару к ханскому двору в качестве посла одного из великих термезских саййидов Шах-Хасана с выражением покорности хану, а также раскаяния и покаяния за прежние действия (имеются в виду нападения на Балх). Мирза надеялся на то, что заявления его будут благосклонно приняты ханом.

Абдулла-хан не удостоил вниманием слова Шах-Хасана и разрешил ему вернуться назад. Однако хан отпустил посла лишь после того, как он, идя походом на Бадрахан, переправился через Амударью. Таким образом посол вернулся к Шахрух-мирзе почти одновременно с вступлением войск Абдулла-хана и его сына в пределы Бадрахана.

В это время Шахрух-мирза вместе со знатью Бадрахана находился в Таликане в доме правителя этого города Шах-Имада, который был почитаемым саййидом в Бадраханском вилайете и занимал должность эмир ул-умара. Последний устраивал свадьбу по случаю женитьбы своего сына.

Когда Шахрух-мирза убедился в том, что войска Абдулла-хана действительно вторглись в пределы Бадрахана, он сразу же, прямо со свадьбы отправил военачальников, эмиров в различные области

для защиты городов, крепостей и дорог на крутых подъемах, а сам направился к Кишму. С окраин Кишма он вернулся в Таликан и принялся укреплять город. Абдулла-хан отправил в Таликан отряд во главе с Ходжам-Кули кумбеги. Шахрух-мирза, лишь услышав об этом, покинул Таликан и вновь отправился в Кишм.¹⁸ Здесь преданные слуги Шахрух-мирзы предложили ему, собрав войско отовсюду, где только возможно, дать сражение противнику в степи Кишм. Шахрух-мирза, охваченный страхом перед военной силой Абдулла-хана, отверг их предложение и предпочел бегство.¹⁹

Сулайман-шах и Шахрах-мирза отправили посла в Индию к Акбару, повидимому, с просьбой о помощи. Посол ехал в составе отряда бадахшанских эмиров, которые, забрав свои семьи и имущество, направлялись в Кабул. Для преследования их Абдулла-хан послал большой отряд, в котором были Махмуд-султан, сын Сулайман-султана, и группа известных эмиров, перечисленных по именам Хафиз-и Танышем. Этот отряд достиг бадахшанских эмиров в Хинджане и захватил их в плен.²⁰

Сулайман-шах и Шахрух-мирза, не видя возможности противостоять войску Шебанидов и отчаявшись получить помощь из Индии, покинули Кишм и по узким, извилистым горным тропам отправились в Кабул.

Правители бадахшанских городов и крепостей с имеющимися при них войсками не решались, да и не могли дать должный отпор ханским войскам. Поэтому последние, не встречая сопротивления, за короткий срок овладели такими городами, как Таликан, Кишм, Баглан, Нахрин, Хинджан, Гури, Кахмерд, Рустак. Боевые действия имели место лишь при взятии Кундуза (в течение 10 дней), крепости Зафар (в течение 4 дней).

Успех сопутствовал Абдулла-хану лишь в начале наступления его на Бадахшан. В дальнейшем же его ожидали трудности и неудачи. Полным провалом кончился поход отряда во главе Мухаммад-Бакибем, посланным Абдулла-ханом для завоевания Хоста и Фархара.²¹ Куляб был завоеван войсками Абдулла-хана и Абд ал-Му'мин-султана лишь после боев, продолжавшихся в течение четырех месяцев, после чего хан решил прекратить военные действия в Бадахшане и вернуться в Бухару. Не успел он вернуться из Кулябского района, как услышал, что Сулайман-шах и Шахрух-мирза с многочисленным войском прибыли в Таликан с целью отвоевать этот город. Против них Абдулла-хан отправил небольшой отряд, возглавляемый Дин-Мухаммад-султаном, сыном Джани-Мухаммад-султана. Сулайман-шах и Шахрух-мирза услышал о том, что против них Абдулла-хан послал войско, обрати-

лись в бегство. Дин-Мухаммад-султан пошел преследовать их и настиг их в горах Гиндукуша. Лишь увидев отряд Дин-Мухаммад-султана, войско Сулайман-шаха и Шахрух-мирзы рассеялось, а сами они спаслись бегством.²²

В конце раби ' II 994/середине апреля 1585 г. Сулайман-шах и Шахрух-мирза еще раз предприняли попытку отвоевать принадлежавшие им владения в Бадахшане. Воспользовавшись тем, что Абдуллахан находился в Бухаре, а Абд ал-Му'мин-султан в Чул-и Зардак на охоте, они выступили из Кабула. С огромным войском (всадников и пехотинцев), собранным из гор и степей Бадахшана и предгорий Хутталяна, они прибыли в окрестности Кишма и Таликана. В состав их войска вошел и Баха ад-дин Мухаммад-хан, который раньше бежал от войска Абдулла-хана из Бадахшана в Кабул, а оттуда в Индию. Из Кишма и Таликана они двинулись на запад, и местом расположения лагеря Сулайман-шах избрал Чахарбаг-и Гилауган, находящийся примерно в пяти фарсах от Таликана. С одной стороны Чахарбаг Гилауган примыкал к горе, с другой - к реке, и ввели к нему два прохода. Для охраны этих проходов Сулайман-шах поставил Баха ад-дин Мухаммад-хана с тремя тысячами отборных воинов и обнес лагерь каменной стеной.²³

Еще до возвращения в Бадахшан Абд ал-Му'мин-султана правитель Таликана Махмуд-султан, правитель Кундуза и Баглана Дин-Мухаммад-султан с группой эмиров разбили отряд Баха ад-дин Мухаммад-хана. По прибытии из Чул-и Зардак Абд ал-Му'мин-султан вступил в битву с войском Сулайман-шаха и Шахрух-мирзы. Произошло большое, кровопролитное сражение, длившееся целый день, и закончилось победой войск Абд ал-Му'мин-султана. По словам Хафиз-и Таныша, воины султана убили 8 тысяч человек, из черепов их соорудили минареты.²⁴ После этого Сулайман-шах и Шахрух-мирза навсегда покинули Бадахшан.

Приведенные выше данные источников о политических событиях, происходивших в Бадахшане, позволяют также дать характеристику правителям этой страны. Исключительно способным в военном деле и как государственный деятель был Сулайман-шах. Он пользовался большим авторитетом среди населения, в том числе у кочевников и воинов. Ему удавалось собрать за сравнительно короткий срок огромное войско и вести его в поход.

Внук Сулайман-шаха Шахрух-мирза, в противоположность своему деду, не обладал такими качествами. Отстранив от власти своего деда, Сулайман-шаха, он не только создал политическую неустойчивость в Бадахшане, но более того, по-существу способствовал сравнительно легкому завоеванию этой страны Шейбанидами.

1. В.В.Бартольд. Бадахшан. Сочинения. Т. 3. М., 1965, с. 346.
2. Б.А.Ахмедов. История Балха (XVI - Первая половина XVIII в.). Ташкент, 1982.
3. Хафиз-и Таныш. Шараф-нама-йи шахи". Рук. ЛО ИВ АН СССР шифр Д 88, л. 388 б.
4. Б.А.Ахмедов, ук.соч., с. 57-58.
5. Мухаммадйар ибн Араб катаган. Мусаххир ал-билад. Рук. ЛО ИВ АН СССР, шифр С 465, л. II36.
6. Султан Мухаммад ибн Дарвиш Мухаммад ал-Балхи. Маджма' ал-гараиб. Рук. ЛО ИВ АН СССР, С 609, л. II7а.
7. Там же, л. II7б. Ссылаясь на "Мусаххир ал-билад" Мухаммадйар ибн Араб катагана Б.А.Ахмедов датирует этот поход 30 зу-л-ка'да 951/14 февраля 1545 г. Б.А.Ахмедов, ук.соч., с. 81-82.
8. Этот поход подробно описан Хафиз-и Танышем. Хафиз-и Таныш ибн Мир Мухаммад Бухари. Шарафнама-йи шахи (Книга шахской славы). Факсимиле рукописи Д 88, перевод с персидского, введение, примечания и указатели М.А.Салахетдиновой. Ч.І. М., 1983, с. 231-242.
9. Там же, с. 236.
10. Там же, с. 240.
11. Хафиз-и Таныш. Шараф-нама-йи шахи. Рук. ЛО ИВ АН, шифр Д 88, л. 187а-188б.
12. Там же, л. 405а.
13. Там же, л. 261аб.
14. The Akbarnamah by Abul- Fazl i Mubarak i Allami. Calcutta, T.2, 1881, с. 237.
15. Там же, с. 22-26.
16. Ahsanu't tawarikh of Hasan - i - Rumlu. T.I (Persian text). Edited by C.N.Seddon Oriental Institute. Baroda, 1931,с. 324.
17. Б.А.Ахмедов, ук.соч., с. 138.
18. Хафиз-и Таныш. Шараф-нама-йи шахи. Рук. ИВ АН СССР, шифр Д 88, лл. 410а, 411б.
19. Там же, л. 412а.
20. Там же, л. 414а.
21. Там же, л. 417аб. См. также: Б.А.Ахмедов, ук.соч., с. 95.
22. Хафиз-и Таныш. Шараф-нама-йи шахи. Рук. ЛО ИВ АН СССР, шифр Д 88, л. 440б.
23. Там же, лл. 440б-441а.
24. Там же, л. 445б-446а.

СИСТЕМА КАТЕГОРИЙ В "ШО ГУА"

О категориях Аристотель говорит как о "сказанном без какой-либо связи" /6, 55/. Здесь категории рассматриваются как факты языка. Хотя такой подход не всегда признается полным и правильным, он основателен. До сих пор остается актуальной и все более обостряется проблема связи языковых конструкций и категорий философии. Нас интересует вопрос о связи идеологических категорий со структурами искусственных языков. В этой области Китай дает весьма интересный материал.

Более двадцати лет назад было высказано соображение, что ряды в структурированных древнекитайских текстах выражают существовавшие категории. Этот тезис был воспринят некоторыми китаистами лишь с формальной структуралистской стороны. Здесь мы возвращаемся к нему для иллюстрации того, как на основе формальных структур можно выявлять семантику текстов в категориальном плане.

Два первых параграфа "Шо гуа", при исключении "вводных частей" (отмечены буквами "а" и "б"), в основном представляют собой девятичленные построения типа "канонов" (см. чертеж 2). Семантика столбцов в обоих параграфах общая, это - "небо" (I), "земля" (II), "человек" (III). Единства строк двух параграфов мы не обнаруживаем, поэтому полагаем, что различие в семантике строк отражает различие ракурсов рассмотрения одних и тех же объектов, зафиксированных в столбцах. Различие ракурсов выражается здесь не в разных слоях текста, а в том, что текст представляется написанным на разных гранях куба (см. чертеж I). В таком случае категории текста это те общие темы, которыми связаны внутри себя слои куба. Три измерения куба это три ракурса, в которых рассматриваются и описываются объекты. Этих ракурсов три и каждый содержит тройственный набор категорий. О ракурсе "А" мы уже упоминали. Он содержит в себе "миры": "небо", "земля", "человек". Ракурс "В" содержит в себе категории, общие для слоев I, 2, 3. В "Шо гуа" нет слов, обозначающих этот набор категорий. На основании главы "Тянь лунь" из "Сюнь цзы" и ряда других источников, мы устанавливаем, что этот набор включает в себя органы и соответствующие им способы познания: зрение (х), слух (у), осязание (z). При этом нужно иметь в виду, что эти категории, как и категории других ракурсов, в конкретных текстах и его разных рядах могут использо-

ваться в разных порядках. Это можно видеть на примере § 2 из "Шо гуа" (см. чертеж 2). На чертеже принадлежность элементов к познавательным категориям ракурса В указана в правом нижнем углу каждого элемента. Самым трудноуловимым и трудноописываемым является ракурс "С". В приведенном тексте "Шо гуа" он представлен только элементами "и", "к", "н", составляющими лишь один ряд. (Строго говоря, это ряд уже не второго, а третьего параграфа). Для лучшего понимания категорий этого ракурса мы используем тексты начинающие "Дао дэ цзин" и "Ле цзы". Их столбцы семантически параллельны строкам § I "Шо гуа" (см. чертеж 3). Эти и другие отрывки говорят о том, что можно выделить некоторые выражения, обычно сопровождающие ряды параметра "С". Они суть следующие: 天地(-); 萬物(=); 示中, 聖, 主 (三) В главе "Тянь лунь" из "Сюнь цзы" для слоя I им соответствуют термины 天情(-) 天官(=), 天君(三) На основании отмеченного и некоторых других фактов мы полагаем, что ракурс "С" включает в себе ступени проникновения в сущность объектов. В "Сюнь цзы" эти ступени называются 功, тогда как части ракурса "В" называются 事. Описанная здесь в общих чертах категориальная система дает объяснение выглядящим довольно загадочными определениям 天 и 神, данным в "Сюань цзы". Кроме того, она дает объяснение очень важному термину 示中明 Место этих понятий в данной системе наглядно представлено на чертеже I.

В разных источниках встречаются следующие наборы пар понятий: 道德, 仁義, 禮智. Материалы "Шо гуа" и других источников древности говорят о том, что эти наборы отображают возможную (в том числе временную) смену ракурсов рассмотрения объектов. Из взаимное расположение показано на чертеже 4. Это говорит о том, что между членами этого набора нет отношения принципиальной несовместимости (впрочем также как между членами рядов в любом ракурсе).

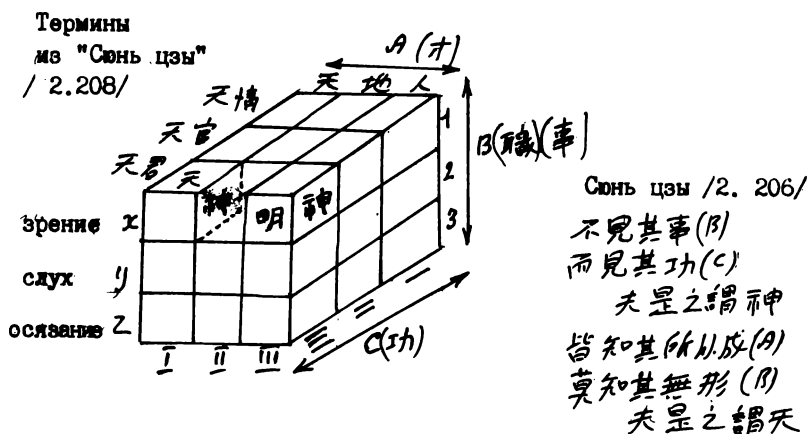
Весьма поучительным является небольшой отрывок из "Лэй ши чуньцзю", состоящий всего из 16 иероглифов и тем не менее названный "большим каноном". Дело в том, что этот текст описывает три объекта (ш, п, л), для каждого из которых указаны три измерения. Эти измерения в общем совпадают с тремя тройками категорий "Шо гуа". На чертеже 5 мы демонстрируем семантику этого отрывка. Объект "п" находится точно в середине кубика. В целом весь "канон" описывает участки, лежащие на диагонали, проходящей внутри куба и представляющей "жизнь" (шэнь). Оказывается, семантическая структура фразы (строки) в такого рода текстах выражает целое мировоззрение. Мы, кажется, вернулись к Аристотелю, увидевшему ка-

тегории в предложениях греческого языка. Но здесь иной язык, иные категории, иной подход и к тем и к другим. Видимо, довольно бессмысленно задаваться вопросом, что первично и более фундаментально – категории фраз языка или категории философии и идеологии. Существуют разные исторические и гносеологические уровни языков и идеологий.

Литература

1. Шисань цзин чжушу. Ч. I. "Чжоу и чжэн и".
2. Чу цзы цзы чэн. Т. 2. "Сюнь цзы цзицзе".
3. Чу цзы цзы чэн. Т. 3. "Ле цзы".
4. Чу цзы цзы чэн. Т. 5. "Ляй ши чунь цю".
5. Чу цзы чжи "Лао цзы цзяо ши". Шанхай 1958.
6. Аристотель. "Категории". Сочинения. Т. 2. Москва. 1978.

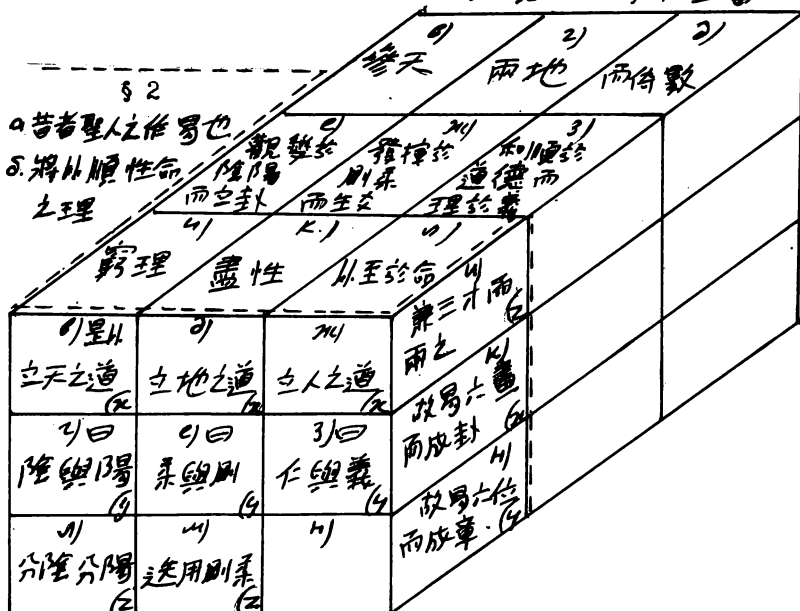
Чертеж I



Чертеж 2. "Ило гыа" §§ I, 2 [1, 451-454]

§ I

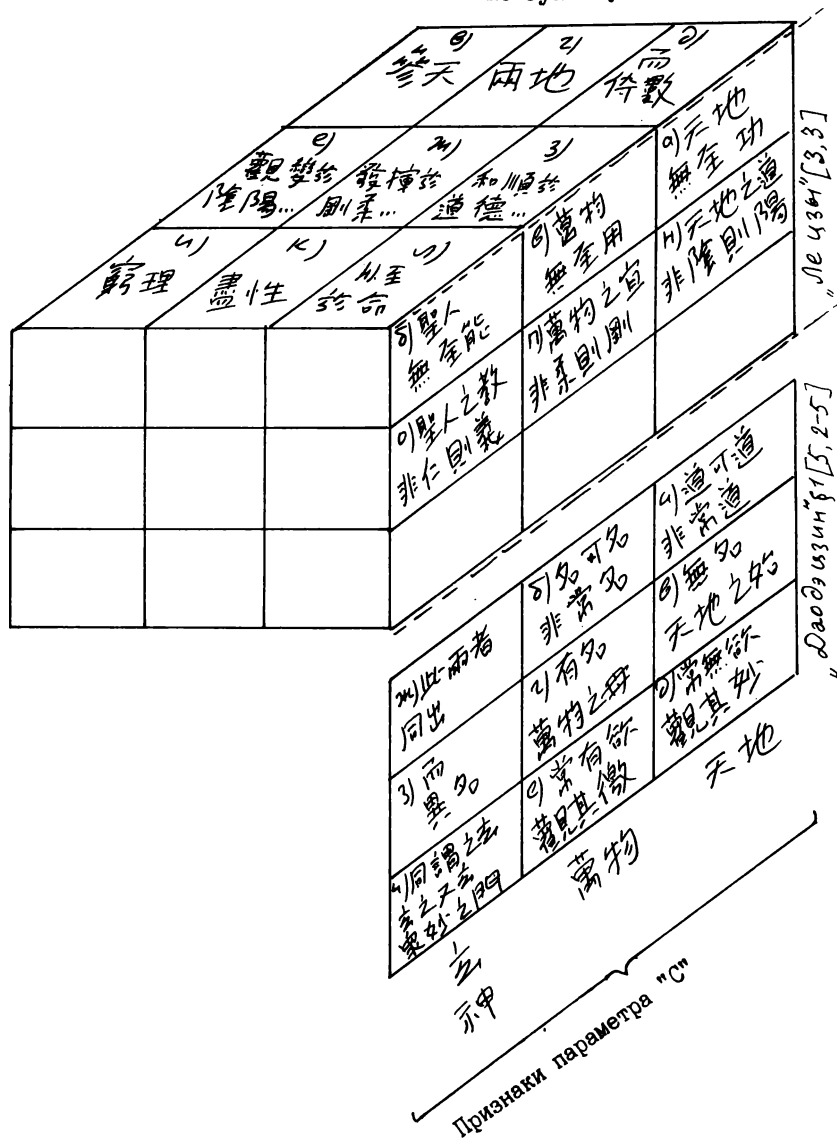
а. 昔者聖人之作易也
б. 幽贊於神明而生蓍



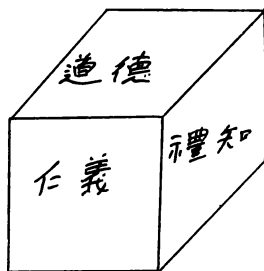
Чертеж 3

Соединение параметров "В" и "С"

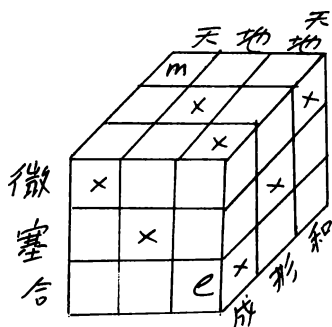
"Шо гуа" § I



Чертеж 4



Чертеж 5



Отрывок из "Люй ши чунь цю" /4, 124/

$\begin{matrix} A & B & C \\ a. \text{天地有始.} & \text{可天} & \text{微} & \text{以成} & (m) \\ & \text{地} & \text{塞} & \text{以成} & (n) \\ & \text{天地合} & \text{和} & & (e) \\ & & & \text{生之大經也} & \end{matrix}$

РЕМЕСЛО В ГОСУДАРСТВЕ ТАНГУТОВ

Государство тангутов Си Ся, могущественное в политическом отношении, имело и соответствующую экономическую базу. Смешанный оседло-кочевой уклад жизни обитателей империи обильно снабжал население продуктами скотоводства и сельского хозяйства. О горнодобывающей промышленности в Си Ся мы пока не имеем достаточно сведений, но, без сомнения, и она стояла на значительной для своего времени высоте.

Тангуты-скотоводы издавна славились изготовлением грубых шерстяных тканей, войлока и ковров. Шерстяные ткани и войлок шли не только на изготовление одежды и обуви, но и для изготовления шпирт и шатров. Современный китайский исследователь Ши Цзиньбо прямо говорит о тангутских шатрах из материи, сотканной из шерсти яков /4, с. 201/. В качестве избыточного продукта шерстяные ткани, изделия из кожи и меха (шубы, тулупы), ковровые изделия обменивались тангутскими кочевниками на зерно у соседних земледельцев, как тангутских, так и китайских /4, с. 202/. Даже на закате государства Си Ся тангуты послали в качестве дани приближающемуся с войсками Чингис-хану сукна и ковры /4, с. 166/. Памятники тангутской лексической литературы и составленные на их основе в наши дни тангутские словари сохранили значительное количество иероглифов, обозначающих шерстяные ткани /2, № 2254, 2326, 2365, 3724; I, I, с. 404/, войлок /I, II, с. 170; 2, № 1410, 3254, 3872, 4174, 4307; 3, раздел УП, с. 4/ ковры /2, № 2861/.

Шелковые материи тангуты получали не только путем обмена с китайцами, но и изготавливали сами. Императорское правительство учредило в Си Ся особую палату, ведавшую шелководством и шелкоткачеством /4, с. 166/. Данные тангутской лексики показывают чрезвычайное разнообразие сортов дорогих материй, известных тангутам: газ /I, I, с. 422/, кисея /2, № 4147/, камка /I, I, с. 421; 3, раздел УI, с. 3/, простой (без узоров) шелк /2, № 4859/, узорчатый шелк /2, № 3998/, парча /I, I, с. 422; 2, № 256; 3, раздел УIII, с. 4/, ткань "кэсы" /I, I, с. 420/. Археологический материал полностью подтвердил данные лексики. В развалинах тангутских городов - главным образом в Хара-Хото - найдены многочисленные образцы шелка разных цветов, шелковая материя с выпуклой вышивкой, икона "Зеленой Тары", вытканная способом "кэсы".

Столь высокий уровень ткачества требовал соответствующего

набора инструментов. В развалинах одного из тангутских городов китайские археологи нашли обломки ткацкого станка, вероятно, приспособленного для изготовления тонких шелковых материй (5, с. 103). Для изготовления сукон и ковров тангутские скотоводы могли пользоваться примитивным станком типа рамы как современные тибетцы.

Сложность и многообразие тангутских костюмов заставляет предполагать наличие специальных инструментов и мастеров. Тангутская лексика дает нам выражения "шить одежду" /I, I, с. 205; 2, № 2424/ и название профессии – "портной" /I, I, с. 214/. Портновские инструменты – игла, ножницы, утюг – также нашли отражение в тангутских словарях /I, II, с. 529; I, I, с. 533; I, № 593; 2, № 25; 2, № 1898; I, II, с. 530, I, I, с. 347/.

Всем хорошо известны доски для ксилографов и поделки из дерева, хранящиеся в тангутской коллекции Государственного Эрмитажа. Недавно китайские археологи при раскопках тангутских императорских усыпальниц обнаружили богатый инвентарь, включающий и значительное количество деревянных предметов /5, с. 186/. Интенсивное градостроительство /5, с. 85–100/ также не могло обойтись без умения обделывать дерево.

Словари сохранили нам ряд названий плотницких и столярных инструментов: долото /2, № 2879/, бурав /I, I, 466; 2, № 2668/, пила /2, № 4513/, рубанок /3, раздел XXIV, с. 27/, плотницкий нож /3, раздел XXIV, с. 27/, шнур для разметки бревен /2, с. 3101/, топор /I, I, с. 217/. Изображения пилы и топора есть на одной из фресок в Ыйлиньку, относящейся к периоду господства тангутов, рядом с изображениями сельскохозяйственных орудий /5, с. 89/.

Несколько комплектов воинских доспехов, найденных в гробницах тангутских императоров /4, с. 164/, и обнаруженный там же длинный прямой меч – к сожалению, сильно попорченный коррозией /4, с. 164; 5, с. 186/, наглядно подтверждают сведения китайских историков о вооружении тяжелой конницы тангутов – "железных ястребов" – и о знаменитых тангутских мечах, "лучших в Поднебесной". Если вспомнить отрывочные сведения о железных колесницах древних цяннов, то становится ясным, что тангуты издавна были искусными кузнецами. На фреске в Ыйлиньку сохранилось изображение тангутской кузницы. Один из рабочих раздувает пламя с помощью очень интересного устройства – огромных мехов, укрепленных на раме позади горна и как бы составляющих с ним одно целое. Два кузнеца бьют по куску железа, лежащему на наковальне почти европейского типа, небольшими молотами на очень длинных рукоятках, держа их обеими руками.

Данные лексики представляют нам следующие инструменты кузнечного дела: наковальня /I, II, с. 193; 384; 2, № 4240/, мехи /I, I, с. 466/, кузнечные шипцы /I, II, с. 532/, тигель для плавления металлов /2, № 4378/. Молот, основное орудие кузнеца, представлен знаком, могущим обозначать и оружие – боевой молот или булаву /I, II, с. 19/.

Прорезные золотые шлемы военных чиновников /4, с. 205/, женские головные украшения из чеканного золота /4, с. 205/, золотые изделия, найденные при раскопках /5, с. 421/, встречающиеся в словарях названия украшений и ценных материалов для их изготовления говорят о высоком мастерстве тангутских ювелиров. В словарях есть слово, обозначающее эту профессию /I, II, с. 205/.

О гончарном мастерстве тангутов следовало бы написать отдельную статью по причине обилия археологического и лексического материала. Известно 16 названий для обозначения разных форм посуды. Нет ни одного раскопанного тангутского города или погребения, где не было бы обнаружено множество гончарных изделий. Основные черты тангутской керамики – преобладание белой и коричневой глазури и наличие значительного количества частично глазурованных сосудов (глазурь только на горле или на розетке в середине тулова сосуда).

Сложные работы при строительстве тангутских городов – использование дерева, камня, сырцового и обожженного кирпича, сооружение сложной дренажной системы – требовали наличия квалифицированных мастеров-строителей. В словарях зафиксировано два выражения: "каменотес" /I, I, с. 410/ и "строитель" /2, № 4576/.

Благодаря данным лексики, иконографии и археологии, на сегодня можно составить довольно полное представление о ремесле тангутов.

-
1. Н.А.Невский. Тангутская филология, т. I–II. М., 1960.
 2. Море писем, Перевод и публикация К.Б.Кепинг, Е.И.Кычанова и А.П.Терентьева-Катанского, т. I–II. М., 1969.
 3. Цзы цза – ксилограф коллекции ЛО ИВ АН СССР, шифр Танг. 19, Инв. 210.
 4. Ши Цзиньбо. Си Ся вэньхуа (на кит.яз.). Пекин, 1986.
 5. Чэнь Баньин. Си Ся вэньхуа яньцзю (на кит. языке). Нинся, 1985.

К ВОПРОСУ О СТАНОВЛЕНИИ БУДДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ ВО ВЬЕТНАМЕ

К проблемам, связанным с изучением истории вьетнамского буддизма обращались многие вьетнамские, западные (преимущественно, французские) и советские ученые, тем не менее вьетнамский буддизм изучен в настоящее время значительно слабее, чем китайский или японский буддизм. Между тем, изучение истории буддизма во Вьетнаме представляется исключительно важной и актуальной проблемой как для решения таких существенных для буддологии вопросов, как закономерности становления буддизма в различных регионах Азии, соотношение общего и особенного в буддизме, взаимодействие буддийской и государственной идеологии в истории Восточной Азии, так и для более адекватного понимания вьетнамской духовной культуры, ее специфики и закономерностей ее развития.

Из трудов зарубежных и советских ученых, занимавшихся историей буддизма во Вьетнаме следует отметить прежде всего Чан Ван Зяпа,¹ Тхить Тхиен Ана,² Э.Гаспардона, П.Жирана, Л.Кадьера, Х.Дж. Сосиса,³ Д.В.Деопика, В.И.Корнева, П.В.Познера и Г.Г.Стратоновича.⁴

Тем не менее можно отметить, что на русском языке до сих пор нет ни одной публикации, специально посвященной истории вьетнамского буддизма. Заполнить хотя бы отчасти этот пробел и призвана данная статья.

Буддизм начал распространяться во Вьетнаме с первых веков новой эры. Первоначально именно через Вьетнам прибывали проповедники буддизма и в Южный Китай. Это связано с широкими торговыми контактами стран Юго-Восточной Азии (прежде всего, Тямпы, располагавшейся на юге современного Вьетнама) с Индией и Китаем. В III в. в древнем Вьете уже существовала достаточно многочисленная буддийская община, как об этом сообщается в трактате Моуцзы "Ли хо лунь" ("Об отсечении сомнений").⁵ Однако, это не привело к синхронному с Китаем становлению собственно автономной буддийской традиции в Зяоти (китайск. Цзяочжи).⁶

Следующий этап рецепции буддизма во Вьетнаме связан с распространением здесь китайской школы чань (вьетнамск. тхиен), развитие которой на вьетнамской почве и составляет в основном историю вьетнамского буддизма.⁷

Прежде чем перейти к рассмотрению этого этапа становления буддийской традиции во Вьетнаме, отметим принципиальную важность

того факта, что проповедническая деятельность индийских буддистов (в том числе и во Вьетне) началась еще в то время, когда сам индийский буддизм и прежде всего, махаяна, еще не сформировался окончательно. Поэтому во Вьетнам проникали на первом этапе весьма разнородные буддийские идеи, идеология махаянского буддизма сочеталась с элементами хинаяны. Последнее обстоятельство, возможно, способствовало сохранению в рамках более поздней махаянской традиции вьетнамского буддизма хинаянского субстрата, поддерживавшегося в более поздний период и контактами с граничащими с Вьетнамом хинаянскими государствами. Не исключено, что элементы тхеравадинского (хинаянского) буддизма, сохранившиеся в рамках махаяны, наряду с другими факторами также обусловили некоторые специфические черты вьетнамского буддизма.

Традиция связывает проникновение школы чань во Вьетнам с именем индийского проповедника Винитаручи (китайск. Бинидолучи, вьетнамск. Тинидалхути) – VI в.

Согласно преданию, он прибыл в 574 г. в Китай, где стал учеником третьего чаньского патриарха Сэн-цаня (вьетнамск. Танг Сан, ум. 606 г.). В 580 г. он пришел во Вьетнам, где поселился в монастыре Фап-ван в провинции Хадонг.

О школе Винитаручи известно немного, хотя список патриархов ее преемственности насчитывает 28 лиц в 19-ти поколениях (от VI до XIII в.). Можно предположить, что ее учение содержало много общего с ранним китайским чань, о котором прежде всего можно судить по реконструкции учения последователя и преемника Сэн-цаня, четвертого патриарха чань Дао-синя.⁸ Между тем, сведения, сообщаемые во вьетнамских источниках скорее содержат материал, из которого следует общность учения Винитаручи и его школы к классическому чань VIII–IX в. Это видимо свидетельствует о сильном влиянии на школу Винитаручи позднего периода более зрелых школ чань, распространившегося во Вьетнаме после 820 г. Отсутствие же в списке патриархов школы сведений о поколениях патриархов, живших между 686 и 868 г., а также лакуна между 626 и 686 г. подтверждают предположение о недостоверности данных по ранней истории школы.

Следовательно, материалы более позднего времени, характеризующие школу на верхнем синхронном срезе ее исторического развития не могут быть использованы для реконструкции ее первоначального учения, поскольку в поздний период она испытала исключительно сильное влияние со стороны более развитых чаньских традиций и во многом утратила свою специфику.

В силу отмеченного обстоятельства нельзя целиком исключить

вероятность неаутентичности всей ранней (до IX в.) истории школы Винитаручи, сама фигура которого могла появиться по аналогии с Бодхидхармой, историчность которого также не доказана. В таком случае образ Винитаручи был призван освятить вьетнамский тхиен авторитетом и индийской (прежде всего), и китайской традиции, подобно тому как в Китае аналогичную функцию выполнял образ Бодхидхармы. Однако вряд ли может вызвать сомнения сам факт распространения с конца VI в. во Вьетнаме различных вариантов раннего чаньского буддизма. Этот факт и был позднее запечатлен традицией через личность Винитаручи. Таким образом, предание о Винитаручи, индийском проповеднике, ставшем последователем чань представляет собой своего рода идеологическую модель осмысления вьетнамскими буддистами собственной традиции как имеющей индийское происхождение и одновременно восходящей к китайской культуре и китайскому буддизму.

Следующей чаньской школой, утвердившейся во Вьетнаме была традиция прибывшего сюда в начале IX в. (ок. 820 г.) из Китая монаха Уянь-туна (вьетнамск. Во Нгон Тхонг). Во Нгон Тхонг был учеником знаменитого чаньского наставника Бай-чжан Хуай-хая (720–814 гг.). Учение Во Нгон Тхонга представляло собой вариант южной школы чань, утвердившейся в Китае после знаменитого шестого патриарха Хуэй-нэна (ум. 712 г.). Нельзя также исключить близость Во Нгон Тхонга с традицией "вэйян", основанной учениками Бай-чжана.

Эти школы буддизма тхиен изначально возникли и достигли зрелости вне сферы государственной идеологии в период китайского господства во Вьетнаме. Поэтому, когда в 938 г. Вьетнам окончательно освободился от китайского владычества и был в 968 г. провозглашен империей (Дайковьет или Дай Вьет), вьетнамские императоры обратили свое внимание на новое направление тхиен. Оно было впервые принесено во Вьетнам из Тямпы китайским проповедником Цаотаном (вьетнамск. Тхао Дьонг) в середине XI в. (с 1069 г.). Создателем же новой школы как организованного направления традицией считается ученик Тхао Дьонга, вьетнамский император династии Ли (1009–1225 г.) Ли Тхань-тонг (1045–1072 г.) – первый патриарх данного направления. Среди патриархов школы Тхао Дьонга было еще две вьетнамских монарха – императоры Ли Ань-тонг (1138–1175 г.) и Ли Као-тонг (1176–1210 г.), а также принц Нго Ить.

Тхао Дьонг проповедовал синкретическое учение, объединявшее в себе традиции школы чань и амидаизма (цзин ту, "Чистая Земля")⁹. Это обстоятельство способствовало тому, что школа Тхао Дьонга как бы стала представлять во Вьетнаме всю тотальность традиции китай-

ского буддизма. Ведь именно чаньское учение о "мгновенном просветлении" и доктрина школы "цзин ту" о спасении благодаря "памятованию о будде" (китайск. нянь фо, вьетнамск. нием фат) и вере в спасительную силу будды Амитабхи во многом и определяют специфику дальневосточной махаяны. Этот универсализм чаньско-амидистского синкретизма и оказался основной причиной превращения учения Тхао Дьонга в форму официальной идеологии Вьетнама XI – начала XIII в. Кроме того, синкретизм данного учения способствовал и расширению социальной базы буддизма во Вьетнаме, поскольку делал направление Тхао Дьонга доступным для широких слоев населения.

Тем не менее, распространение учения Тхао Дьонга не стало завершающим этапом процесса создания собственно вьетнамской буддийской традиции. Эту роль сыграла школа Чук-лам (китайск. Чу-линь, "Бамбуковый лес") – автохтонно вьетнамское направление чаньского (тхиенского) буддизма.

Создателем школы Чук-лам является император династии Чан (1225–1400 г.) Чан Нян-тонг (1258–1308 г.), принявший в монашестве имя Чук-лам дай ши (Великий муж из бамбукового леса), однако все ее основы были заложены выдающимся представителем средневекового вьетнамского тхиен, принцем Хинг Ньонгом (фамильное имя Куок Танг, почетный титул – Туе-чунг Тхьонг ши – Высший муж мудрости и преданности).

Значительный вклад в создание предпосылок возникновения новой школы внес также император Чан Тхай-тонг (1225–1258 г.), автор чрезвычайно важного для традиции трактата "Кхоа хы лук" ("Записи о пустом").

В отличие от предшествовавших ей школ тхиен, учение Чук-лам ориентировалось не только на обретение освобождения через практику созерцания, но и призывала к активной мирской деятельности, рассматриваемой ею в качестве одного из путей совершенствования. Школа Чук-лам утверждала, что если мирская деятельность (прежде всего, государственная служба) осуществляется с установкой на выполнение спасительной миссии бодхисаттвы, то она может считаться одной из форм упайи ("искусных средств" спасения живых существ) и прямо ведет к просветлению.

При этом такого рода деятельность прямо отождествлялась с воплощением конфуцианского идеала служения государству, а само конфуцианство рассматривалось в качестве одного из аспектов буддийского учения. Конфуцианская этика для школы Чук-лам – активное проявление "природы будды", а "учение совершенномудрых" – средство осуществления буддийского общественного идеала.

Данная установка позволяла в рамках идеологии тхиенского буддизма использовать все значимые для государства потенции конфуцианства. А это в свою очередь способствовало идеологической консолидации вьетнамцев, создавало условия для политического единства в условиях постоянной внешней угрозы.

Учение школы Чук-лам выполняло в XIII – первой половине XIV в. функции официальной идеологии и не случайно, что среди патриархов этой школы значится и еще один император – Чан Мин-тонг (XIV в.).

Оценивая социальную сущность традиции Чук-лам, можно отметить, что она обеспечивала идеологическое обоснование росту национального самосознания и подъема вьетнамского патриотизма в период начавшейся в XIII в. войны с монгольскими завоевателями. Во многом это обеспечивалось и включением в систему буддийского культа автохтонных вьетнамских верований, прежде всего, "ной дао" (китайск. нэйдао – "внутренний путь") – практики почитания умерших героев.¹⁰ Кроме того, школа Чук-лам придала тхиенскому буддизму оптимальные формы для его функционирования в качестве официальной идеологии империи Чан.

Если в учении школы Тхао Дьонга на первом месте оказалось общее вьетнамского тхиен со всей дальневосточной буддийской традицией, то в учении Чук-лам отдавалось предпочтение специфически вьетнамскому.

В конце правления династии Чан конфуцианство постепенно становится самостоятельной идеологической силой и к началу XV в. полностью вытесняет буддизм (оставшийся равно как и народные верования основной религией большинства населения) из сферы официальной идеологии. Это привело к определенному упадку буддизма в XV–XVI в., однако в XVII в. начинается его возрождение в форме школ традиции Линь-цзи (Лам-те), рассмотрение которых выходит за рамки данной статьи, поскольку буддизм в это время уже не выполнял функций государственной идеологии Вьетнама.¹¹

На основании выше изложенного представляется возможным разделить буддизм тхиен после получения Вьетнамом независимости на следующие этапы: 1. Период покровительства тхиен со стороны властей в X в. (кратковременные династии Нго, Динь, ранняя Ле); 2. Становление буддизма тхиен в качестве государственной идеологии и ее укрепление (школа Тхао Дьонга) – XI–XII в.; 3. Кульминация развития буддизма как официальной идеологии (школа Чук-лам) – XIII в.¹² 4. Кризис буддийской государственной идеологии, постепенное повышение статуса конфуцианства – XIV в.

В течение тысячелетней зависимости от Китая и вследствие ин-

тенсивного влияния китайской идеологии, культуры и усвоения китайских образцов государственного устройства, Вьетнам стал неотъемлемой частью дальневосточного культурного ареала. Поэтому Вьетнам не мог приступить к созданию собственной государственности, не ориентируясь на китайские нормы. Вместе с тем, своеобразие местных условий и необходимость создания сильного и независимого государства требовали не абсолютного копирования китайской модели, а ее трансформации и переосмысления.

С одной стороны, развитие Вьетнама было невозможно без усвоения всей богатейшей культурной традиции Китая, с другой – существовала тенденция к ориентации на собственную традицию с ее спецификой. Отсюда происходил и отказ вьетнамских правящих кругов от конфуцианской монополии в сфере политической доктрины и духовной культуры: ведь конфуцианство воспринималось прежде всего как идеология того китайского чиновничества, которое по крайней мере номинально управляло Вьетнамом в предшествующий период.

Следовательно, усвоение китайской культуры должно было осуществляться через такого ее представителя, который был бы наименее одиозен в плане воспоминаний о недавней зависимости и не мог быть проводником непосредственного политического влияния Китая. Но вместе с тем, в его задачу входила способность успешно репрезентировать всю культурную традицию Китая. Именно такой идеологией и оказался чаньский буддизм. Его утверждению в качестве официальной идеологии способствовали и дополнительные обстоятельства.

Во-первых, у тхиен во Вьетнаме уже была прочная идеологическая база, поскольку он начал распространяться там еще с конца VI в. Во-вторых, чаньский буддизм являлся тем важным элементом традиционной китайской культуры, который был минимально связан с официальной идеологией императорского Китая и его государственностью. Последнее тем более верно для IX–X в., когда в самом Китае после 845 г. буддизм подвергался гонениям.¹²

Вместе с тем, после свержения китайского владычества во Вьетнаме, к власти здесь пришла не бюрократия служилого чиновничества, бывшая естественным носителем конфуцианской идеологии, а наследственная аристократия, отдававшая предпочтение буддизму.

И наконец, сам факт, что буддизм, будучи составной частью китайской культуры, возник тем не менее не в Китае, а в Индии, вполне удовлетворял стремлению вьетнамцев не только к политической, но и к идеологической независимости от Китая (ср. рассматривавшиеся выше предание о Винитаручи). Таким образом, верхушка вьетнамского общества могла усваивать содержание китайской культуры, в парадиг-

мах которой продолжала развиваться идеология и культура Вьетнама через такого представителя китайской культуры, который был минимально связан и с официальной идеологией Китая и с его правящими кругами (чиновная бюрократия).¹³

-
1. См.: Trần Văn Giáp. Le Bouddhisme en Annam, des origines au XIII^e siecles. - BEFEO, Vol. 32. Paris, 1932, p. 190-268.
 2. Thich Thien-an. Buddhism and Zen in Vietnam in Relation to the Development of Buddhism in Asia, Tokyo, 1975.
 3. H.J.Sosis. Introductory Notes on the Meditation Sects in Buddhism in Ancient Vietnam, pt. I. - Zen Notes, vol. I4, N^o 7-8.
 4. См. Д.В.Деопик. Вьетнам в раннее средневековье. Вьетнам в период развития феодальных отношений (XI-XV вв.). - История стран Азии и Африки в средние века. М., 1968; В.И.Корнев. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1987; П.В. Познер. Древний Вьетнам. Проблема летописания. М., 1980; Г.Г. Стратонович. Народные верования населения Индокитая. М., 1978.
 5. Трактат "Ли хо лунь" традиционно приписывается китайскому буддизму II в. н.э. Моу Бо (Моу-цзы) и рассматривается как первое апологетическое сочинение в Китае. Однако, как убедительно показал Э.Цюрхер (E.Zürcher. Buddhist Conquest of China. Leiden, 1959, p. 13-14) гораздо более вероятна датировка этого текста III в. О сведениях, сообщаемых Моу-цзы о буддизме в Тонкине см. Trần Văn Giáp, op.cit., p. 214-215; Thich Thien-an, op.cit., p. 29-30.
 6. Зяоти (Цзяочжи) - китайское название северного Вьетнама, входившего до X в. (в конце периода скорее формально) в состав китайской империи. Также Зяотяу (Цзяочжоу).
 7. О раннем периоде рецепции буддизма во Вьетнаме ("зяотяуский период") см. G.E.Sargeant. The Intellectual Atmosphere in Lingnan at the Time of Introduction of Buddhism. - Symposium on Historical, Archeological and Linguistic Studies in Southern China, South-East Asia and Hong-Kong Region. Hong-Kong, 1967, p. 161-171; E.H.Schafer. The Vermillion Bird, Berkley and Los-Angeles, 1967, p. 87-114; Thich Thien-an, op.cit., p. 28-31; Trần Văn Giáp, op.cit., p. 203-227; E.Zürcher, op.cit., p. 67, 141.
 8. См. D.W.Chappel. The Teachings of the Fourth Ch'an Patriarch Tao-hsin (580-651). - Early Ch'an in China and Tibet. Ed. by W.Lai and L.R.Lankaster. - Berkley Buddhist Studies Series, vol. 5. Berkley, 1983, p. 89-129.

9. О чаньско-амидистском синкретизме см.: А.М.Кабанов. Амидистская практика нянь фо в чань-буддизме. – Семнадцатая научная конференция "Общество и государство в Китае". Тез. и докл. Ч. I. М., 1986, с. 156-161; Thich Thien-an, op.cit., p. 78.
10. См. S.Dutt. Buddhism in East Asia: an Outline of Buddhism in the History and Culture of the Peoples of East Asia. New Delhi, 1966, p. 107-108.
11. Достаточно интересно, что и на этом этапе сохраняется та же закономерность развития вьетнамского буддизма: в начале появляется школа китайского происхождения (Нгуен Тхиеу), а затем на ее основе – собственно вьетнамская (Лиен Куан). Эти две школы доминируют во вьетнамском буддизме до настоящего времени.
12. Не исключено, что прибытие многих китайских чаньских монахов во Вьетнам второй половины IX в. и связанный с этим расцвет школы Во Нгон Тхонга связано именно с гонениями на буддизм в Китае (см. П.В.Познер. ук.соч., с. 75).
13. Та же ситуация характерна и для других стран дальневосточного ареала – Кореи и Японии, воспринимавших во многом китайскую культуру через посредничество буддизма. Видимо, данную ситуацию можно рассматривать в качестве одной из закономерностей становления культурных традиций дальневосточного ареала.

З.Я.Ханин

О СПЕЦИФИЧНОСТИ ПОЛОЖЕНИЯ И БОРЬБЫ ЯПОНСКИХ ПАРИЕВ ПРИ КАПИТАЛИЗМЕ

Проблемы дискриминируемого меньшинства Японии (так называемых буракуминов, жителей особых поселков токусю бураку или просто – бураку) при капитализме приобрели многие новые существенные особенности.

Прежде всего, в среде японских париев, как и в обществе в целом, появились и стали играть ведущую социальную и политическую роль новые классы – рабочий класс и буржуазия. Это оказало значительное воздействие и на положение всех других социальных групп буракуминов: землевладельцев, арендаторов, ремесленников, поденщиков и т.д.

Кроме того, японские парии, представлявшие собой в эпоху феодализма особое, низшее социальное сословие, социальный статус, характер деятельности и даже образ жизни которого были строго

регламентированы юридически, при капитализме избавились от официальных ограничений, потеряли главные черты сословности. Однако это не привело их к освобождению от сегрегации, от сословной специфичности. Они по-прежнему изолировались и изолируются от общества как члены какого-то особого презираемого объединения. Правда, уже не на основе специальных законов, а в связи со старыми традиционными предрассудками и обычаями.

Все это усилило идейно-психологическую двойственность и социально-политическую противоречивость дискриминируемого меньшинства Японии. При капитализме оно стало более сложным, чем прежде, общественным образованием.

С одной стороны, буракумины, как и раньше, достаточно прочно объединены и отъединены от остального общества сохраняющейся социальной приниженностью, идейно-психологической отчужденностью, худшими условиями жизни, что обуславливает определенную общность их интересов, возможность единства усилий в борьбе за подлинное равноправие. Но с другой стороны, они все больше разобщаются по классовому признаку, что создает идейную и материальную базу для сближения отдельных социальных групп париев с представителями соответствующих классов "чистого" общества: с рабочими, крестьянами, капиталистами, помещиками, а также ремесленниками, рыбаками и т.д. Таким образом, для буракуминов характерны центристские и центробежные тенденции, то есть, стремления как к сословной общности, к единству в борьбе за равноправие, так и к социальной разьединенности и к сближению с остальным обществом на классовой основе.

Однако реализация любой из этих тенденций неизбежно затрудняется отмеченной нами специфичностью положения париев при капитализме: надежному сословному¹ сплочению жителей бураку неизбежно мешает противоречивость классовых интересов, а прочному классовому союзу париев с "чистыми" японцами основательно препятствуют сословные традиции и предрассудки, не исчезающая взаимная предубежденность "чистых" и "оскверненных".

Для положения буракуминов при капитализме характерна еще од-

¹ Термин "сословие", определение "сословный" мы здесь употребляем условно, поскольку других наименований для сохраняющейся сегрегации буракуминов нет. Практически же сословные регламентации, как известно, были отменены вскоре после "реставрации Мэйдзи", специальным указом в 1871 году.

на существенная особенность: вновь складывающиеся и давно существующие в их среде социальные группы вследствие дискриминации неизменно оказываются лишь в самых низших подразделениях соответствующих классов Японии, будучи при этом не только изолированными от их "неоскверненных" частей, но даже во многом противопоставленными им.

Так, предпринимательская верхушка бураку по преимуществу входит в низшую категорию, мелкой и средней, японской буржуазии. Она экономически неизменно слаба, а политически маловлиятельна. Вместе с "обычными" мелкими предпринимателями она страдает от всеисилия крупных монополий, сталкиваясь с особыми затруднениями в получении кредитов и сырья, в сбыте готовой продукции. Но вместе с тем, она подвергается, как и все парии, идейно-психологической и социально-экономической дискриминации, что ставит ее в сложное, противоречивое положение в классовом и сословном планах, склоняя как к объединению с остальными буракуминами в борьбе с дискриминацией, так и к союзу с "чистой" буржуазией в подавлении движения всех, в том числе и "своих", трудящихся.

Трудящихся буракуминов практически не было и нет в составе так называемой "рабочей аристократии" Японии, их крайне мало и в среде постоянных, средней квалификации рабочих крупных фирм. Наемные труженики городских бураку в основном входят в самый низший отряд рабочего класса Японии. То есть, по преимуществу они являются временными, малоквалифицированными рабочими, на которых не распространяется в полной мере система социального страхования по болезни, безработице и старости. Но кроме того, в отличие от "чистых" рабочих этой категории, они подвергаются еще и общей для всех буракуминов сословной дискриминации, которая воплощается не только в психологических унижениях, но и в дополнительных материальных трудностях.

В целом у рабочих-париев при капитализме всегда значительно больше оснований для недовольства своим положением, чем у предпринимателей-буракуминов. Во-первых, потому, что дискриминация давит на них гораздо сильнее, чем на социальную верхушку сословия, которая все же имеет определенные возможности иногда обойти или смягчить связанные с сегрегацией ограничения. А во-вторых, потому, что они подвергаются еще и суровому классовому угнетению, от которого избавлены предприниматели бураку. В связи с этим рабочие-буракумины выступают не только против дискриминации, но и против всей системы капиталистического угнетения, что создает основу для их сближения с остальными трудящимися, для единства действий в борьбе за

коренные социально-политические преобразования в Японии. Состоятельные же буракумины, являясь в принципе, как и рабочие-парии, противниками сословной дискриминации, заинтересованы в сохранении существующей в стране общественной структуры.

Та же специфичность общественного положения и противоречивость отношения к социально-политической действительности в целом характерна и для жителей сельских бураку, для землевладельцев и крестьян - арендаторов из "особых" поселений.

Таким образом, общие для всех трудящихся-париев особенности положения при капитализме предопределяют их стремление к избавлению от дискриминации, то есть, к обеспечению для себя статуса подлинных рабочих и крестьян, повышения уровня образования, культуры, жизни, подлинного равноправия, а также к совершенствованию и изменению существующей социально-политической структуры в целом.

Примечательной особенностью положения буракуминов при капитализме является еще и то, что формирование в их среде новых социальных групп затрудняется и замедляется дискриминацией, и значительную часть жителей бураку по-прежнему составляют ремесленники, вынужденные заниматься своими традиционными, малопрестижными и малодоходными, видами ремесла (выделкой кожи, производством изделий из кожи, бамбука и соломы, перелицовкой старья, крашением тканей), а также сбором утиля. Эта часть жителей бураку находилась и находится в худших, чем "обычные" ремесленники, экономических условиях. Их занятия считаются в Японии особенно "недостойными", поэтому этих ремесленников презирают даже больше, чем остальных париев, считая "низкими" и их социальный статус, и их занятия. Они крайне ограничены в возможностях совершенствования и развития своего производства. Вполне естественно, что они в первую очередь заинтересованы в расширении своих профессиональных возможностей, в повышении уровня жизни и социального статуса, что связывается в основном с более последовательной демократизацией общества в целом.

Наконец, весьма существенной особенностью, характерной для буракуминов, является наличие в их среде довольно высокого процента полупролетариев, lumpенпролетариев, безработных.

Отмеченные нами особенности положения жителей бураку при капитализме свидетельствуют об особой сложности и противоречивости явления дискриминации париев и крайне затрудняют определение наиболее эффективных способов решения их проблем. Они стали источником формирования двух основных идейных направлений в движении буракуминов, крайние проявления которых наносили существенный ущерб дискриминируемому меньшинству Японии, всему демократическому лаге-

рю страны. Правда, эти два течения на протяжении истории постепенно видоизменялись, приспосабливаясь к новым социально-политическим условиям, даже воспринимали друг у друга отдельные теоретические установки. Однако противоборство их по сути никогда не прекращалось. То резко усиливаясь, то несколько смягчаясь, оно происходило на протяжении всей истории организованного движения буракуминов за равноправие с начала 20-х гг. XX века и продолжается в наши дни.

Не рассматривая здесь в деталях историю этого противоборства (это особая, большая научная тема), отметим лишь в самом общем виде, схематично основные черты двух направлений движения японских париев, которые наиболее четко проявились в период их формирования, то есть, в 20-30-х гг. XX века.

Сторонники одного из них исходили из предпосылки, что после официальной отмены сословных регламентаций в 1871 году дискриминация буракуминов сохранилась в буржуазной Японии лишь в качестве досадного пережитка феодализма, правда, чрезвычайно устойчивого и действенного. Они считали, что это явление поддерживается в основном традиционными предрассудками, возникшими еще в период сословного размежевания общества и оказавшимися весьма эффективной силой и в эпоху капитализма. Вместе с тем они признавали, что сегрегацию буракуминов в какой-то мере стимулируют также и социальные противоречия капиталистического общества, отсутствие истинного желания у господствующих кругов кардинально решать проблемы дискриминации. Правда, по их мнению, проблемы дискриминации не остаются неизменными в новых условиях, они видоизменяются под влиянием эволюции всего буржуазного общества, которое в конечном итоге все же не слишком заинтересовано в сохранении пережитков сословного деления. Поэтому полное уничтожение дискриминации, полагали они, возможно и при капитализме. Но лишь в результате широкого развития борьбы самих буракуминов за свое равноправие.

Они считали, что борьба должна вестись в основном в защиту достоинства всех жителей бураку, независимо от их классовой принадлежности, путем сурового осуждения любых внешних проявлений дискриминации со стороны отдельных лиц и организаций, а также проведением митингов, демонстраций, общенациональных маршей протеста, подачей коллективных петиций и распространением среди населения подлинно научных знаний по истории и сути проблем буракуминов. Вместе с тем, считали они, целесообразно вести борьбу и за обеспечение материальных интересов париев, в первую очередь трудящихся, за подъем до среднего в стране уровня их жизни, а также за рост культуры, знаний, профессиональной подготовленности, за обес-

печение равного социального страхования, политических прав и т.д. Такого рода борьба и деятельность, по убеждению сторонников данного направления, в комплексе должна будет привести к решению всех проблем париев; к уничтожению их дискриминации.

Таким образом, не отвергая факта усиления при капитализме классового размежевания в среде буракуминов, они тем не менее исходили в первую очередь из единства сословных интересов всех жителей бураку, отъединенных от всего остального общества его враждебностью и предубежденностью, и выступали в основном за решение сословного аспекта проблем париев уже в условиях капитализма.

Сторонники же второго идейного направления в движении париев полагали, что дискриминация буракуминов при капитализме сохраняется не в качестве какого-то одиозного и нелогичного пережитка прошлого, а как неотъемлемый и естественный компонент капиталистической структуры японского общества, имеющий по преимуществу классовую базу. Поэтому главным врагом, основным объектом борьбы за подлинное равноправие они считали монополистический капитал, консервативную государственную структуру. В связи с этим они утверждали, что реальное решение проблем дискриминации может быть достигнуто только в результате совместной со всеми угнетенными слоями населения борьбы трудящихся-буракуминов за коренное переустройство японского буржуазного общества на более справедливой социально-политической основе. То есть, они выступали за революционные преобразования в масштабах всей страны, которые только и могут привести к полному устранению дискриминации буракуминов.

Но при этом они вовсе не отвергали в принципе необходимости усилий, направленных на ослабление сегрегации и улучшение условий жизни париев и в эпоху капитализма. Однако они считали, что эти усилия должны играть лишь второстепенную, вспомогательную роль в общей революционной борьбе, не отвлекать рабочих и крестьян из бураку от главной цели всех трудящихся Японии — от революционного переустройства общества.

Следовательно, по существу они отрицали социально-политическую значимость общих сословных интересов париев, возможность их сословного единства в борьбе с дискриминацией. Исходя из этого, они настаивали на том, что к движению следует привлекать лишь эксплуатируемую часть буракуминов — рабочих, крестьян, ремесленников и рыбаков, которые должны добиваться не сомнительных и мало-значимых узкосословных целей, а демократизации и коренного изменения всего японского буржуазного общества.

Таким образом, в этих двух направлениях отчетливо прослеживается попытка их сторонников искусственно разорвать единую проб-

лему дискриминации по классовому или сословному признаку и решать ее односторонне и поэтому практически неполно. Не анализируя здесь отмеченные нами основные установки указанных течений, отметим лишь, что в каждом из них имеются не только противоречивые и спорные, но и явно справедливые и важные положения, которые вполне совместимы и логично дополняют друг друга. Не вызывает сомнений, что в борьбе с дискриминацией следует их все учитывать, не забывая как сословные, так и классовые аспекты явления дискриминации. Это предполагает возможность и даже необходимость взаимного компромисса, взаимоприемлемых решений и единства действий. Но это только с точки зрения принципиального и действенного решения проблем дискриминации, а не с позиций различных социальных и политических сил участвовавших в общественном движении. Иногда действительно удавалось добиваться определенного компромисса. Но в основном на протяжении последних десятилетий противостояние этих идейных течений не прекращалось. В значительной степени оно стимулировалось стремлением различных партий (после войны Либерально-демократической, Социалистической и Коммунистической) установить свой контроль над движением париев и привлечь его на свою сторону. С конца 50-х гг. XX века ведущую роль в этом движении стали играть сторонники США, которые выступают за решение в первую очередь экономического аспекта проблем дискриминации, что, по их мнению, может в конце концов обеспечить жителям бураку подлинное равноправие, избавление от сегрегации.

В заключение отметим, что в результате длительной борьбы буракуминов под руководством их организации, созданной после войны, Союза освобождения бураку (Бураку кайхо домэй, БКД) японское правительство приняло в 1969 году рассчитанный на 10 лет так называемый Закон об особых мерах по решению проблем интеграции, действие которого в 1979 году было продлено еще на три года, а в 1982 году был утвержден пятилетний План улучшения условий жизни в районах интеграции (то есть, в бураку).

В результате осуществления этих законов экономическое положение жителей бураку за истекшее двадцатилетие, бесспорно, улучшилось и разрыв в материальном положении, в условиях жизни буракуминов и небуракуминов значительно сократился. Однако проблема дискриминации буракуминов, как известно, не сводится только к экономическому, она имеет политический, культурный, идейно-психологический и иные аспекты. Она связана, в частности, с вопросами социальных традиций, общественной морали, профессиональной и интеллектуальной подготовленности, политических прав и т.д. Но перемены в этих сферах, к сожалению, относительно малы и происходят

крайне медленно. По сути радикальное решение проблемы дискриминации японских париев еще остается актуальной и сложной проблемой общества и борьба за него продолжается.

Явление дискриминации различных меньшинств (расовых, национальных или религиозных) характерно для общественной жизни многих стран мира. В разных государствах оно имеет свою специфику, определяемую особенностями исторической судьбы и эволюции самого явления, свои формы воплощения. Своеобразными методами и путями развивается борьба за решение проблем дискриминации, неодинаковы и результаты ее (например, в США, ЮАР, в северной Ирландии и т.д.). Но несмотря на существенные различия, для феномена дискриминации характерна и определенная социально-политическая и идейно-психологическая общность, единые корни и схожесть. Поэтому опыт каждой страны в борьбе за решение проблем сегрегации, причем, как положительный, так и отрицательный, имеет существенное международное значение, большую научную и общественную ценность. Это полностью относится, естественно, и к опыту Японии в данной сфере. Он, несомненно, важен и поучителен, особенно в наши дни, когда решение проблем дискриминации, взаимоотношений, различных расовых, национальных и религиозных групп населения становится все более актуальной социально-политической и гуманитарной задачей для многих стран мира.

В.И.Шеремет

ТУРЕЦКИЙ ВОПРОС В 1850-х ГОДАХ И РУССКОЕ ОБЩЕСТВЕННОЕ МНЕНИЕ

События, связанные с обострением русско-турецких отношений и последовавшей в 1853–1856 гг. Восточной (Крымской) войной всколыхнули общественное мнение России. Известно положение Ф.Энгельса о том, что под влиянием разгрома в 1856 г. самодержавно-крепостнической монархии в России начался общественный подъем.¹ Остается, однако, слабо освещенным вопрос об отношении русской общественности к проблеме турецких реформ (Танзимат), к русско-турецким отношениям как к составной части Восточного вопроса.

Острый кризис в отношениях с Турцией в 1853 г., внешне весьма благоприятно развивавшихся после Ункяр-Искелесийского союзного договора 1833 г. и отмеченных военным сотрудничеством в 1848–1849 гг., был достаточно неожиданным для русской общественности. В России привыкли думать и говорить о неудачах турецких танзиматоров, о неуверенности политики Порты. Жесткий тон, уверенная мотивация

позиции турецких памфлетистов, не только на равных соизничавших с П.А.Чихачевым, К.М.Базили, Л.О.Тенгоборским в 1850-1853 гг. на страницах европейской периодики, но и весьма успешно привлекавших симпатии европейской общественности к обновленной Турции, вызвал в русской печати вначале растерянность, затем разброд оценок и лишь в отдельных случаях стремление разобраться, что же собственно происходит.² В условиях достаточно распространенного под воздействием реакционного панславизма и официозных маршей "Москвитянина" сочувственного в массе своей отношения в России к войне с турками, уже в самом начале ее формировалось у части русского общества мнение, что не "турок" – подлинный противник России. По словам современного публициста Д.П.Мордовцева, "появлялось кроме того ощущение, как многого России недостает, чтобы торжествовать над всеми".³ Столкновение с Турцией поставило перед думающей Россией вопрос, насколько глубоко оказались реформы у южного соседа, которого почитали лениво дремлющим с кальяном, а тот оказался бодрым и со скорострельным штуцером в руке.

"В начале войны, – писал осенью 1856 г. видный критик николаевской рутины П.А.Грановский, – за исключением немногих благомыслящих, все шло смело, без рассуждений, хотя и без патриотического воодушевления за правительством. Мы так были уверены в своей силе, что все дело принимали почти за шутку ... Оказалось – турок не шутит ... Трудно приходится нам в неравной борьбе...".⁴ Заметим, что признание сделано после первых успехов регулярной модернизированной турецкой армии, за полгода до англо-турецко-французского военного договора против России.

Турецкий вопрос в его дипломатическом и военно-политическом аспектах послужил своеобразным индикатором уровня оппозиционности к царизму в различных и по разному его критиковавших кругах русского общества. Осмысление во многом ошибочности прежних представлений о реформах в Турции содействовало эволюции взглядов либеральных критиков царизма. Коснемся некоторых из них. Славянофилы 1940-50-х гг. А.С.Хомяков, С.Т. и К.С.Аксаковы, Ф.И.Тютчев, А.П.Блудова и др. полагали русскую и шире – славянскую, находившуюся в пределах Османской империи общину идеалом общественного развития и средством противодействия капитализму в России, на Ближнем Востоке и на Балканах. Обострение Восточного вопроса, включая конфликт с Турцией, воспринималось ими через перспективу всеславянского движения патриархальных общинников – славян под эгидой "царя-батюшки" против западного капитализма, прежде всего в лице Австрии (!) и восточного деспотизма с "западными подпорками" – Высокой Порты.⁵ Един-

ственное решение турецкого вопроса, которое они видели накануне и в начале кризиса 50-х гг., состояло в сокрушении Турции, становившейся, на их взгляд, оплотом капиталистического Запада, в овладении Стамбулом (Константинополем) и в создании некоего "славянско-го единения".⁶

Наиболее дальновидные из славянофилов увидели, что за столкновением с турками неизбежно последует война с европейскими державами (ожидали - с Австрией и Англией).⁷ Однако и они (А.С.Хомяков, А.Д.Попов) упорствовали в идее "святой войны" (далеко ли уходя от "священной войны" - джихада, за которую ратовали в Стамбуле), не видели катастрофы для царизма в столкновении с союзом капиталистических держав и реформированной ими Турции. Славянофилы неправомерно преувеличивали готовность царизма "спасать славян - единоверцев" и лишь давали повод турецким памфлетистам на страницах прессы Англии, Франции, Бельгии сообщать о захватнических настроениях в русском обществе (Подробнее о турецком общественном мнении 1853-1856 гг. см. в след. выпуске "Письменных памятников").

Вероятно, из этих кругов только Ф.И.Тютчев, профессионально изучавший Восточный вопрос, уже осенью 1853 г. сумел понять, что перед Россией главный противник не Турция как трубил официоз, а западные державы, использовавшие Турцию. Идеалистически понимая причины обострения турецкого вопроса в 1850-х гг. как конфликт между славянством и православием с безбожием и революцией, которая, по его мнению, захватила уже и Стамбул, Ф.И.Тютчев, скорее как опытный дипломат, чем вдохновенный поэт, пришел к выводу одним из первых в России, о столкновении отживших феодальных устоев России с революцией, идущей с Запада, в качестве главного содержания событий первой половины 1850-х гг. и войны с Турцией.⁸

Под влиянием тяжелейшей войны с турками и их союзниками наиболее трезво настроенные славянофилы переходили от утопических планов "благоустройства" славянских подданных Порты к реалистичной критике внутреннего положения в России, к обличению самодержавия.

В России 50-х годов, когда по словам П.А.Грановского, "голос имеет одно правительство, да тупые или немые патристы, зовущие турка побить", война с Турцией заставила взглянуть более критически на всю внутреннюю и внешнюю политику Николая I даже такого верного адепта царизма, как М.П.Погодин. Начав с одобрения Крымской войны, в которой он видел борьбу с турецким варварством, М.П.Погодин по мере развития событий начал все более задумываться, почему "варвары-турки" лучше вооружены и обучены, почему народы Европы видят в самодержавной русской политике "главнейшее препятствие их развитию и преуспеванию".

Исследователь истории русского панславизма У.Пихт (ФРГ) в обстоятельной монографии о Погодине акцентирует крайнюю националистичность публикаций Погодина в 1853–1856 гг., убеждает читателя, что они статично следуют задачам царской дипломатии в решении того, что У.Пихт называет "славянский вопрос". Тем самым снимается всякое развитие во взглядах Погодина и славянофилов вообще, происходившее под влиянием войны с Турцией и державами и краха николаевской системы.⁹ Известно, что в конце 1954 – начале 1855 гг. при сокращении внешнеполитических высказываний М.П.Погодин в ряде статей и в выступлениях по внутренним проблемам ратовал за развитие просвещения и организацию специального образования в гражданской и военной сфере, за промышленное развитие и совершенствование путей сообщения, высказывая новые для него идеи в рамках буржуазной реформаторской направленности. Учитывал он и определенный успех преобразований эпохи Танзимата.¹⁰

В конце 1840-х годов Погодин призывал сколачивать "славный союзец" миллионов славян под сенью самодержавия. Турецкий вопрос тогда заключался для него прежде всего в освобождении от османского ига всех славян. За это он деятельно ратовал, опираясь на личные связи с представителями общественности балканских народностей. Кризисное развитие русско-турецких отношений в 1852–1854 гг. воспринималось им как близкое крушение двух главных угнетателей славян – Турции и Австрии.

Однако не произошло ни "всеобщего воодушевления славян", ни увенчания российской монархии. Россия терпела поражение, а подданные Османской империи с нетерпением ожидали окончания войны и осуществления обещанных Портой реформ. С конца 1854 г. все реже звучат "общеславянские беседы" Погодина, он не прогнозирует судьбу Турции, а все более говорит о русской действительности. Хотя в его призывах звучит скорее страх перед революцией, которая от его "возлюбленных славян" может перекинуться на Россию, а не осознание перспектив освободительных движений балканских подданных Порты, и отчетливо видно стремление уберечь устои самодержавия, влияние Погодина на губернскую публику было велико и любое его сомнение было в пользу критических программ.

Тенденция обратиться к внутреннему "неустройству России" в период войны с Турцией прослеживается в письмах других славянофилов в 1854–1856 гг. См., например, переписку А.С.Хомякова и А.Н.Языкова об исключительной важности проблемы крепостничества по сравнению с "цареградским вопросом".¹¹

Обострение отношений с Турцией было использовано так же группой либералов-западников для осуждения с буржуазных позиций внутренней и внешней политики царизма. Своего рода программным документом западников явилась статья Б.Н.Чичерина по Восточному вопросу, в которой с наибольшей полнотой отразились и политическая изоляция царизма, и оторванность его от народа, и крайняя отсталость царизма в экономическом отношении, даже по сравнению с Турцией.¹²

В среде западников весомо прозвучал и голос Грановского, который первым из современников в России, заявил, что война России с Турцией - это война с реформами. Западные державы всячески поддерживали турецкое реформаторство, а Россия, по Грановскому, - старотурецкий уклад. "У нас самих, - с горечью предвидя поражение писал он, - все общественное устройство основано на тех же началах", /что и в Турции - авт./.¹³ Патриот России Грановский объективно видел, что Турция находится в подчиненном положении в рамках военного союза с державами. Вероятно, единственный из общественных деятелей России этих лет, Грановский заинтересованно отметил, что для Турции "война вредна", а перспектива остаться независимой от могущественных военных союзников России и Франции весьма слаба. "Турция неминуемо должна совершенно внутренне преобразоваться или пасть", - писал он.¹⁴ Поскольку ее сохранение больше отвечает интересам России, чем усиление других держав за ее счет, то продолжение реформ в послевоенной Турции и сближение с ней России отвечало бы, по мнению Грановского российским видам на Ближнем Востоке.

И Грановский и Чичерин на примере крупных просчетов царской политики в отношениях с Турцией показали, что "произвольность и нелепость" действий царизма в делах собственной страны, переносилась на внешнюю политику, тогда как действия другой стороны объективно не оценивались. Однако разоблачительные мотивы в их характеристике турецкой политики Николая I были больше полемикой со славянофильством, чем с царизмом; фальшивому и несвоевременному лозунгу славянофилов о крестовом походе рыцарей христианства против угнетателей - турок", Б.Н.Чичерин противопоставлял гибкую политику продвижения на Ближний Восток с учетом всех факторов международных отношений в Европе и особенно позиции Англии. Одним из первых отечественных историков Б.Н.Чичерин указал на связь внутренней и внешней политики на Востоке, на необходимость "материальными средствами", экономическими преобразованиями обеспечить активную восточную политику России, прежде всего в отношении Османской Турции.

В заключение уместно привести несколько оценок турецкого вопроса русскими революционными демократами. Н.Г.Чернышевский возла-

гал ответственность за обострение Восточного вопроса и отношений с Турцией в начале 50-х годов прежде всего на правительство Наполеона III, которое нарушило "тишину в Европе, чтобы отвлечь внимание Франции от внутренних постыдных дел шумом иностранной политики". Н.Г.Чернышевский упрекал в разжигании кризиса также российских "трактирных бреттеров", маниловых, собакевичей, чичиковых, одицетворявших царскую Россию этого периода".¹⁵ Хорошо известна материалистическая характеристика враждебности английских фабрикантов и промышленников США, положенная Н.Г.Чернышевским в основу его анализа гражданской войны в США. Однако позиция Англии в начале 50-х годов и принципиальное значение англо-русского соперничества в проливах, в Галаце и Трапезунде трактуются Н.Г.Чернышевским как второстепенные по сравнению с тщеславными хитросплетениями кучки европейских дипломатов и амбициозных распрей двух деспотических монархий – России и Турции.¹⁶ У Чернышевского встречались фритредерские иллюзии, близкие к идеям Кобдена и Брайта об исключительно торговых интересах России в проливах и неизменном ее стремлении к сохранению мира с Турцией при полной ненужности для России проливов.

Вместе с тем, оценки Чернышевского, сделанные им в полемической форме разбора фундаментального труда английского участника событий под Севастополем А.У.Кинглейка о Крымской войне, имели важное значение для последующего формирования русского общественного мнения. Именно Н.Г.Чернышевский разоблачил славянофильскую проповедь "всеславянского братства" под сенью русского царя, но в отличие от либералов-западников он указывал, что царизм, "освобождающий славян", принесет им лишь иную форму угнетения. Многие, даже радикально настроенные современники второй половины 50-х – начала 60-х годов, считали турецкую проблему обременительной для русской дипломатии, склонялись к восстановлению влияния России в Стамбуле силой оружия. Н.Г.Чернышевский не только оценивал возможность позитивного решения Восточного вопроса и конфликта с Турцией, что нередко вовсе отрицалось, но намечал реальный для этого путь: создание федерации демократических национальных государств на месте деспотических режимов, таких как Австрия, Турция и, конечно, Россия. Н.Г.Чернышевский единственный из общественных деятелей того времени, призывал отделить отношение к Османской империи как деспотическому государству от отношения к турецкому народу, носителю ряда положительных черт, рядом с которым, по его словам, было бы "легко уживаться славянам". Единственное препятствие для этого – русский царь и турецкий султан, мешающие подлинной свободе русско-

го и турецкого народов их равноправие на основе дружбы. Понимание революционного пути решения Восточного вопроса сближало взгляды Чернышевского с позицией Маркса-Энгельса.

Обстоятельства крайнего обострения кризиса самодержавия в новой фазе конфликта с Турцией оказали мощное воздействие и на формирование взглядов молодого Н.А.Добролюбова. Особенно важно, что в 1854-1856 гг., когда в войну с Россией оказались втянутыми 10-12 народностей Европы и Азии, Н.А.Добролюбов приближался к убеждению, отмеченному у Чернышевского, что подлинный мир между народами и их сближение возможно только на путях революционного обновления народов. При этом Россия, избавившаяся от внутренних угнетателей, первая вошла бы в братство с другими народами, возможно, Турция была бы в числе первых.¹⁷

Волею своей судьбы в период всего развития Восточной (Крымской) войны представителем прогрессивной русской общественности на Западе был А.И.Герцен. Его взгляды времен Крымской войны, связи с либеральной критикой, публицистическая деятельность уже рассматривались, однако его полемика с турецкими памфлетистами в Бельгии должна быть нами раскрыта отдельно.

Сейчас важно было бы сообщить следующее. Турецкий вопрос и отношения с Портой воспринимались А.И.Герценом не столько как международные проблемы, что было характерно для его современников, сколько как проявление predetermined судьбами исторического развития столкновения славянскообщинной России с буржуазным Западом. В конце 40-х годов с позиций, названных К.Марксом и Ф.Энгельсом демократическим панславизмом, А.И.Герцен развивал идею о неизбежной войне между Россией и Турцией, которая положила бы конец угнетению славян султаном и самодержавию в России. А.И.Герцену виделась социальная демократическая федерация со столицей в Стамбуле.¹⁸ По мере обострения Восточного вопроса и отношений с Портой после 1851 г. А.И.Герцен все более отчетливо видит (особенно после государственного переворота во Франции), что развитие кризиса идет в направлении столкновения России с Францией, которой война нужна в первую очередь, а также с Англией и лишь вторично втягивается Турция, которую державы делают застрельщиком войны.¹⁹

Подобно Чернышевскому и Добролюбову, Герцен напрочь отменял в своих выступлениях и письмах столь распространенные тогда буржуазной печатью Запада и некоторыми русскими публицистами утверждения об антагонизме русских и турок, о вражде креста и полумесяца. Он доказывал, что конфликт раздираемых противоречиями европейских держав более значителен, чем русско-турецкий конфликт, что

трудовой люд имеет общего врага – феодальные монархии и общую цель – социальную революцию. Глубже многих современников понимая классовые позиции держав Европы и России, он, в отличие от Чернышевского, резко обличал колониальные планы Англии на Ближнем Востоке. Ошибаясь в оценке революционной ситуации в Европе, и переоценивая силу турецкой реакции, А.И.Герцен вместе с тем умел делать и конкретные выводы в изменившейся ситуации. Призыв к революции он дополнил уже в ходе русско-турецкой войны призывом к русским солдатам "воспользоваться бурей", объединившись со всем трудовым людом, смести царизм.²⁰ В 1854–1855 гг. А.И.Герцен снимает всякие упоминания о Стамбуле как о столице "демократического славянского братства", приходит к убеждению, что установление подлинного мира "праздника народной братовщины" и, естественно, завершение конфликта, в который оказались втянуты народы России, Турции и Европы, возможно, но только с победой социализма. Речь шла об общем социализме, но идея завершения войны с Турцией и Восточного вопроса революционным путем служила процессу формирования нового общественного подъема в России.

Турецкий вопрос, таким образом, явился не только пробным камнем взглядов многих общественно-политических деятелей России середины XIX в., но и содействовал более определенному выяснению позиций. Россия двинулась навстречу новому революционному подъему. Пробуждалось и общественное сознание в Османской империи. Приближался 1861 г.

-
1. К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения. 2-е изд. Т. 22, с. 40.
 2. О турецких памфлетистах см. В.И.Шеремет. Малоизвестные страницы турецкой публицистики. – ПП и ПИКНВ. М., 1984, с. II–12.
 3. Д.П.Мордовцев. Исторические прописки. Т. 2, СПб., 1889, с.385.
 4. Грановский. Восточный вопрос. Киев. 20 октября 1856 г. Рукопись. – ЦГИА, ф. ВУА, д. 18302, л. 1.
 5. А.С.Хомяков. Сочинения 4-е изд. Т. 3. М., 1914, с. 182; Ф.И.Тютчев. Полное собрание сочинений. Пгр., 1913, с. 280.
 6. См.: Письма Ф.И.Тютчева. – Старина и новизна, 1905, кн. 19; И.С.Аксаков. Биография Ф.И.Тютчева. М., 1886, с. 240.
 7. См. А.С.Хомяков. Полное собрание сочинений. Т. 8. М., 1900, с. 210.
 8. См. указ. письма Ф.И.Тютчева, кн. 19.
 9. U.Pich. M.P.Pogodin und die Slavische Frage. Ein Beitrag zur Geschichte des Panславismus. Stuttgart, 1969, S. 1–3, 12.
 10. См. М.П.Погодин. Историко-политические письма и записки в про-

- должение Крымской войны. Сочинения. Т. 4. М., 1874, с. 93-94, 260, 267, 248-249.
- II. Русская старина. Т. 39, 1883, с. 637; П.Н.Ковалева. Славяно-фили и западники. - Исторические записки. Т. 88. М., 1967, с. 191.
12. Б.Н.Чичерин. Восточный вопрос с русской точки зрения. Приложение к запискам кн. С.П.Трубецкого. СПб., 1907; он же. Москва сороковых годов. М., 1929; "Благонамеренный", Лейпциг, 1862, № 12.
13. ЦГИА. ф. ВУА, д. 18302, л. 206.
14. Там же, л. 406.
15. Н.Г.Чернышевский. Рассказ о Крымской войне по Кинглеку. М., 1935, с. 115, 177-179, 182-185 и сл.; он же Полное собрание сочинений, т. 9, с. 188.
19. Н.Г.Чернышевский. Полное собрание сочинений. Т. 8, с. 136-138; т. 10, ч. I, с. 215.
17. Н.А.Добролюбов. Полное собрание сочинений. Т. 6. М., 1929, с. 227, 231-233; т. 4, с. 434; т. 5, с. 556, 206.
18. А.И.Герцен. Полное собрание сочинений и писем. Т. 5. Пгр., 1919, с. 372-373; 375-378.
19. Там же, т. 8, с. 55-56; т. 12, с. 308, 131-138.
20. Там же, т. 19, с. 201-202.

Список сокращений

ААС	- "Азия и Африка сегодня". М.
ВАН	- "Вестник Академии наук СССР". М.
ВЯ	- "Вопросы языкознания". М.
ЖМВД	- "Журнал Министерства внутренних дел".
ЖМП	- "Журнал Министерства народного просвещения"
ЗКОИРГО	- "Записки Кавказского отдела Имп. Русского географического общества". Тифлис.
ИАН СССР	- "Известия Академии АН СССР". М.-Л.
ИИРГО	- "Известия императорского русского географического общества"
КСИВ	- "Краткие сообщения Института востоковедения АН СССР". М.-Л., М.
ЛГИА	- Ленинградский государственный исторический архив.
НАА	- "Народы Азии и Африки. История, экономика, культура". М.
ПВ	- "Проблемы Востоковедения". М.
ПП и ПИКНВ	- "Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока". М.
ПС	- "Палестинский сборник". М.-Л.
СТ	- "Советская тюркология". Баку.
ЦГИА	- Центральный государственный военно-исторических архив.
ЦГИА	- "Центральный государственный исторический архив"
ЭВ	- "Эпиграфика Востока". М.-Л.
ВЕГЕО	- "Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient". Paris.
САJ	- "Central Asiatic Journal". The Hague-Wiesbaden.
HJAS	- "Harvard Journal of Asiatic Studies". Cambridge, Mass.
ЕI ²	- "The Encyclopaedia of Islam". New ed. Vol. I - ...Leiden-London, 1960- ...
JAOS	- "Journal of the American Oriental Society". New York-New Haven.
JAS	- "The Journal of Asian Studies". Ann Arbor.

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ И ИСТОРИОГРАФИЯ

Врадий С.Ю. Цинская историография о Линь Цзэсюе (1785-1850)	3
Джусаев К.Д. Китайские источники по истории Си Ляо	10
Дугаров Р.Н. Кукунорские юншаibu	17
Ермаков М.Е. Об авторе "Мин сян цзи" ("Вести из потустороннего мира")	20
Жабриков А.П. "Тарих-е тогйан-е акрад" как источник по истории движения курдов 1880 года	28
Жуков К.А. Серебряная монета турецкой династии Карасиогудлары (ок. 1306 - ок. 1348) в собрании Гос.Эрмитажа	35
Кроль Ю.Л. О гипотезе В.Эберхарда относительно рационализации термина "Сын Неба" в IV в. до н.э. - I в. н.э.	38
Куликова А.М. А.Н.Кононов как историк отечественного востоковедения	47
Махмуд Фарун. Бахрам Гур и арабы	56
Мусаэлян Ж.С. История коллекции курдских рукописей ГПБ	63
Нестерова Е.В. К вопросу об авторстве портрета Н.Я.Бичурина Сафонова Н.Г. Собрание курдских рукописей на диалекте горани, хранящихся в ФРГ	76
Троцевич А.Ф. Собрание корейских рукописей и ксилографов в библиотеке Восточного факультета Ленинградского университета	84
Хамаганова Е.А. Тибетские дидактические сочинения	86
Хуршудян Э.Ш. О двух сасанидских геммах	92
Четверухин А.С. Тексты пирамид, глава 292.	103
Школяр С.А. Сюй Дун и его "Трактат для военачальников" 1005 г.	III
Щеглова О.П. Теологические сочинения в индийских литографских изданиях на персидском языке (XIX - первое десятилетие XX вв.)	II9

ИСТОРИЯ И ИДЕОЛОГИЯ

Балащенко Ю.Д. Путь миссии Хосров-Мирзы от Москвы до Петербурга летом 1829 г.	I25
---	-----

Бейшеналиев Т.О. О налоговом обложении в Джунгарском ханстве (по китайским источникам)	132
Бейшеналиев Т.О. Буруты – дикокаменные киргизы?	139
Васильева Е.И. Духовное наставничество в истории курдских княжеских фамилий	143
Виноградова Т.И. Изображение батальных сцен на китайской театральной народной картине – няньхуа (年畫)	148
Витол А.В. Русское издание статей о Турции из Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера	154
Воробьев М.В. Кодификация постановлений о религии в Японии в VIII веке (попытка сравнительного анализа)	161
Дулина Н.А. Буржуазные реформы и шариат	171
Западова Е.А. Об изучении Камбоджи в России	181
Иванова Г.Д. Русские народники в Японии 1870–80-х гг.	187
Кепинг К.Б. Два термина из раздела "Степени родства" тангутского кодекса	193
Климов В.Ю. Крестьянские выступления 1428–1429 гг. и традиция издания указов об аннулировании задолженности	201
Кнорозова Е.Ю. Вьетнамский миф о борьбе Духа Гор и Духа Вод	208
Колесников А.И. Отношения сасанидской администрации с христианами в освещении разных источников	213
Павлова И.К. Ирано–турецкий мирный договор 1639 года	221
Попова И.Н. Дискуссия о введении системы удельных пожалований в период Чжэньгуань (627–649) в Китае	227
Пострелова Т.А. Китайские студенты–живописцы в Ленинграде (1953–1962 гг.)	233
Рыбаков В.М. Преломление морали в праве: механизм "сянхуньинь"	237
Салахетдинова М.А. Последние Тимуриды в Бадахшане	244
Спирин В.С. Система категорий в "Шо гуа"	252
Терентьев–Катанский А.П. Ремесло в государстве тангутов	258
Торчинов А.А. К вопросу о становлении буддийской традиции во Вьетнаме	261
Ханин З.Я. О специфичности положения и борьбы японских париев при капитализме	268
Шеремет В.И. Турецкий вопрос в 1850–х годах и русское общественное мнение	275
Список сокращений	284

Часть I

Подписано к печати 15.01.90

Усл. п.л. 18,0. Усл. кр.-отт. 18,13. Уч.-изд. л. 18,17
Печать офсетная. Тираж 200 экз. Зак. 11. Цена 2 р. 80 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство "Наука"

Главная редакция восточной литературы
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография издательства "Наука"
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

2 р. 80 к.