

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ  
Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ  
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ  
НАРОДОВ ВОСТОКА

ХIV ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ ЛО ИВ АН СССР

(доклады и сообщения)

декабрь 1978 г.

Часть I

Москва 1979

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ  
Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ  
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ  
НАРОДОВ ВОСТОКА

XIV ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ ИО ИВ АН СССР  
(доклады и сообщения)

декабрь 1978 г.

Часть I

Издательство "Наука"  
Главная редакция восточной литературы  
Москва 1979

Редакционная коллегия:

П.А.ГРЯЗНЕВИЧ, Г.А.ЗОГРАФ, Е.И.КЫЧАНОВ, Ю.А.ПЕТРОСЯН  
(председатель), Э.Н.ТЕМКИН

Т. Айтберов

СВЕДЕНИЯ ПО ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ ДАГЕСТАНА XV в.  
В "ПЕРЕЧНЕ ПОВИННОСТЕЙ, КОТОРЫЕ ПОЛУЧАЛИ ШАМХАЛ И  
КРЫМ-ШАМХАЛ".

"Перечень" известен уже давно, но лишь в редакции текста, которая включена в "Тарих Дагестан".<sup>1</sup> Первоначальный текст этого документа публикуется впервые. Дошел он в трех списках:

1. Список на листе 34а (список "А") рукописного сборника, который хранится в собрании рукописей ЛО ИВ АН СССР (шифр В-1009). Список датирован 1155/1742-43 гг. Переписан, он, возможно, с собственноручной записи Дамадана Мегебского (1061/1650-51 гг. - 1724 г См. л. 89б). Текст огласован и снабжен пояснительными значками: надстрочным  и подстрочными , . Список "А" взят за основу для перевода.

2. Список в рукописном сборнике, хранящемся в сел. Ботлих в библиотеке Ахмадил-Мухаммада (список "Б"). Текст огласован и снабжен пояснительными подстрочными значками , . Палеографически датируется XVIII - началом XIX вв.

3. Список в рукописном сборнике, хранящемся в сел. Рахата у Хизбуллы (список "В"). В конце текста сказано, что он переписан "с того, что написал Мухаммад сын кадия Согратлинского". Этот Мухаммад упоминается под 1763 г. в качестве преподавателя.

"Перечень" не датирован. В нем упоминается, однако, сел. Кулежда, возникшее после 1396 г.<sup>2</sup> Завоевание мусульманами Караха, Хебелал и Тинди имело место в XV в.<sup>3</sup> В 1485 г. правитель Хунзаха назвал шамхала падишахом и самым могучим князем в Дагестане.<sup>4</sup> На основании перечисленных фактов мы датируем составление "Перечня" XV в.



Составитель "Перечня" употребил в тексте аварское слово "хӀебет" – "холст"; назвал даргинское село ЦӀудахъар по-аварски ЦӀадахӀари, кумыкское Къазаныш – Гъаздануш, лакские села (Караши, Гуйми, Курхи, Хуна, Убра, Дюкул) в аварской форме на "о" (Карашо, Хуйио, Кургио, Хунао, Убрао, Дуклио), где "о" – показатель местного падежа; упомянул аварскую меру объема "мачӀар". Это дает основание считать, что составитель был аварцем по языку.

Перевод (деление текста перевода на абзацы произведено нами).

Это – разъяснение о том, что обязаны ежегодно выполнять райаты<sup>5</sup> в пользу шамхала и о том, что поступает с гор за пастьбу на<sup>6</sup> них.

На джамаат КарӀх было наложено<sup>7</sup> пятьсот овец (шӀат) в пользу шамхала и четыреста овец в пользу гириш-шамхала. На джамаат Кусрух<sup>7</sup> – триста овец в пользу его (шамхала) и четыреста овец в пользу гириш шамхала<sup>7</sup>. В Кусрухе имеется также гора, с<sup>7</sup> которой поступает тысяча овец и тридцать коров в пользу Ал.ч.р.ма.<sup>8</sup> На Хебелал – по овце с каждого дома (байт), что берут<sup>7</sup>, однако, каждый четвертый год. На Чамалал – пятьсот овец. В Тиндибе берут<sup>7</sup> двадцать быков. В АрчӀубе<sup>9</sup> – сто тридцать овец в пользу его (шамхала) и тридцать баранов в пользу гириш шамхала<sup>7</sup>, а кроме этого<sup>7</sup> каждый второй год еще<sup>7</sup> по десять овец. На жителей (ахл) Хунза – семьсот баранов, семьсот мачаров зерна (хинта),<sup>10</sup> шестьдесят мачаров меда и шестьдесят ослов.<sup>11</sup> На жителей селения (кариат) 'Андио – бык и кусок<sup>7</sup> войлока.<sup>12</sup> На жителей селений<sup>13</sup> Кадар, Херкес, Дергел<sup>14</sup> и Газдануш<sup>15</sup> – половина того; что наложено<sup>7</sup> на джамаат Хунза. На жителей Тумала<sup>16</sup> – по лисичке на каждый дом в его (шамхала) пользу, что берут<sup>7</sup>, однако, лишь в тот год, когда ставят нового шамхала. Весь Мичихич – его (шамхала) мулк, на жителей каждого дома – по овце. АхӀх<sup>17</sup> – также его мулк. ШубӀт – его мулк, на жителей каждого дома – по овце. На жителей Бартху<sup>18</sup> – тысяча двести овец; из них семьсот – на жителей Ускиша,<sup>19</sup> а остальные – на его (Бартху) другие селения. От Лабхо<sup>20</sup> до селений Кадар, Кулецма и Губден вся земля<sup>7</sup> – его мулк. На жителей Цадахари<sup>21</sup> – ежегодно по быку. На джамаат ТӀантӀ – семь<sup>22</sup> баранов. На жителей Кунди<sup>23</sup> – сто шестьдесят кайлов зерна м.н.к.<sup>24</sup> В ХунчӀкӀате и КакӀобӀане<sup>25</sup> – восемь баранов. В Ка-

рашибе и Хуйибе<sup>26</sup> – также восемь баранов. В Кблобе<sup>27</sup> – конь (фарас) для погребения каждого умершего [шамхала –?]. В Кургибе<sup>28</sup> – конь, кобыла и тридцать овец. В Хулусма<sup>29</sup> – тринадцать овец. В Бурши<sup>30</sup> – десять баранов. В Сунбате – пятьдесят овец за [использование] горы. На жителей селения Кунаб<sup>31</sup> – пять баранов и девятнадцать кайлов зерна. Селения<sup>32</sup> Бухдиб, Мукрах, Убраб, Дуклиб<sup>33</sup> и Цухда<sup>34</sup> с их харймами<sup>35</sup> – его мулк. Ему [принадлежит] гора Цантаб,<sup>36</sup> [с] которой поступает ежегодно по восемьдесят овец. В Буркихане – ежегодно по быку и по два ягненка (сахлат). В Дайхаре<sup>37</sup> – тридцать [кусков] холста (хебет). Это же – в селениях Нухи,<sup>38</sup> Нуци,<sup>39</sup> Галадди,<sup>40</sup> Урийар,<sup>41</sup> Сакунни<sup>42</sup> и Буламук.<sup>43</sup> Ему [принадлежит] также гора Чубак,<sup>44</sup> с которой поступает ежегодно по пятьдесят овец. Ему [принадлежит] также [гора –?] Уркандамй, с которой поступает ежегодно по пятьдесят овец (ганам).<sup>45</sup>

Упомянутое – только часть того, что мы нашли, другую часть мы пропустили и т.д.<sup>46</sup>

Приведенный "Перечень" показывает, что:

- а) в XV в. население Дагестана и прилегающей к нему части Чечни занималось земледелием, скотоводством, пчеловодством, ремеслами и охотой;
- б) в XV в. на названной территории существовали хутора-отселки, села и "общества" (Карах, Кусурух, Хебелал, Чамалал, Хунз, Мичихич, Аух, Щубут, Бартху);
- в) объектами обложения повинностями были: дом, хутор-отселок, село и "общество", причем некоторые из сел и "обществ" несли повинности одновременно в пользу и шамхала и крым-шамхала.

---

<sup>1</sup> А.Р.Шихсаидов, Дагестанская историческая хроника "Тарих Дагестан" Мухаммада Рафий' (К вопросу об изучении). – "Письменные памятники Востока", 1972, М., 1977, с.90–92, 109–110;

<sup>2</sup> "Вопросы истории Дагестана", вып. 2, Махачкала, 1975, с.232, 239–240.

<sup>3</sup> Рукописный фонд Института ИЯЛ им. Г.Цадасы, ф. I, оп. I, д. 531.

- 4 Рук. фонд ИИЯЛ, № 220, л. 8а.
- 5 В "В" - "харадж, который обязаны ежегодно платить дагестанские селения".
- 6 Заглавие в обоих вариантах (А-Б и В) не соответствует содержанию "Перечня", поэтому его следует считать позднейшей припиской.
- 7 Чит. "Кусурух". См. РФ ИИЯЛ, № 252.
- 8 "В" - фраза "в пользу Ал.ч.р.ма" отсутствует.
- 9 Арчи.
- 10 Пшеницы -?
- 11 Ослиных выюков сена -?
- 12 "В" - "войлока. На жителей селения Куяда (Кувадй) - пятьсот мачаров зерна и двадцать мачаров меда".
- 13 Букв. "селения".
- 14 Дургели.
- 15 Казанище.
- 16 "В" - "Түмана", т.е. Тюмени. Мы принимаем вариант "В".
- 17 Аух.
- 18 Часть территории Акушинского р-на.
- 19 Усиша.
- 20 Лабко.
- 21 Цудахар. "В" - "Цахурй".
- 22 "В" - "семьсот".
- 23 Кунды.

- 24 "Б" - "м.т.ф.", "В" - "м.н.кк". Чит. "мух", т.е. "яч-  
мень".
- 25 "Б" - "Калубан", "В" - "Какубан". Может быть это Кулу-  
шац (كلناز ← كلبان).
- 26 Караша и Гуйми.
- 27 В переводе с аварского "кѡлоб" - "на хуторе".
- 28 "Б" - "Құруған". Куржи.
- 29 Хулизма.
- 30 "В" - "Буршаб".
- 31 "В" - "Хуниб". Хуна.
- 32 Букв. "В селении".
- 33 Бухты, Мукрах, Убра, Аракул.
- 34 "В" - "Эухда". Возможно, Цухта в Левашинском р-не.
- 35 Букв. "харймом". См. Л.В.С. Фан ден Берг, Основные  
начала мусульманского права, СПб., 1865, с.89.
- 36 "В" - "Цинтѡб". Местоположение не известно.
- 37 Чит. "Дайхѡр". "ХІар" по-агульски "село". Возможно,  
Луакар (как предлагает М.А.Магомедов).
- 38 "В" - "Нуҳи". Видимо, Нахи.
- 39 Наги.
- 40 "Б" - "Гулудѡ". Гуладти.
- 41 "В" - "Уйѡб". Видимо, Урари.
- 42 "Б" - "Сакнаб", "В" - "Сал.н.б.". Видимо, Цутни.
- 43 "В" - "Булмук". Мулебки (установил М.А.Магомедов).

Оброки, получатель которых не назван, поступали, видимо, в пользу шамхала.

44 "В" - "чѹбук".

45 "В" - "(шāt)".

46 "В" - "Названные [села и общества] и хараджи утверждены и записаны в тарихе, который [хранится] в Гāзй-Гумике. Они (хараджи) являются обязательными [к уплате] со времени появления ислама в вилайате Дагистан, потому что его жители были обращены в ислам силой".

Собрание рукописей ЛО ИВ, шифр В-1009, л. 34а.

هَذَا بَيَانٌ مَا لِلشَّعْخَالِ عَلَى الرِّعَايَا اللَّازِمَةُ يُوَدُّ وَنَهَا كُلَّ سَةِ  
وَمَا يَجِبُ مِنَ الْجَبَالِ لِرَجِيهَا كَانَ عَلَى جَمَاعَةٍ قُرَاضٍ لِلشَّعْخَالِ  
خَمْسُمِائَةٍ شَاةٍ وَلِغَيْرِهِمْ شَعْخَالٌ أَرْبَعُمِائَةٍ شَاةٍ وَعَلَى جَمَاعَةٍ  
كُسْرُخْزِيٍّ لَهُ ثَلَاثُمِائَةٍ شَاةٍ وَلِغَيْرِهِمْ أَرْبَعُمِائَةٍ شَاةٍ وَأَيْضًا جَبَلٌ  
فِي كُسْرُخْزِيٍّ جَبَلٌ أَلْفٍ شَاةٍ وَثَلَاثُونَ بَقَرَةً لِلْجَبَلِ وَعَلَى هَيْبَلٍ  
فِي السَّنَةِ الرَّابِعَةِ مِنْ كُلِّ بَيْتَةٍ شَاةٍ وَعَلَى كَيْمَلِكٍ خَمْسُمِائَةٍ  
شَاةٍ وَفِي طَنْدُتٍ عَشْرُونَ ثَوْرًا وَفِي أَرْجَوْتٍ مِائَةٌ وَثَلَاثُونَ  
شِئَاءً لَهُ وَلِغَيْرِهِمْ ثَلَاثُونَ كَبْشًا وَفِي الثَّانِيَةِ عَشْرَةِ شِئَاءٍ وَعَلَى  
أَهْلِ هُنْتَرٍ سَبْعُمِائَةٍ كَبْشٍ وَسَبْعُمِائَةٍ بَجَارٍ مِنَ الْخِطَّةِ وَسِتُّونَ  
بَجَارًا مِنَ الْخِطَّةِ وَسِتُّونَ حِمَارًا وَعَلَى أَهْلِ قَرْيَةِ خَنْدَرِ ثَوْرًا  
وَلَبَنٍ وَعَلَى أَهْلِ قَرْيَةِ تَوْرَ وَهِيَزْكَيْسٍ وَالتَّرِزْكَيْسِ وَالْخَمْدَرْشِ  
نُصْفَ مَا عَلَى جَمَاعَةٍ هُنْتَرٍ وَعَلَى أَهْلِ تَوْرَمَلٍ لَهُ عَلَى أَهْلِ كُلِّ بَيْتٍ  
ثَلَاثُ شِئَاءٍ فِي السَّنَةِ الَّتِي نَصَبَ شَعْخَالٌ وَمَنْحَجْ كُلَّهَا مِلْكٌ لَهُ عَلَى  
أَهْلِ كُلِّ بَيْتٍ شَاةٍ وَكَلَا أَخُوخُ مِلْكٌ لَهُ وَالشَّيْبُوْتُ مِلْكٌ لَهُ عَلَى  
أَهْلِ كُلِّ بَيْتٍ شَاةٍ وَعَلَى أَهْلِ بَرْخُجُوٍّ أَلْفٌ وَمِائَتَانِ شَاةٍ مِنْهَا  
سِتْمِائَةٌ عَلَى أَهْلِ أَشْكَيْشٍ وَالْبَاقِيَةٌ عَلَى سَائِرِ قُرَاهِهَا وَمِنْ لَبَنِ  
أَيِ قَرْيَةٍ تَوْرَ وَتَوْرَمَلٍ وَكَيْدَنٍ مِلْكٌ لَهُ وَعَلَى أَهْلِ زَدَحَبِ  
كُلِّ سَةِ تَوْرَ وَعَلَى جَمَاعَةٍ طَلَاطِيٍّ سَبْعَةُ كَبْشٍ وَعَلَى أَهْلِ قَرْيَةِ  
كَيْدَرِ مِائَةٌ وَسِتُّونَ كِلَا مِنَ الْخِطَّةِ مَنْقٍ وَفِي هَنْجُوْقَاطٍ وَكَلُوبَانِ  
تَسْمِيَةِ أَكْبَاشٍ وَفِي كَرْشِيْبٍ وَهَيْبِ أَيْضًا ثَمَانِيَةِ أَكْبَاشٍ وَفِي كَرْشِيْبٍ

لدفن كل ميت فرس ولم كثر غيب فرس ورتبة وتلاثون  
 ساعة وفي خلعتي ثلثة عشر شياه وفي برقي عشر كبش وفي  
 شباط للجبل خمسون ساعة وعلى اهل قرية ثمن خمسة  
 كبش ورتبة حتر كيدا من الحنطة وفي قرية تحترت  
 وبكر في وارب وارب وارب وارب وارب وارب وارب وارب  
 جبل يقال لها رتبات بجب كل سنة ثمانون ساعة وفي برك خدا نور  
 واثني ساعة في كل سنة وفي دغكار تلاثون حبت وكنا في قرية نخي نري  
 وغلبي واربار وسكتب وبولوك وله ايضا جبل يقال له چونك بجب  
 منه كل سنة ثمانون ساعة وله ايضا اركه من بجب منه ثمانون غما  
 وهذه المذكورات تخصنا وحبنا والحبس تركناه الخ

О. Ф. Акимущкин

#### ЗАМЕТКИ К БИОГРАФИИ КАМАЛ АД-ДИНА БЕХЗАДА

Личность выдающегося художника Камал ад-Дина Бехзада (ум. 942/1536—37 г.), чье творчество составило целую эпоху в истории живописи Ирана, всегда привлекала и несомненно будет привлекать внимание исследователей персидской книжной миниатюры. Вместе с тем, несмотря на то, что все написанное о нем или о его произведениях вполне может образовать отдельную, причем весьма солидную, библиографию,<sup>1</sup> специалистам не известны даже основные вехи его жизненного и творческого пути.<sup>2</sup>

Все дело в том, что мы располагаем весьма скудным запасом достоверных данных, которые донесли до нас труды его современников и почитателей его таланта — Хондамира, Бабура, Навои, Мухаммад-Хайдара, Дуст-Мухаммада, Вассифи. Более поздние же авторы испытывали на себе сильнейшее влияние уже сложившейся традиции, целого комплекса утвердившихся представлений о Бехзаде в причудливом переплетении и смешении достоверности и вымысла, подлинных фактов и книжных легенд,<sup>3</sup> отделить которые одни от других бывает подчас невозможно. В этой связи публикация любых новых материалов о Бехзаде вызывает живейший отклик у историков культуры Ирана, поско-

льку они дают возможность в известных пределах заполнить лакуны, образованные временем в наших знаниях о жизни этого художника, критически подойти к сведениям, уже известным по другим нарративным источникам, и, наконец, исправить их либо отвергнуть.

Такие новые данные содержатся в публикуемой ниже заметке о Бехзаде<sup>4</sup> из исторического труда Будага мунши Казвини "Джавāхир ал-ахбār" (Драгоценные камни известий). Это сочинение по всеобщей истории было посвящено автором Сефевиду Исма'илу II (1576–1578 г.) и доведено до событий 984/1576 г. Будаг мунши был младшим современником Бехзада, в год смерти последнего ему минуло 26 лет. Чиновник средней руки, не сделавший карьеры, он писал этот труд, отставленный от дел, в тиши своего дома в надежде на благосклонность монарха – сначала Тахмаспа I (ум. 1576 г.), а затем его преемника.<sup>5</sup> Из его слов (л. II2a) можно вывести заключение, что биографические заметки о современных ему мастерах калама и кисти (лл. I06a–II36), завершенные в 980/1572–73 гг., он писал, опираясь не только на свою память, но и используя воспоминания их коллег по профессии. Нижеследующий текст сохраняет орфографию оригинала.

استاد بهزاد که او از هرات بود استاد زمانه حضرت  
 بهزاد است \* کو داد هنروری بعالم داد ست \* کم زاد بساں مانی از مادر دهر \*  
 بالله که بهزاد از به داد ست \* احوال بهزاد آنکه در طفلی از مادر و پدر بماند مرک  
 عباس که در خدمت سلطان حسن مررا کتابدار بود اورا پرورد در اندک زمانی ترمی کرد  
 و کار او بجای رسید که تا صورت نفس بسته همچو او مصوری کسی ندیده اورا ارحر ساں  
 آوردند و سالها در ملایم بادشاه مصاحب وار بود همه وقت صحبت با کز به میداشت و  
 رام جرعه مزد و بنی می لعل و لب لعل با فی مکدم نمی توانست بود و عمرش به بغداد رسیده  
 بود و بدی فاعده خود را جوان میداشت با وجود فدغی می او در کار بود و نواب اعلی می  
 دانست استاد بیر با صفای بود و ساگردان نکورسانده اراں ساگردان اول  
 دوسب دیوانه است<sup>6</sup>

Перевод: "Мастер Бехзад. Он происходил из Герата. /Стих/: Его светлость Бехзад – наставник века \* Именно он подарил миру полную меру мастерства \* Равных Мани мало рождалось от матери времени \* Ей-богу, хорошо ею рожден Бехзад. Обстоятельства жизни Бехзада заключались в том, что, когда он остался без матери и отца, Мирак-наккаш, который служил китабдаром у Султан-Хусайн-мирзы, его выпестовал. В короткое время он /столь/ преуспел, а дело его дошло до того, что никто не видел равного ему художника

с тех пор, как появилась живопись.<sup>7</sup> Его привезли [ко двору] из Хорасана, и в течение ряда лет он состоял при государе в качестве собеседника. Он всегда вел благопристойные беседы. [Вместе с тем] он постоянно прихлебывал [вино] и ни мгновения не мог обойтись без рубинового вина и ярких губ виночерпия. Он дожил до семидесяти лет и таким образом поддерживал себя молодым. Несмотря на запрет пить вино, [его не трогали, т.к.] в нем нуждались, а его величество [т.е. Тахмасп - О.А.] полагал: мастер был старцем с чистым образом жизни. Он подготовил хороших учеников, первым из тех учеников является Дуст Дивана".

Нетрудно заметить, что первая половина сообщения Будага мунши почти слово в слово совпадает с аналогичной частью текста пассажа о Бехзаде, приведенном Казии Ахмадом Куми в своем "Трактате о каллиграфах и художниках", написанном им в первой редакции в 1005/1596-97 гг. (вторая редакция ок. 1015/1606 г. названа "Гулистан-и хунар" - Цветник искусства). Не вдаваясь в излишние подробности, отметим, что заметки, написанные Будагом мунши о каллиграфах и художниках, составили основное ядро указанного "Трактата" Казии Ахмада, который включил их, подвергнув незначительной композиционной перестановке и некоторой стилистической обработке.

Помимо фраз о пристрастии Бехзада к вину и расположению, которое питал к пожилому мастеру молодой Тахмасп, привлекают внимание два замечания Будага мунши. Это, во-первых, то, что Бехзада привезли ко двору из Хорасана (кстати, сказанное дважды: лл. IIIб и 296а) и, во-вторых, что он дожил до семидесяти лет.

Мне уже приходилось говорить, разбирая происхождение книжной легенды о Бехзаде, приведенной османским историком и биографом Мустафой Дафтари Челеби в "Манâкиб-и хунавваран (Жизнеописание людей талантливых)", которое он завершил в 995/1586-87 гг., что Бехзад, по всей вероятности, появился при дворе Исма'ила I (ум. 930/1524) в период между 1520-1522 гг.<sup>8</sup> Этот вывод был сделан на основе сообщения Казии Ахмада в русском переводе проф. Б.Н.Заходера,<sup>9</sup> т.к. в то время персидский текст трактата не был мне доступен. Впоследствии, сопоставляя эту ремарку Казии Ахмада, оброненную мимоходом в связи с биографией другого замечательного художника табризца Султан-Мухаммада, с аналогичным местом у Будага мунши, я обратил внимание на то обстоятельство, что Казии Ахмад, обработав и расцветив эту фразу своего предшественника,



невольно затемнил ее смысл в своем изложении, придав ей некоторую двусмысленность. Будаг мунши пишет (л. II2a): *در وقتی که استاد بنزاد بعراق آمد استاد سلطان محمد در کتابخانه را گرم کرده بود و استاد شاه* *دین پناه بود*, т.е. "... в пору,

когда мастер Бехзад прибыл в Ирак, мастер Султан-Мухаммад уже наладил работу придворной библиотеки-мастерской, и он [также] был учителем государя-прибежища веры". Иными словами, Будаг мунши сообщает, что еще до того, как Бехзад объявился при дворе, Султан-Мухаммад уже состоял в штате библиотеки-мастерской и вдохнул жизнь в ее работу, а затем без перехода констатирует, что этот художник обучал юного Тахмаспа живописи. Но вместе с тем это отнюдь не означает (что, собственно, и подтверждается грамматической конструкцией фразы), что Султан-Мухаммад был учителем наследника престола до приезда Бехзада. В данном случае Будагу мунши была важна констатация самого факта, его фиксация и только.

Такое толкование и чтение слов Будага мунши подкрепляется несколькими историческими источниками, авторы которых были современниками Тахмаспа I. Они сообщают,<sup>10</sup> что в конце 921/декабрь 1515 – январь 1516 г. Исма'ил назначил своего двухлетнего первенца (Тахмасп родился 26 зу-л-хиджа 919/22 февраля 1514 г.) наместником Хорасана. Согласно Хондамиру,<sup>11</sup> Тахмасп прибыл в Герат со своим двором в месяце раби' I 922/апрель 1516 г., вернулся же он в Табриз спустя шесть с половиной лет, передав пост наместника своему младшему брату Абу Насру Сам-мирзе и выехав из дер. Саксалман в окрестностях Герата 8 сафара 928/7 января 1522 г.<sup>12</sup> В этой связи возникает естественный вопрос, когда же Султан-Мухаммад обучал живописи Тахмаспа, если ученика не было в Табризе более шести лет? Видимо все же, после его возвращения из Герата. Конечно, можно предположить, что Исма'ил отправил его вместе с сыном в Герат. Но последнее маловероятно, т.к. трудно поверить, чтобы он на столь длительный срок мог расстаться с ведущим художником своего книгохранилища.

В свете вышеизложенного замечание Казии Ахмада Куми<sup>13</sup>: *وقتی که استاد بهزاد از هرات بعراق آمد استاد سلطان محمد در کتابخانه شاه رضوان بارگاه فردوس جایگاه میبود و تعلیم آن خسرو چهار اقالیم اشتغال داشت و آن اعلیحضرت فردوس منزلت پیش وی مشق نقاشی می نمودند و تعلیم از وی گرفتند*

я перевозу следующим образом: "Когда мастер Бехзад прибыл из Герата в Ирак, мастер Султан-Мухаммад уже был в китабхане государя, чей дворец в райских кущах, а местопребывания — рай. И он также занимался обучением того повелителя четырех климатов, а его величество равный своим достоинством парадизу упражнялся в живописи под его наблюдением и учился у него".<sup>14</sup>

На основании приведенных сообщений источников представляется возможным уточнить дату приезда Бехзада ко двору Исма'ила I в Табриз. Вполне вероятно, что он приехал в составе свиты юного Тахмаспа в конце месяца раби' I 928/конец февраля 1522 г.,<sup>15</sup> а спустя два месяца последовал указ от 27 джумада I 928/24 апреля 1522 г. о назначении Бехзада управляющим придворной библиотеки-мастерской, которой он руководил до своей смерти.

Дата смерти Бехзада известна, но мы пока не знаем (как собственно не знал и Будаг мунши), когда он родился и сколько лет прожил. Ведь Будаг мунши пишет, что художник дожил до семидесяти лет, продолжая употреблять вино, и ему не было известно сколько прожил тот еще по достижении этого возраста, т.е. когда Бехзаду минуло семьдесят лет, он был жив. Поэтому делать вывод о том, что он родился около 872/1467–68 г.,<sup>16</sup> привлекая в качестве доказательства сообщение Будага мунши, было бы ошибочным. Конечно, представляется весьма заманчивым увидеть в указании на число лет мастера обычную опisku переписчика (70 вместо 80), но единственный экземпляр сочинения Будага дошел до нас в чистовой копии, переписанной самим автором. Словом, остается только предполагать на какой год между 1455 и 1460 гг. приходится дата рождения Камал ад-Дина Бехзада.

Указывая на то, что Тахмасп, несмотря на запрещение пить вино, смотрел сквозь пальцы на определенное пристрастие художника к хмельному, Будаг мунши подтверждает точность сообщения Дуст-Мухаммада о 942/1536–37 г., как годе смерти Бехзада. Указ о закрытии всех питейных заведений, опиумокурилен, публичных домов и разного рода увеселительных учреждений был издан шахом при жизни Бехзада 7 раби' I 941/16 сентября 1534 г.<sup>17</sup>

---

I

A Bibliography of the Arts and Crafts of Islam compiled by K.A.S. Creswell, Cairo, 1961; Supplement, London, 1974.

2 Наиболее полную сводку биографических данных о Бехзаде с указанием на источники см. R.Ettinghausen, *Bihzād*, II<sup>2</sup>, vol.I, 1960, p.1211-1214.

3 О.Акимущкин, Легенда о художнике Бехзаде и каллиграфе Махмуде Нишапури, - НАА, 1963, № 6, с.140-143.

4 Эта заметка была впервые опубликована факсимиле (без перевода и анализа) в статье А.Г.Рагимова, О дате рождения, приезда в Табриз и смерти Бехзада, - ИАН АзССР, серия ЛЯИ, 1973, № I, с.95-102 (на азерб. яз.).

5 Об авторе, сочинении и рукописи см. П.И.Петров, Об одном редком источнике по истории Сефевидов, - СВ, 1956, № I, с.III-120; Ч.А.Стори, Персидская литература. Био-библиографический обзор. В трех частях. Ч. I, М., 1972, с.415-416; B.Dorn, *Catalogue des Manuscrits et Xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale de St.Petersbourg*, S.-Pbg, 1852, N CCLXXXVIII.

6 Рук. ГПБ им. Салтыкова-Щедрина Дорн 288, л. IIIб.

7 Ср. Кази-Ахмед, Трактат о каллиграфиях и художниках. 1596-97/1005. Введение, перевод и комментарии профессора Б.Н.Заходера, М.-Л., 1947, с.181-182; также *Kalligraphers and Painters. A treatise by Qādī Ahmad, son of Mir-Munshī* (circa A.H. 1015/A.D.1606). Transl. by V.Minorsky, Washington, 1959, p.179-180.

8 Легенда, с.142-143.

9 Кази Ахмад (пер. Заходера), с.182-183; пер. Минорского, с.180-181.

10 Гийас ад-Дин Хондамир, Тарих-и хабиб ас-сийар фи ахбар-и афрад-и башар, Тегеран, 1333/1954, т. 4, с.553; Будат мунши Казвини, Джавахир ал-ахбар, рук. ГПБ Дорн 288, лл. 292б, 298а; C.N.Seddon, *A Chronical of the Early Safavis Being the Ahsanu't-tawārikh of Hasan-i Rūmlū*, vol. I, Baroda, 1939, p.154, 175.

II Тарих-и хабиб ас-сийар, т. 4, с.553.

- I2 Там же, с.593.
- I3 Рук. ГМИНВ (Москва), с.138-139.
- I4 Ср. Кази Ахмад, пер. Заходера, с.182-183; пер. Минорского, с.180-181.
- I5 Тарих-и хабиб ас-сийар, т. 4, с.594.
- I6 Рагимов, О дате рождения, с.100, 102.
- I7 Текст датированного указа, скопированный с каменной стелы, стоящей перед входом в соборную мечеть г. Кашана, см. Шах Тахмасп Сафави. Маджму' а-йи аснад ... ба ихтиям-и доктор Абд ал-Хусайн Нава'и, Техран, 1350/1971, с.513-514.

С.И.Баевский

РУКОПИСЬ "СЛОВАРЯ ПАНДЖБАХШИ"  
( "ПЯТИЧАСТНОГО СЛОВАРЯ" )

Рукопись персидского толкового словаря под таким названием впервые была упомянута в научной литературе в 1969 году в статье известного иранского филолога Мухаммада Таки Даниш Пажуха.<sup>1</sup> Даниш Пажух дал описание частной коллекции рукописей, принадлежащей Айатулла Мар'аши (го. Кум). Один из разделов своей статьи Даниш Пажух озаглавил "Словарь Панджбахши" и привел в ней краткое описание названной рукописи, указав, что в колофоне списка значатся название "Фарханг-и Панджбахши" и дата переписки - 4 зул-када 998 - 4 сентября 1590 года. Характеризуя сочинение, Даниш Пажух перечислил названия пяти частей (бахшей) и привел текст начала и конца списка, высказав предположение, что словарь был составлен в Индии, и что рукопись, по-видимому, тоже происходит из Индии.

Второй раз об этом списке сообщил в 1971 году иранский специалист по рукописям Ахмад Мунзави. В третий том своего био-

библиографического свода персидских рукописей Ахмад Мунзави включил данные, приведенные Данишем Пахуком.<sup>2</sup>

Оба автора, сообщившие о рукописи словаря "Панджабхши", оценивали ее как единственную рукопись самостоятельного лексикографического сочинения. При описаниях не были указаны другие списки словаря, и не была сделана попытка идентифицировать рукопись с каким-либо известным в науке сочинением. Описание, приведенное в иранских изданиях, не включало сведений об авторе словаря "Панджабхши" и дате его составления.

Действительно, если мы обратимся к спискам персидских фархангов (один список был опубликован К.Г.Залеманом в 1888 году,<sup>3</sup> второй – напечатан Саидом Нафиси в 1963 году<sup>4</sup>), в которых ученые стремились собрать названия по возможности всех известных им персидских толковых словарей, то не найдем словаря с названием "Панджабхши" ни среди дошедших до нашего времени фархангов, ни среди тех, что упомянуты как утраченные.

Между тем, уже самый перечень названий пяти частей словаря "Панджабхши" и приведенные строки из его текста показывали близость указанного лексикографического сочинения с фархангом XIV века "Зафангуя ва Джахангуя".

Рукописи словаря "Зафангуя" представляют чрезвычайную редкость. До 1962 года этот ранний и авторитетный персидский толковый словарь, послуживший источником для многих средневековых лексикографов, считался не сохранившимся, и был известен в науке только по названию.

В самом начале шестидесятых годов появились в печати сообщения об обнаружении двух рукописей "Зафангуя": в Библиотеке гор. Патна (Индия) и в Библиотеке Ташкентского университета. Подробно об этих рукописях и самом сочинении см. в издании "Фарханг-и Зафангуя ва Джахангуя" 1974 года.<sup>5</sup>

Сейчас, когда представилась возможность ознакомиться с рукописью словаря "Панджабхши" по ксерокопии,<sup>6</sup> мы можем утверждать, что это не что иное, как еще одна рукопись "Фарханг-и Зафангуя ва Джахангуя".

Рукопись словаря, озаглавленного "Панджабхши", в настоящее время хранится в Библиотеке Сената (гор. Тегеран), под номером 527. По ксерокопии можно дать следующее описание этой рукописи.

Рукопись содержит 123 листа (текст словаря занимает лл. 16 - 123а). Переписана в 17-18 (реже в 16, 19 строк) почерком насх. Текст словаря переписан слитно. Названия бахшей (не всегда) и толкуемые слова выписаны более крупно, жирным почерком. Можно отметить, что диакритические знаки проставлены везде, это обеспечивает возможность правильного чтения и понимания текста. Обнаруживаются небольшие пропуски текста, в одно-два слова, с оставлением пробела в строке (лл. 8б, 19б, 21а, 26б, 27а, 35а, 40а, 44б, 56а, 68а, 68б, 90б, 92б, 95а). Кустос проведен последовательно. Рукопись хорошо сохранилась, повреждены только два листа: оборван наружный верхний угол на лл. 62 и 63, повреждены восемь верхних строк на л. 62а и 62б, и шесть верхних строк на л. 63а и 63б. После л. 24 листы должны идти в следующем порядке: 24, 33-40, 25-32, 41-123.

На полях рукописи приписки переписчика (их свыше двадцати), исправляющие текст. Почти во всех случаях это восполнение пропусков: отдельных вокабул, целых строк, заголовков, а также отдельных слов. На некоторых полях есть пометы и приписки читателей, в частности, на л. 3а все поле заполнено выпиской из какого-то персидского фарханга; на других листах приписаны отдельные слова.

В том же томе, на листах, следующих за "Панджахши" (лл. 123б - 126а) вписано еще одно лексикографическое сочинение - небольшой персидско-индийский словарь, озаглавленный "Некоторые персидские [слова] для обучения детей". В нем толкуется лексика, обозначающая животных, растения, плоды, драгоценные камни, а также ряд инфинитивов.

Тегеранская рукопись содержит неполный текст словаря "Зафангуя". Опущены авторское предисловие и приложение к фархангу, содержащее толкования слов, имеющих иносказательное значение.

На первый взгляд фарханг, названный "Панджахши" отличается по своей структуре от "Зафангуя". В "Панджахши" содержится пять частей - б а х ш е й, в "Зафангуя" - семь б а х ш е й, откуда и происходит его второе, обиходное название "Хафт-бахши" - "Семичастный". Однако последовательное сравнение текста тегеранской рукописи с текстом ташкентского и индийского списков показывает, что в тегеранском списке фактически содержатся все семь частей "Зафангуя". А именно: первая, вторая, третья

и четвертая части "Панджбахши" тождественны соответственно первому – четвертому б а х ш а м "Зафангуя". Пятый же б а х ш тегеранской рукописи включает три оставшиеся части "Зафангуя": бахш пятый, как таковой, после его завершения – бахш шестой, содержащий румийские и греческие слова, и по его завершении – бахш седьмой о словах тюркских. Однако, если бахш шестой представлен полностью, то бахш седьмой представлен только началом – приведено толкование 168 тюркских слов, тогда как в ташкентском списке в этой части 486 вокабул.

Бахш пятый тегеранского манускрипта озаглавлен только по содержанию пятой части, (л. 110б), а часть шестая и седьмая отмечены внутри подзаголовками: "Подраздел о румийских и греческих словах" (л. 120а) и "Подраздел другой – о словах тюркских" (л. 121б).

Для обозначения названий структурных подразделений фарханга в "Панджбахши" принята та же терминология, что и в известных нам рукописях "Зафангуя", а именно: б а х ш (часть), г у н е (глава), б а х р (раздел). Эти термины крайне редко встречаются в персидской лексикографии, где традиционно приняты термины – б а б (глава) и ф а с л (раздел).

Названия бахшей (частей) в тегеранском списке не идентичны названиям, приведенным в ташкентском и индийском списках, в то время как самый словарный текст совпадает полностью.

Бахш первый тегеранской рукописи (лл. 16–84б), названный "Бахш первый. О словах арабских, персидских, дарийских, пехлевийских, односоставных, не связанных с другими словами. Двадцать гуне". В индийском списке название несколько иное: "Бахш первый. О словах пехлевийских и дарийских, односоставных, не связанных с другими словами...". В индийском и ташкентском списках в составе первого бахша 23 главы (гуне), столько же глав (гуне) и в бахше первом тегеранской рукописи. Число 20, которое мы видим в названии бахша первого, ошибочно. Эта ошибка повторена в описании рукописи "Панджбахши", сделанном Данишем Пажухом. Текст первого бахша "Панджбахши" почти полностью совпадает с текстом индийской и ташкентской рукописей (в последней бахш первый начинается из-за дефектности с восьмого гуне).

Бахш второй тегеранского списка (лл. 84б–98б) назван: "Бахш второй. О терминах. Двадцать гуне". Это название полностью отличается от тех, что приведены в ташкентском списке ("О словах

дарийских") и в индийской рукописи ("О словах пехлевийских и дарийских, которые составлены из двух слов и смысл которых достигается соединением этих двух слов"). Самый текст бахша второго тегеранского списка полностью совпадает с текстом двух других рукописей, в частности и по количеству гуне-глав: две главы тегеранского списка – джим и чим – объединены в одну.

Бахш третий тегеранского списка (лл. 99а–104б) назван "О словах пехлевийских и дарийских, из которых образованы имена действия, т.е. о масдарах. 23 гуне". Бахш третий идентичен во всех трех рукописях как по названию, так и по содержанию. В описании Даниша Пахуха ошибочно указано, что в бахше третьем 20 глав.

Бахш четвертый тегеранской рукописи (лл. 104б–110б) озаглавлен так же, как в двух других списках: "О словах тазийских, то есть арабских". В заголовке переписчик ошибочно указал: "в пяти гуне", в действительности толкуемые слова в этом бахше расположены в 28 главах (гуне), но эти гуне, начиная с 6-й, не имеют заголовков. Сравнение текста тегеранского списка с текстом четвертого бахша ташкентского списка показывает, что в тегеранском списке опущены некоторые вокабулы.

Бахш пятый тегеранского списка (лл. 110б–120а) назван "О словах разных: арабских, набатейских и персидских", так же, как и в двух других списках. Во всех трех списках совпадает и количество глав (гуне) – 29 и самый текст бахша.

Как уже говорилось выше, в состав бахша 5-го рукописи "Панджбахши" включен текст 6-й и 7-й частей "Зафангуя". К сказанному остается добавить, что словарь "румийских" слов (бахш 6-й "Зафангуя") представлен полностью, текст его идентичен изданному нами.<sup>7</sup> Представленная в "Панджбахши" глава словаря тюркских слов (бахш 7-й "Зафангуя") также полностью совпадает с текстом, изданным по двум спискам.

В тексте тегеранской рукописи мы нашли 10 стихотворных подтвердительных цитат: 6 из них точно совпадают с цитатами из ташкентского списка, остальные 4 – те же, что в индийском списке. Все цитаты тегеранского списка приведены при тех же толкуемых словах, что и в двух остальных рукописях.

Таким образом, проведенное текстологическое сличение убеждает нас, что тегеранский список содержит словарь "Зафангуя".



Название "Панджабхши" не случайно: в раннем персидском толковом словаре "Мадар ал-афазил" (1001/1593) в перечне источников о слове "Зафангуя" сказано: "Зафангуя, который называют также "Панджабхши".<sup>8</sup>

Таким образом, к двум найденным в последнее время спискам словаря "Зафангуя" ныне прибавляется еще одна рукопись, которая отличается надежным текстом. На очередь ставится задача создания критического текста ценного памятника персидской лексикографии.

محمد تقی دانش پزوه، نسخ خطی کتابخانه آیه الله مرعشی (قم)،  
نسخه های خطی، نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، دفتر نشر،  
تهران، ۱۳۴۸، ص. ۳۷۹ - ۳۸۰

۲ احمد منزوی، فهرست نسخه های خطی فارسی، جلد سوم،  
تهران، ۱۳۵۰، ص. ۱۹۴۲

۳ C.Salemann, Bericht über die Ausgabe des Mi<sup>3</sup>jār-i Jamā-  
li, - "Mélanges Asiatiques", SPb., 1888, V. IX, p.417-594.

۴ Список словарей опубликован в статье Саида Нафиси в  
предисловии к изданию словаря "Бурхан-и кати", - см.

فهرست فرهنگهای فارسی - برهان قاطع، باهتمام محمد معین،  
جلد ۱، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۲، ص. ۷۷ - ۷۱

۵ Бадр ад-Дин Ибрах̄им, Фарханг-и заф̄ангуя ва джаханпуй̄а  
(Словарь говорящий и мир изучающий). Факсимиле рукописи. Изда-  
ние текста, введение, список толкуемых слов, приложения С.И.Бае-  
вского, М., 1974.

۶ Неоднократные попытки получить из Ирана микрофильм руко-  
писи "Панджабхши" не дали результата". И только во время научной  
командировки в Иран О.Ф.Акимускин смог получить ксерокопию этого  
списка, которую и представил мне для работы. Пользуюсь случаем,  
чтобы выразить О.Ф.Акимускину благодарность за ценную помощь.

۷ С.И.Баевский, "Румийские" слова в персидском толковом  
словаре "Зафангуя", - "Палестинский сборник", вып. 21/84/. Ближ-

مدار الافاضل، تاليف الله داد فيضى سرهندي،  
مجلا اول، باهتمام محمد باقر ولاهر، ۱۳۳۷، ص ۳

Е.С.Богословский

### ДОЛЖНОСТНОЕ ВЛАДЕНИЕ В ДРЕВНЕМ ЕГИПТЕ И ДАТА РЕОРГАНИЗАЦИИ СЛУЖБЫ ЦАРСКОГО НЕКРОПОЛЯ

Редкий источник привлекал столько внимания египтологов, сколько привлекал и привлекает O.BM 5624.<sup>1</sup> Я.Черны пришел к заключению, что в этом документе сообщается о реорганизации службы царского некрополя.<sup>2</sup> Несмотря на то, что его вывод не был подтвержден анализом источников,<sup>3</sup> его утверждение повторил не только С.Олдред, но и Ш.Боннэ и Д.Вальбель. Ш.Боннэ и Д.Вальбель даже заявили, что он основывался именно и только на O.BM 5624.<sup>4</sup>

Текст O.BM 5624 представляет собою один из судебных документов, связанных с процессом по поводу владения гробницей,<sup>5</sup> проходившем в годы царствования Рамесёса III (нач. XIII в. до н.э.).

Один из участников процесса Аменемпе показал (возможно, это показание представляет собою выписку из официальных документов некрополя), что еще в 7 году царствования Харемха (конец XIV в. до н.э.) его предок Хай получил эту гробницу во владение и что оракул царя-бога Аменхотпа I вновь дал ему, Аменемпе, право на владение гробницей.<sup>6</sup> В данном случае нас интересует именно это показание:

"Год царствования 7 царя Верхнего и Нижнего Египта Теср-шепррэ, ж.н.з., Харемха, ж.н.<з.>. (Это) день, когда вступил человек Хай, мой предок, в (службу) царского некрополя. (Тогда) управитель хозяйства Города (т.е. Ёйсе, столицы Египта) Тхутмосе делил места - 'swt, которые в хозяйстве царского некрополя, что от подразделения фараона, ж.н.з. Он (Тхутмосе) дал гробницу (работника) Аменмосе Хайу, моему предку, в качестве shnw,<sup>7</sup> (так

как) Хэл, моя прародительница, — его (Аменмосе) дочь, порожденная им, и не было у него ребенка мужского пола, (поэтому-то) его места — 'swt были заброшены" (O.BM 5624 vo I-3 ).

Оказывается, Хай занял в службе некрополя выморочную должность, ранее принадлежавшую Аменмосе (должность мог получить только мужчина). Текст прямо не говорит о реорганизации службы: ведь его сообщение можно рассматривать как свидетельство о том, что управитель городского хозяйства столицы раздавал выморочные должностные владения (места — 'swt ). Иначе говоря, одного такого свидетельства недостаточно для утверждения, что в службе царского некрополя в 7 году правления Харемха была произведена реорганизация.

Однако, Ш.Боннэ и Д.Вальбель не обратили внимания на то, что у Я.Черны, так и не опубликовавшего обоснования своего заключения, могли быть и другие доказательства.

Таким доказательством, в частности, является содержание письма одного из начальников стражи некрополя "везиру" Шайу, занимавшему свою должность в середине — третьей четверти царствования Рамесёса II,<sup>8</sup> которое дошло до нас в составе неоднократно переписанного школьниками образцового письмовника:

"Начальник стражников —md'jw mnw-jnjwj сообщает господину, градоначальнику (столицы) и "везиру" Шайу с (пожеланием) жизни, невредимости и здоровья. Послано это, чтобы знал мой господин. Другое сообщение моему господину насчет того, что Большое место фараона, ж.н.з.,<sup>9</sup> которое в ведении моего господина,<sup>10</sup> в состоянии превосходном, стены окру/ти его/<sup>11</sup> невредимы; да будет он здоров! Принесены годовичные поставки в полном порядке: дерево, зелень, рыба, пиво, m'wt (?).<sup>12</sup> Сказал (я) Амуну, Птаху, Рэ — богам всем Места Правды<sup>13</sup>: "Сделайте здоровым фараона, ж.н.з., моего господина доброго! Дайте, (чтобы был) мой господин ("везирь") жалующим им (фараоном) ежедневно!".

Другое сообщение моему господину ("везиру"). Вот о чем. Я — старейшина по работе для моего господина (фараона), (которой я занимаюсь еще) с 7 года царствования царя Тесршеп<р>э (Харемха). (А до того я) бежал впереди упряжки фараона, ж.н.з., захватывая для него на поле, запрягал (?) ему (его коней?), делал ему донесения. Он называл (меня) по имени перед Тридцаткой.<sup>14</sup> Не было найдено (во мне) пороков. И я был сделан стражником Запада Ёисе. Я охранял стены его (царя) Большого места.

(Затем) я был периодически назначаем начальником стражников, будучи одет одеждой, потому что был хорош замысел его (царя). (Но) вот, смотри, начальник стражников Нехтсук<sup>15</sup> осквернил Большое место фараона, ж.н.з., при котором (т.е. при гробнице) я нахожусь у моего господина (?) их (?) должности там. Храбры-стражники, занимающие принадлежащие тебе должности. "Я - (до сих пор) подросток",<sup>16</sup> - сказал он мне, - "перепрочи место - 'st, находящееся во владении твоём, мне", - (так сказал) он мне. (И) он захватил (мои) пашни в поле, он захватил 2 пучка полевых растений -w'dw, которые принадлежат моему господину (фараону) как то, что (выдано) от "везира" (т.е. в составе государственного довольствия). (И) он дал их начальнику стражников Ментрешу и дал другое имущество главному жрецу Монта. Захватил он (мое) зерно, которое осталось в поле.

Послано, чтобы дать знать моему господину. (Записал) рисовальщик Сиа/мун".<sup>17</sup>

Этот уникальный текст был частично переведен в 1912 году только издателем Э.Гардинером и до сих пор не привлекал должного внимания исследователей. Он снова показывает, что в 7 году правления Харемха в службу царского некрополя были введены новые работники и вовсе не на выморочные должности.

Если я до конца правильно понимаю этот текст, дошедший до нас не в оригинале, а только в плохих списках, эфиоп - md'j mhw-jnjwj<sup>18</sup> являлся личным слугой -b'kj царя Харемха; за верную службу он был переведен в социальную категорию mhwjw, получил должность и связанное с нею совокупное должностное владение и содержание, которое от лица царя, персонифицировавшего собою государство, ему передал "везирь" ("везирь" ведал назначениями на все должности в стране). Особо следует отметить, что в состав этого должностного владения входили пашни. Некий, не имевший должности, человек, указывая, видимо, на возраст mhw-jnjwj (к середине правления Рамсеса II mhw-jnjwj было не менее 70 лет и он должен был принадлежать к социально-учетной категории "стариков", которые обычно не имели должностного владения), и на собственную затянувшуюся "молодость", отнял у mhw-jnjwj должность и связанное с нею владение - 'st.

Если мы обратимся к родословным мастеров царского некрополя, то увидим, что большая часть из них начинается именно с рубежа правлений XVIII и XIX династий, причем родоначальники, как

правило, оказываются работниками не царского некрополя, а других царских и храмовых хозяйств. Об этом можно привести сотни данных.

Во время последнего археологического обследования, проведенного несколько лет назад в Дёр эль-Медина, установлено наличие больших перемен и перестроек в поселке работников царского некрополя в послеамарское время,<sup>19</sup> подтверждающих реорганизацию службы некрополя в этот период и резкое увеличение ее численного состава.

Наконец, очевидным фактом является сам резкий количественный скачок скудных вплоть до правления Харемха сведений о службе царского некрополя.<sup>20</sup> Именно в годы царствования первых преемников Харемха стал складываться тот огромный комплекс источников из Дёр эль-Медина, который дошел до наших дней.

Все это дает основание заключить, что управитель столичного хозяйства сановник Тхутмосе в 7 году правления Харемха не просто заместил выморочные должности (это мог сделать и мелкий чиновник), но "делил места - swt (=должностные владения)" между всеми многочисленными мастерами, введенными в состав в корне преобразованной службы царского некрополя.

---

## I

См. S.Birch, *Inscriptions in the Hieratic and Demotic Character from the Collections of the British Museum*, London, 1868, pl. XIV; A.Erman, *Zwei Aktenstücke aus der thebanischen Gräberstadt*. - SPAW, Jahrg. 1910, S.336-339; A.M.Blackman, *Oracles in Ancient Egypt*. - JEA, 12, 1926, p.176-177, pl. XXXIV-XXXV, XL; Urk. IV 2162, 11-19; R.Hari, *Horemheb et la reine Moutnedjemet ou la fin d'une dynastie*, Genève, 1964, fig. 86, pl. LVII; Sch.Allam, *Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessidenzeit*, Tübingen, 1973, S.43-46; И.М.Дурье, *Очерки древнеегипетского права XVI-X веков до н.э. Памятники и исследования*, Л., 1960, с.207-208.

## 2

Еще в начале 60-х годов он сообщил об этом С.Олдреду. См. C.Aldred, *Egypt: The Amarna Period and the end of the Eighteenth Dynasty*. - "The Cambridge Ancient History",<sup>3</sup> vol. 2, pt. 2, Cambridge, 1975, p.75, n. 2.

3 См. J.Černý, A Community of Workmen at Thebes in the Ramesside Period, Cairo, 1973, p.25, 124, 290.

4 Ch.Bonnet, D.Valbelle, Le village de Deir el-Médineh reprise de l'étude archéologique. - BIFAO, 75, 1975, p.433.

5 Тот же процесс освещают O.Firenze 2621 и P.Berlin 10496.

6 Подробнее о процессе см. Е.С.Богословский, Собственность и должностное владение в древнем Египте (по материалам из Дёр эль-Медина). - ВДИ (в печати).

7 shnw - совокупность неделимого должностного владения и тех обязанностей, которые владелец принимал на себя, получая владение. В данном случае гробница представляет собою часть владения, состоявшего из дома в поселке мастеров, хижины возле работы, гробницы и беседки. Подробнее о shnw - Е.С.Богословский, Древнеегипетские мастера (по материалам из Дёр эль-Медина), гл. II (в печати).

8 W.Helck, Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reichs, Leiden-Köln, 1958, S.456-458.

9 'st Ot n pr O "Большое место фараона" - царская гробница. См. B.Bruyère, Ch.Kuentz, Tombes thébaines. La nécropole de Deir el Médineh. La tombe de Nakht-Min et la tombe d'Ari-nefer, I, I, Le Caire, 1926, p.51-54; Černý, Community, p.69.

10 Служба царского некрополя подчинялась непосредственно "везиру". См. P.Chester Beatty III vo 4, 3; O.Toronto A II vo 2, 15, 18-21; O.CM 25338, 2, 9; 25504 ro col. II 6, 7-8; O.DM 114 ro 3 - vo 2; P.Abbott 6, 20-23; Giornale dell'anno 13 vo I, 4-17; 17-B ro I, 13, etc.

11 Для реконструкции этого поврежденного места см. то же словосочетание в O.Toronto A II vo 18-19. Район некрополя окружали пять рядов стен. См. W.Spiegelberg, Arbeiter und Arbeiterbewegung im Pharaonenreich unter den Ramessiden (ca. 1400-1100), Strassburg, 1895, S.2-3; Černý, Community, p.71.

I2

Речь идет о содержании, которое государство предоставляло мастерам. См. о нем подробнее Jac.J.Janssen, *Commodity Prices from the Ramessid Period. An Economic Study of the Village of Necropolis Workmen at Thebes*, Leiden, 1975, p.455-459.

I3

"Место Правды" - эпитет некрополя. См. Černý, *Community*, p.59-67.

I4

mnw-jnjwj служил непосредственно особе царя и потому гордился тем, что царь даже знал его имя.

I5

Уточнение чтения имени см. Černý, *Community*, p.267.

I6

šrj "мальчик", "подросток" - не только возрастная, но и социально-учетная категория трудового населения. В возрасте šrj обычно находились подручные, ученики; mnhw "юноши" получали должность и связанное с нею должностное владение. См. Богословский, *Мастера*, гл. II.

I7

O.Toronto A II vo 12-30 - Theban ostraca edited from the originals, now mainly in the Royal Ontario Museum of Archaeology, Toronto, and the Bodleian Library, Oxford, 1913, p.16g-16k.

I8

Это письмо не является литературным произведением. Начальник стражников mnw-jnjwj выступает в качестве свидетеля на процессе, проходившем вскоре после I6 года царствования Рамесеса II - Р.СМ 65739, 23. Ср. A.Gardiner, *A Lawsuit arising from the purchase of two slaves*. - JEA, 21, 1935, p.141, pl. XV.

I9

Bonnet, Valbelle, - BIFAO, 75, p.439-440.

20

Они полностью обследованы в книге: Е.С.Богословский, "Слуги" фараонов, богов и частных лиц (К социальной истории Египта XIX-XVI вв. до н.э.), гл. VI (в печати).

# ТЮРКСКАЯ РУНИКА НА МЕТАЛЛИЧЕСКИХ ЗЕРКАЛАХ ИЗ МИНУСИНСКОЙ КОЛЛЕКЦИИ

Источниковедческие материалы фиксировали среди эпиграфических памятников тюркской руники Енисея четыре фрагмента металлических зеркал с краткими текстами или отдельными знаками рунического алфавита.<sup>1</sup> В нетюркологических исследованиях публиковался кроме этого еще один фрагмент зеркала, на котором авторами также отмечались отдельные знаки тюркской руники.<sup>2</sup> Во время работ Эпиграфической экспедиции ИВ АН СССР и Тувинского НИИЯЛИ в фондах Минусинского музея им. Н.М.Мартыанова в 1977 г. сотрудник музея Н.В.Леонтьев показал нам три неизвестных ранее образца тюркской рунической эпиграфики на металлических зеркалах. Кроме этих материалов, нами были вновь осмотрены и скопированы (впервые это было выполнено нами в 1973 г.) и опубликованные тексты. В результате визуального исследования оригиналов и фотокопий оказалось возможным существенно уточнить прежние публикации и внести в список памятников тюркской рунической письменности Енисея новые находки.

Образцы древнетюркской эпиграфики на осколках металлических зеркал представляют собой очень краткие надписи или отдельные рунические знаки, нацарапанные тонким лезвием по окантовке или на участках поверхности без литых изображений. Некоторые надписи настолько изгладились на поверхности металла, что с трудом различимы и реконструируемы. Среди зеркал с тюркскими надписями только одно представлено в целом виде, но и оно известно только по фотографии 1905 г., а оригинал считается утерянным.

Общей источниковедческой особенностью этих памятников можно назвать отсутствие точных сведений о местах их находок, а иногда и об обстоятельствах их поступления в коллекцию.

Зеркало I /Е 76/<sup>3</sup> Четырехугольный фрагмент зеркала был найден в погребении близ г.Абаканска и в 1722 г. передан Д.Г.Мессершмидту. Первая прорисовка надписи многократно переиздавалась, сам памятник считается утерянным.

Надпись состоит из одной строки, расположенной по борти-



ку фрагмента зеркала. Некоторые графемы не могут быть с полной уверенностью идентифицированы фонетически. Поэтому трансграфика выполнена нами только к первой половине текста, так как зарисовка второй части представляется нам несколько искаженной  $t^2\ddot{u}zr^1$   
 $uqb^2k:k\delta/.../$  (см. рис. 1).

Зеркало II /Е 77/4 Фрагмент зеркала неправильной формы был найден на территории Минусинской котловины, — ныне выставлен в экспозиции Минусинского музея (инв. № 5194).

Надпись состоит из одной строки, расположенной по окружности на свободном поле вдоль бортика. Текст нанесен тонкими глубокими царапинами, частично изгладился от времени, но восстанавливается почти полностью. Все публикации памятника повторяют первый вариант издания текста с имеющимися там неточностями: графемы 2 и 3 (справа налево) переставлены; графема 7 воспроизведена неточно; между графемами 8 и 9 должен быть отмечен пунктуационный разделитель, имеющийся в оригинале. В последней по времени публикации библиография памятника дана ошибочно  $r^2t^2$   
 $\eta(s^2-?)t^2\dot{u}km: k\ddot{u}n^2km: \ddot{o}zk$  (См. рис. 2).

Зеркало III /Е 84/5 Четырехугольный фрагмент зеркала был найден в окрестностях г. Минусинска и поступил в коллекцию Минусинского музея (инв. № 5242). Сейчас фрагмент зеркала хранится в Хакасском областном краеведческом музее, куда он был доставлен А.Н.Липским.

Надпись состоит из одной строки, расположенной по окружности на свободном поле вдоль бортика зеркала. Текст нанесен глубокими царапинами, восстанавливается полностью, чтение и перевод этой надписи не публиковались.

В наборном руническом тексте по изданию Э.Р.Рыгдылона (с.91) неверно идентифицированы графемы I, 5, II, I2 (слева направо), причем графема 5 отмечена автором издания вопросительным знаком, а графема II соответствует в оригинале пунктуационному разделителю.

В издании памятника Е.И.Лубо-Лесниченко (с.124) неверно идентифицированы графемы 6, I2, I3, причем графема I2 в оригинале соответствует пунктуационному разделителю.

Оба издания не фиксируют нескольких отдельно расположенных знаков, выполненных в той же технике, что и основной текст.

- I.  $(s^2-?)r^1is^2n^2gj^1yzj^2r^2:g$   
 II.  $t^2s^2i$

(см. рис. 3).

Зеркало IV /Е 85/<sup>6</sup> Фрагмент зеркала неправильной формы был найден на территории Минусинской котловины, в настоящее время выставлен в экспозиции Минусинского музея (инв. № 5243), рядом с памятником Е.77.

Надпись состоит из двух строк, разделенных тонкой линией. Одна из строк (по-видимому, нижняя) почти изгладилась и едва просматривается, другая видна более отчетливо. Текст нанесен тонкими неглубокими царапинами, восстанавливается лишь частично; в опубликованном тексте имеются значительные расхождения с оригиналом.

- I.  $/.../b^2x zjs^2i$   
 II.  $/.../$

(см. рис. 4).

Зеркало V /Е 127/ Среди списанных фотографий Минусинского музея в 1974 г. найдена старинная фотография (сепия) китайского зеркала белой бронзы с этикеткой на обороте "Минусинск. 1905". По краю зеркала надпись из пяти рунических знаков. В старой инвентарной книге эта фотография записана под инв. № 214, 215 "Снимок Федорова из коллекции Кузнецова-Красноярского".<sup>7</sup> Памятник не издавался.  $Y^1ur^1q\checkmark$  (см. рис. 5).

Зеркало VI /Е 128/<sup>8</sup> Фрагмент зеркала неправильной формы был найден на территории Минусинской котловины, хранится в фондах Минусинского музея (инв. № 5147).

Надпись состоит из двух знаков, нанесенных тонкими царапинами на свободном поле у бортика. В издании памятника текст не упоминался.  $/.../s^1s^2$  (см. рис. 6).

Зеркало VII /Е 129/<sup>9</sup> Фрагмент зеркала трапецевидной формы, составленный из двух осколков, был найден у дер. Монок на территории Минусинской котловины. Фрагмент хранится в фондах Минусинского музея (инв. № 5148).

Надпись состоит из одной строки, расположенной по бортику фрагмента зеркала. Достаточно отчетливо просматриваются только пять знаков, остальные изгладились и не восстанавливаются. В издании памятника текст не упоминался.  $\checkmark k\ddot{u}n^1i^2q\checkmark$  (см. рис. 7).

Зеркало VIII /E 130/<sup>10</sup> Квадратное зеркало с отбитым углом найдено на территории Минусинской котловины и хранится в Минусинском музее (инв. № 5195).

Надпись состоит из трех знаков, нанесенных тонкими паралинами на свободном поле в угловой части у бортика, одного знака, нанесенного между иероглифами около скола, и пяти знаков, расположенных строкой по бортику. Текст восстанавливается полностью; надпись на бортике более сглажена, чем остальные. В издании Э.Р.Рыгдылона надпись на бортике не отмечена, а надпись на свободном поле в уголке зеркала зафиксирована не полностью. Издание памятника Е.И.Лубо-Лесниченко повторяет только знаки, отмеченные в предшествующей публикации памятника; библиография памятника в этом издании приведена ошибочно.

- I.  $t^1 un\delta nfi$   
II.  $/.../d^1$ :  
III.  $r^2 ig$

(см. рис. 8).

---

<sup>1</sup> Древнетюркский словарь, Л., 1969, с. XXV-XXVI; Д.Д.Васильев, Памятники тюркской рунической письменности азиатского ареала, "Сов. тюркология", № I, 1976, с. 73.

<sup>2</sup> Э.Р.Рыгдылон, Китайские знаки и надписи на археологических предметах, ЭВ, У, 1951, с. II8-II9, рис. 8; Е.И.Лубо-Лесниченко, Привозные зеркала Минусинской котловины, М., 1975, зеркало № 21.

<sup>3</sup> Памятник издавался: Ph. Strahlenberg, Das Nord-undöstliche Theil von Europa und Asia, Stockholm, 1730, tabl. V-D; R. Martin, Sibirica. Ein Beitrag zum Kenntnis den Vorgeschichte und Kultur Sibirische Völker. Stockholm, 1897, tabl. 25. В.В.Радлов, Сибирские древности, МАР, т. I, вып. 2, с. 46-47, табл. У-Д; Лубо-Лесниченко, указ. раб., зеркало № 99.

<sup>4</sup> Памятник издавался: Martin, Sibirica, tabl. 26; Рыгдылон, указ. раб., рис. 7; Лубо-Лесниченко, указ. раб., зеркало № 72 (библиография дана ошибочно).

<sup>5</sup> Памятник издавался: Э.Р.Рыгдылон, Новые рунические над-

писи Минусинского края, ЭВ, IV, 1951, с.91, рис. 6; Лубо-Лесниченко, указ. раб., зеркало № 67.

6

Памятник издавался: Рыгдылон, указ. раб., с.92, рис. 7; Лубо-Лесниченко, указ. раб., зеркало № 103.

7

Все сведения о памятнике сообщены сотрудником Минусинского музея Н.В.Леонтьевым и приведены здесь по его экспликации к музейной фотографии и прорисовке текста.

8

Памятник издавался: Лубо-Лесниченко, указ. раб., зеркало № 86 (рунический текст в публикации не зафиксирован).

9

Памятник издавался: Лубо-Лесниченко, указ. раб., зеркало № 89 (рунический текст в публикации не зафиксирован).

10

Памятник издавался: Рыгдылон, Китайские знаки ..., с.118-119, рис. 8; Лубо-Лесниченко, зеркало № 21 (библиография дана ошибочно).

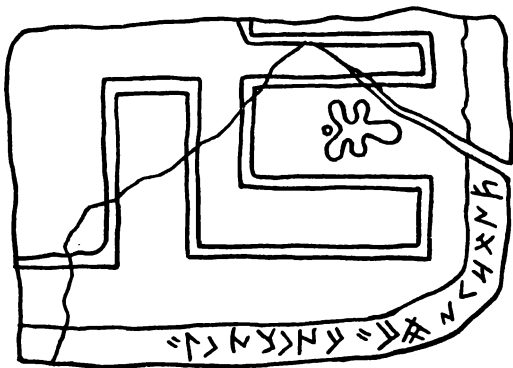


Рис. I



Рис. 2



Рис. 3

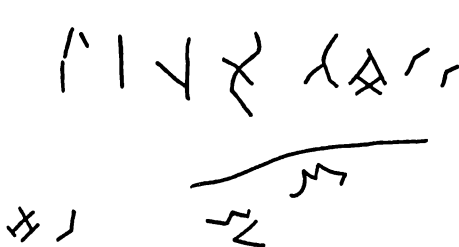


Рис. 4

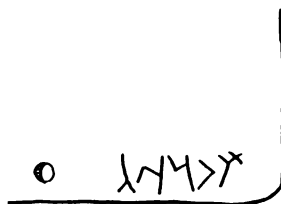


Рис. 5

1^

Рис. 6

1 1 Y > N K

Рис. 7



N Y } ^ ^

1 X

Рис. 8

А.М.Куликова

# ПЛАН КОЛЛЕЖСКОГО СОВЕТНИКА ЯНКОВИЧА ДЕ МИРИЕВО О ЗАВЕДЕНИИ УЧИЛИЩА ВОСТОЧНЫХ ЯЗЫКОВ

Федор Иванович Янкович де Мириево происходил из старинного сербского рода. Родился он в 1741 г. в Венгрии. Образование получил в Венском университете, где изучал экономические и юридические науки. С 1773 г. занимался организацией народных училищ в австрийских провинциях, населенных славянами.

По рекомендации императора Австрии Иосифа II Екатерина II в 1782 г. пригласила его для участия в подготовке и проведении реформы российского просвещения. Ф.И.Янкович де Мириево предложил ввести по всей России единый тип средних учебных заведений, которые получили название народных училищ. По этому вопросу он составил проект (1782-1783) и устав (1786), подготовил программы, руководства и пособия, наладил в Главном народном училище в Петербурге "приготовление" необходимых учительских кадров (1782-1785).<sup>1</sup>

В последующий период (1785-1790-е гг.) Ф.И.Янкович де Мириево значительное внимание уделял осуществлению своего замысла на

окраинах России.<sup>2</sup> В этих районах в программы народных училищ, наряду с общеобразовательными предметами, решено было включить "нужные по местным условиям иностранные [в том числе, и восточные - А.К.] языки".<sup>3</sup> Для губерний, "лежащих к стороне татарской, персидской и бухарской" предлагался арабский, для Иркутской и Колыванской областей - китайский язык.<sup>4</sup> Первыми народными училищами, в которых началось преподавание восточных языков, были казанское (с 1785 г. здесь был введен татарский язык) и иркутское (в 1790-1794 гг. здесь велась подготовка переводчиков монгольского, китайского и маньчжурского языков).<sup>5</sup>

Одновременно с организационной деятельностью Ф.И.Янковича де Мириево привлекали научные занятия историей, географией, экономикой, лингвистикой. 11 ноября 1783 г. его избрали действительным членом Российской Академии.<sup>6</sup> В 1790-1791 гг. в Петербурге было опубликовано повторное издание "Сравнительного словаря всех языков и наречий по азбучному порядку расположенного", переработанное и дополненное Ф.И.Янковичем де Мириево.<sup>7</sup> Этот словарь, в частности, включал материалы 171 восточного языка.<sup>8</sup>

Приведенные факты, - несмотря на их немногочисленность и разрозненность, - убеждают нас в том, что Ф.И.Янкович де Мириево внес определенный вклад в развитие востоковедных знаний. Поэтому не вызывает удивления факт составления им специального "плана... о заведении училища восточных языков". Рукопись этого документа с подписью автора хранится в ЦГАДА; текст его до настоящего времени не опубликован.<sup>9</sup>

В проекте Ф.И.Янковича де Мириево, прежде всего, определяется "польза", то есть цель задуманного учебного заведения: "Россия ... имея в соседстве много народов разных языков и наречий, с которыми нередко встречаются дела или по купечеству, или по другим государственным надобностям, получить может со временем великие выгоды от заведения училища восточных языков, ибо знанием языков соседних народов приобретет она средство и пособие завести с ними знакомство тесное, узнать их нравы и обычаи совершенные, привлечь их к образу мыслей своих /удобнее/, доставить обоюдную государствам выгоду скорее, словом, получить многоразличные откровения успешнее, которые могут служить к объяснению истории, древностей и других полезных испытаний, что поныне еще под спудом на-

ходится единственно за несовершенным /ведением/ некоторых языков восточных".

Внутри страны также "нужно иметь завсегда при коллегиях таких людей, которые бы совершенно знали язык народов, обитающих в государстве".

С одной стороны, перед нами налицо традиционное мнение, сводящееся к тому, что наличие в России знатоков восточных языков способствовало бы более успешному ведению внешней и внутренней политики. С другой стороны, автор, — одним из первых, — приводит и другой аспект: овладение восточными языками является переходом к изучению древностей, истории, нравов и обычаев народов Востока.

В соответствии с изложенными задачами составлена и программа обучения. Автор "определяет" семь учителей для преподавания: 1) "турецкого вместе с арабским и персидским", 2) "татарского с бухарским, киргизским, хивинским и туркменским", 3) "имеритинского с карталинским", 4) "армянского с горским того народа в горах Кавказских, который многочисленнее", 5) "калмыцкого с монгольским", 6) "маньчжурского с китайским", 7) "суванского/ у западных берегов Северной Америки".<sup>10</sup> "Полезным" признан также курс "сибирских языков", но особого преподавателя для него в штате не предусмотрено. Как видно из программы, каждый учитель предназначен для преподавания двух и более восточных языков. При этом от него требуется "их чистое и исправное произношение".

Учащихся, — в количестве 84 человек, — рекомендуется "набирать из духовных семинарий, или таких заведений, из которых они обучились уже совершенно языку российскому, и знают оный правильно по грамматике, ибо такие люди могут выучиться иностранным языкам скорее и правильнее; а еще успешнее было бы выбрать на первый случай из духовных семинарий таких студентов, которые несколько умеют и по-еврейски, потому что язык сей великое сходство имеет с прочими восточными языками в разсуждении склонений имен, спряжений глаголов и прочих частей речи".

В тексте содержатся любопытные сведения, позволяющие представить картину "внутреннего распорядка" учебного заведения той поры. Преподаватели и учащиеся должны были жить "в обществе". Каждому учителю отводилась казенная квартира, выдавалось жалование (600 рублей), 16 сажень дров (40 рублей), "два пуда свеч" (10 ру-



блей 40 копеек) и выделялся "работник для всякой работы". Сумма годовичного содержания одного преподавателя равнялась 710 рублям 40 копейкам. Ученики, соответственно числу классов, разделялись на семь групп. Каждая группа насчитывала 12 человек. Руководил ею учитель, а в его отсутствие – "старший", выбранный из учащихся. В обязанности последнего входило наблюдение "за поведением и прилежанием своих товарищей", а также "управление расходом их", в котором он ежемесячно отчитывался. Выясняется, что помимо приобретения "книг и других пособий", на содержание такого класса расходовалось 1503 рубля 92 копейки в год. В эту сумму входили покупка провизии (муки ржаной и пшеничной, "круп и пшена", говядины, масла, солоду, соли, "разной зелени"), одежды, белья, обуви, дров, свечей, бумаги, перьев, чернил, а также "мьтѣ и починка белья" и содержание "работника".

Документ не датирован. Но в нем сказано, что обучение должно соответствовать правилам, "отпечатанным в руководстве учителям народных училищ, и отчасти упомянутым в уставе, изданном и высочайше конфирмованном ее императорским величеством". Несомненно имеется в виду "Устав народным училищам в Российской империи" от 5 августа 1786 г.<sup>11</sup> Кроме того, известно, что Ф.И.Янкович де Мириево, хотя он скончался 22 мая 1814 г.,<sup>12</sup> в 1803 г. оставил службу. Наконец, надо учесть и то обстоятельство, что автор назван коллежским советником. Ф.И.Янкович де Мириево получил этот чин 15 февраля 1784 г., а в документе от 6 января 1797 г. он именуется статским советником.<sup>13</sup> Следовательно, проект можно отнести к периоду 1786–1797 гг. Вероятнее всего, он был составлен во второй половине 1780-х гг., когда интерес к подобным предложениям, в связи с упомянутой реформой средней школы, был наивысшим.

"План" Ф.И.Янковича де Мириево – новый источник по истории восточноведного образования в России. Сообщая ценный фактический материал, он, вместе с тем, свидетельствует о том, что его автор понимал задачи, стоящие перед современным ему восточноведением, и стремился содействовать его развитию.

---

I

А.Воронов, Федор Иванович Янкович де-Мириево или народные училища в России при императрице Екатерине II, СПб., 1858, с.3–5, 27, 28, 40–42, 76, 95–99, 108, 109, 121–134 и др.;

Д.А.Толстой, Городские училища в царствование императрицы Екатерины II, СПб., 1886, приложение к "Запискам имп. Академии наук", т. 54, СПб., 1887, с.34-37, 46-52.

2

В 1802 г., стремясь создать общегосударственную систему образования, он, по-прежнему, важное место отводил в ней народным училищам. - С.В.Рожественский, Материалы для истории учебных реформ в России в XVIII-XIX веках, СПб., 1910, с.380-382.

3

Полное собрание законов Российской империи с 1649 г., собрание I (далее - ПСЗРИ, с.1), т. 22, № 16421.

4

ПСЗРИ, с.1, т. 21, № 15523, № 15834.

5

Центральный гос. архив древних актов (далее - ЦГАДА), ф. 17, оп. 1, ед. хр. 80, л. 6; С.К.Булич, Очерк истории языкознания в России, т. I, СПб., 1904, с.382, 399, 420; И.Миллер, Краткое историческое обозрение учебных заведений в Иркутской губернии, "Периодическое сочинение об успехах народного просвещения", ч. 27, СПб., 1810, с.421.

6

Имп. Российская Академия существовала в 1783-1841 гг. Ее члены занимались преимущественно изучением истории и литературы России.

7

Первое издание (СПб., 1786-1787) этого словаря подготовил П.С.Паллас.

8

А.Воронов, ук. соч., с.165-166; В.В.Бартольд, Изучение Востока в Европе и России, Л., 1925, с.230; А.Н.Кононов, История изучения тюркских языков в России, Л., 1972, с.87-88.

9

ф. 17, оп. 1, ед. хр. 83, л. 1-5. Упоминание об этом источнике имеется в статье А.М.Куликовой - см. Проекты восточного образования в России (XVIII - первая половина XIX в.), "Народы Азии и Африки", № 4, М., 1970, с.134-135.

10

Имеется в виду одно из наречий коренного населения Северной Америки. Вероятно, его название следует связывать с названием реки Сувани.

11

ПСЗРИ, с.1, т. 22, № 16421.

12

В литературе встречается неверная дата смерти Ф.И. Янковича де Мириево – 1813 г. Похоронен он в Петербурге, в Александровской лавре.

13

Центральный гос. исторический архив, ф. 744, оп. I, ед. хр. I, л. 71, 72, 74 и др.

К.К.Курдоев

### СБОРНИК КУРДСКИХ ВАРИАНТОВ ЭПОСА "РОСТАМЕ ЗАЛ"

В иранистике и курдоведении давно было известно, что сказание о героических подвигах Ростаме Зала, героя известного произведения великого персидского поэта Фирдоуси "Шахнаме" имеет широкое распространение среди курдов. Научная общественность нашей страны впервые это узнала из сборника курдских текстов А.Социна, изданного во второй половине XIX в. В этом сборнике было напечатано сказание под названием "Семь поколений рода Ростаме Зал".<sup>1</sup> Позднее, в начале XX века новые сведения об эпосе "Ростаме Зал" у курдов сообщили армянские этнографы и фольклористы Айкуни,<sup>2</sup> Халатянц,<sup>3</sup> Оганджаниян<sup>4</sup> и др. Еще позднее, в 1928 г. в сборнике, изданном И.А.Орбели, был напечатан небольшой вариант сказания о Ростаме. С тех пор прошло около пятидесяти лет. За это время никто ничего об этом не писал и не публиковал, хотя известно было, что в различных частях Курдистана народные певцы и сказители продолжают исполнять варианты эпоса о Ростаме.

Издание предварительных сведений о существовании фольклорных версий этого эпоса среди курдов, версий, которые перекликаются с эпизодами произведения Фирдоуси "Шах-наме", поражало иранистов и курдоведов тем, что они тогда не находили аналогичных вариантов среди персов, таджиков, и других иранских народов. Возможно, что у них существуют варианты этого эпоса, но они пока еще не записаны и не опубликованы. Но факт существования многочисленных вариантов этого эпоса среди курдов является интересным.

В своих исследованиях по армянскому фольклору армянские ученые Айкуни, Халатянц, Оганджаниян и др. объясняли распространение эпоса о Ростаме среди армян его популярностью среди курдов-езидов – древних соседей армян.

Объяснять широкую популярность у курдов эпоса "Ростаме Зал" и отсутствие ее у персов и таджиков распространенностью грамотности среди персов и таджиков и сплошной безграмотностью курдского народа нет никаких оснований. И мнение о том, что персы и таджики удовлетворяли свои духовные потребности в чтении произведения Фирдоуси о подвигах иранских богатырей, а курды – в устном повествовании о них, является, конечно, не серьезным и не убедительным. Оно не серьезно и не убедительно потому, что до начала XX века среди персов и таджиков грамотность была только уделом духовенства и незначительной части феодальной верхушки, и что их народные массы были, подобно курдским, безграмотными. Таким образом возникла задача выяснения причин распространения курдских фольклорных вариантов эпоса "Ростаме Зал" и вскрытия их связи с произведением Фирдоуси "Шах-наме". Эти вопросы тогда не могли быть решены потому, что опубликованные материалы были недостаточными для этого. Необходимо было продолжать сбор и издание всех существующих среди курдов народных вариантов этого эпоса. Первые шаги в этом деле в нашей стране были сделаны видным курдским фольклористом Аджи Джинди, который в 1977 году в Ереване издал сборник под названием "Курдские сказы эпоса "Ростаме Зал". Сборник состоит из введения (стр.5–24), текстов вариантов эпоса (стр.25–314) и кратких сведений о сказителях, из уст которых записаны тексты (стр.314–320).

В сборнике опубликованы двадцать четыре варианта эпоса, из которых пятнадцать вариантов в прозаической и стихотворной формах записаны из уст курдов-езидов, выходцев из Карской области и живших с 1918 года в районах Абаран, Талин и Аштарак. Остальные варианты записаны из уст армян, которые ранее жили среди курдов районов Мокса, Шатаха и Хизана. Все варианты отражают говоры курманджи различных районов Курдистана. Особый интерес представляют варианты, записанные из уст армян. Они интересны и ценны не только для изучения вариантов сказания, но и для изучения говорных особенностей курманджи районов Бохтана, Мокса, Шатаха и Хизана. Большинство вариантов, записанных из уст армян, представлены в стихотворной форме. Так что можно сказать, что издание этого сборника является большим событием в истории собирания и публикации героического эпоса курдского народа. В

этом большая заслуга Аджи Джинди. Введение к сборнику издано на русском языке, остальные материалы — тексты и сведения о сказителях — на курдском языке. Во введении говорится о распространении вариантов эпоса "Ростаме Зал" у курдов, об истории их собирания и издания; дается общая оценка его художественной значимости, его роли и месту в курдском фольклоре. Отмечается его связь с произведением Фирдоуси "Шах-наме".

В текстах вариантов встречается много имен богатырей, одни из которых выступают как сподвижники Ростамы, другие — как сподвижники его врагов. Таковы, например, Фриджан (ст. 237, 238, 243), Ханан (255, 265), Пиран (267, 107), Кыран (229, 272, 273), Гурган (95-103, 210), Бахрам (244-245), Рагиль (245-247), Лашкаре Демзар (30, 35), Антар (27, 28), Кутали Кафир (38, 39). Зайнакаре Кафир (127), Хаштахан, Каштакан (197), Гело, Геве, Гударз, Айваз, Айлаз, Кайк, Пайк, Шанги шун, Пайни Шун, Камуси Кашан, Шанги Туз, Манги Туз, Панги Туз, Нармиан, Караман и др.

Некоторые из этих имен богатырей встречаются в различных графических записях, отражающих говорную или диалектную принадлежность вариантов.

В опубликованных вариантах также встречаются некоторые имена богатырей, которые, вероятно, представляют собою имена героев других курдских исторических рассказов, преданий, отдельные эпизоды которых вклинились в сказание о подвигах Ростаме Зала и его сподвижниках. К таким именам могут быть отнесены Айваз, Кыране Коп, Антаре Коп, Лашкаре Демзар, Кахран, Кутали Кафир, Абузете Бын Зеват, Вали Шер и др. Имя Абузете бын Зават (74-75, 78-79), вероятно, представляет вариант имени героя известного курдского исторического рассказа "Абузете Бын Халал", опубликованного в сборнике Иранские Языки, а имя Вали Шер — вариант имени Али Шера, героя ряда курдских рассказов и др.

В вариантах врагами Ростаме Зала и его сподвижников выступают Салмане Синди, Афрасиаб, Зайнакаре Кафир и их богатыри: Камус, Кашан, Ачкапус, Пиран, Фласим, Хынан, Теджави, Карахан, Гелое Зеро, Кыран, Гушин, Шанги Туз, Манги Туз, Панги Туз, Шанги-ша, Пайни-Шун, Шайни Шун и др. Богатырями и сподвижниками Ростаме Зала выступают Гударз и его сын Геве, (24, 271, 276, 267), Сам дед Ростамы (156), его сыновья: Бижан, Зораб, Фарамаз и его сподвижники Борзо, Бахрам и его брат Нагил, Фруджан, Химане Вайси, Гурган и др.

В опубликованных вариантах зафиксированы названия мест, областей, городов и стран, где происходили действия главных ге-

роев и богатырей эпоса "Ростаме Зал". Это дает нам возможность установить, что все события, связанные с подвигами героев сказания о Ростаме и его сподвижниках происходили на территории нынешнего Ирана и Средней Азии: Иран (в текстах Айран, Иран, Еран, стр.106, 109), Чин Мачин Китай (240, 243, 267), гора Хамадан (307), ущелье Курдан (308), город Забол (в текстах: Забел, стр. 139, 193, 226), Тегеран (в текстах: Тиран, стр.107), гора Хараман (в текстах: Хорам, Хором, Хораман, стр.106-107, 112, 154), ущелье Мазандаран (274), гора Мазандаран (275), город Балх (в текстах Барх: стр.121, 196/296), город Шираз, в текстах: Шелаз, стр.286), город Кангавер (в текстах: Кенга, стр.199), область Левани (236, 254, 241), река Шахруд (в текстах: Шахрут, Шахдарт: стр.108, 274, 275), Крепость Гаргар (68), Крепость Даргазиди (74), Крепость Астарха (146, 156), Кровавая крепость (75), ущелье Ахвар (236), граница Ирана и Турана (255) и др.

Вместе с тем в ряде вариантов встречаются некоторые географические названия мест, которые расположены не в Иране и Средней Азии, а на территории Армении, Ирака, Сирии и Турции.

В одних вариантах сказания о Ростаме Зале повествуется, что Ростам и его сподвижники вступают в противоборство со своими врагами и их богатырями, в других вариантах — повествуется о том, что богатыри вступают в борьбу с разными дивами, драконами и аждахаками (вишапами): с Мазандаранским дивом (103, 118, 119, 176), с Хараманским дивом (95-100), с Красным дивом (163), с Белым дивом (178), с Летающим дивом (92, 93, 35, 61, 171), с Семиглавым дивом (189), с Дивом Людоедом (223), с Дивом Джанполатом (167, 168, 169) и др. В третьих вариантах повествуется о том, что богатыри выступают как против своих врагов, так и против этих сил.

Битва Ростаме, его ближайших сподвижников и его сыновей с дивами и другими злыми духами происходит из-за того, что эти силы причиняют людям зло, препятствуют жителям городов брать воду из родника, или же из-за того, что они похищают красавиц, царских дочерей из неволи, берут их себе в жены, или же отдают их братьям или близким сподвижникам своим. Таков обычный финал почти всех курдских вариантов сказания о Ростаме Зале, в которых повествуется о противоборстве богатырей с дивами и змеями — вишапами. Что же касается битвы Ростаме, его сыновей и сподвижников с его врагами — Салмане Сынди, Афрасиабом и Зайнакаром и их богатырями, то она происходит главным образом ради защиты своей страны, против ее захвата и разорения чужеземцами. В ва-

риантах эпоса "Ростаме Зал" повествуется, что противоборствующими и враждующими силами в этой борьбе выступают богатыри Ирана и Турана. Все это дает основание Аджи Джинди говорить о взаимосвязях курдских вариантов эпоса "Ростаме Зал" с произведением Фирдоуси и сделать заключение о том, что "Быть может имеется вклад курдского фольклора в произведении великого персидского поэта Фирдоуси "Шах-наме" и, что "Курдские варианты о Ростаме Зале "Неотделимы от "Шах-наме" и выступают как его спутник".

Исходя из слов Фирдоуси о том, что его произведение "Шах-наме" написано на основе древних легенд и преданий о народных богатырях и основываясь на совпадении географических названий и имен богатырей курдских народных вариантов эпоса "Ростаме Зал" с географическими названиями и именами богатырей произведения Фирдоуси "Шах-наме", а также учитывая то, что в ряде опубликованных курдских вариантах эпоса "Ростаме Зал" говорится, что "В Шах-наме говорится так..." (стр. II 5, 120, 193, 260), мы вправе согласиться с приведенным выше мнением Аджи Джинди и вместе с ним считать, что курдские народные варианты эпоса "Ростаме Зал" неотделимы от "Шах-наме" и выступают как его спутник". Разумеется, этот вывод является предварительным. Окончательное решение этого вопроса дело будущего исследователя. Для того, чтобы получить возможность установить историческую общность возникновения этих двух несравненных и в то же время очень близких по содержанию и духу произведений, необходимо проделать большую работу. Изданный сборник народных вариантов "Ростаме Зал" пока представляет лишь частицу всех многочисленных его вариантов, распространенных по всему Курдистану. Пока еще не собраны варианты, повествуемые на различных говорах и диалектах курдов Ирана, Ирака, Сирии и Турции. Сбор и публикация всех остальных вариантов этого эпоса даст возможность объяснить его популярность среди курдов и решить проблему связи с произведением Фирдоуси "Шах-наме".

Задача курдских фольклористов и литературоведов прежде всего состоит в тщательном текстологическом исследовании всех вариантов эпоса "Ростаме Зал". Наконец, последняя задача, самая важная и сложная, — это сличение курдских народных вариантов эпоса "Ростаме Зал" с произведением Фирдоуси "Шах-наме".

#### Литература

1. E. Prym und A. Socin, *Kurdische Samlungen*, abt. I-II, SPB., 1887-1890. 2. См. Эминский этнографический сборник, Москва, 1904, (на армянском языке). 3. Халатянц, Иранские богатыри в армянском фольклоре, Париж, 1901 (на армянском языке). 4. Мелик Огаджанян,

Фирдоуси и иранские героические мотивы в "Шах-наме" в армянских рукописях, см. "Фирдоуси", Ереван, 1934 (на армянском языке).

Примечание:

В скобках отмечены страницы изданного сборника эпоса "Ростаме Зал".

Е.Д.Огнева

СТРУКТУРА СРЕДНЕВЕКОВОГО ТИБЕТСКОГО ТЕКСТА (1409 г.)  
(метод цитирования)

Практически любой средневековый письменный памятник Тибета строится на канонических, в основном переводных с санскрита сочинениях и собственно тибетских трактатах. Поэтому при источниковедческом анализе всегда встает реальная задача – выявить степень адекватности цитируемого текста и приведенной цитаты. Не составляет в этом плане исключения и трактат Цзонхавы "Восприятие 35 будд покаяния и Мера тел богов" (1409 г.), который относится к разряду практически не изученных "научных текстов".

Цзонхава строит свое сочинение на цитатах с указанными (таких цитат 27% и неуказанными (40,8% текста) источниками цитирования. Все цитаты вводятся в текст по одной схеме: название сочинения (полное или сокращенное), формант или сочетание формантов, ограничивающих название от цитаты, сама цитата, показатели, замыкающие цитаты: dpal-gsañ-ba-'dus-pa-las /mchod-rten-sañs-rgyas-thams-cad-kyi-/bzugs-gnas-pho-brañ-yin-par-bshad-ces-pa-dan / «Из "Гухьясамаджатантры": "Говорят, что ступа место обитания всех будд", – так сказано.»

Этой последовательностью задается ритмическая цепь создаваемого текста, которая закрепляется разнообразными формами повторов (лексический, смысловой, структурный) и их комбинациями. То есть схему ввода цитаты в текст и ряд повторов можно рассматривать как опорные точки при воспроизведении цитат.

При работе над сочинением Цзонхавы удалось полностью отождествить 21 цитату, частично 4 (2 цитаты остались неотожествленными).



Одна из неотожествленных цитат из произведения, называемого "Глава об изображении Татхагаты (de-bzhin-gshegs-pa'i-sku-gzugs-kyi-leu)". Среди канонических произведений сочинения под таким названием не найдено. Возможно – это глава из какого-либо произведения, но среди наиболее популярных буддийских махаянских произведений (Саддхармапундарика, Махакарунапундарика, Махапаринирванасутра, Шикшасамуччая и др.) данный фрагмент обнаружить не удалось.

Вторая неотожествленная цитата взята из текста Качемска-кхолмы, прозаический вариант которой известен только по цитатам в других тибетских сочинениях. Стихотворный вариант хранится в тибетском фонде ЛО ИВ АН СССР. Прозаическая цитата, приведенная в данном тексте (I409 г.), является наиболее ранней из сохранившихся.

Частично отождествленными оказались цитаты из текстов "Махакарунапундарики", "Ратнакуты", "Самваратантры", "Манджушри-мулакалпатантры". Возможно, неотожествленные части цитат и не составляли часть оригинального текста.

Из 27 цитат, с указанным источником цитирования – четыре абсолютно точно воспроизводят оригиналы. Все они небольшие по размеру, ритмически организованные. Абсолютно точно цитируются 2 семисложника из "Тухьясамаджатантры", (18 глава, последняя), 4 семисложника и 2 семисложника из 30-й главы "Самваратантры" (всего 33 главы), 4 семисложника из 10-й главы "Махапаринирванасутры".

При сопоставлении цитат с соответствующими местами в цитируемых текстах обнаружены разночтения (таких цитат 21). Эти разночтения можно разделить на 4 группы: а) разночтения как результат сознательного изменения текста; б) ошибки памяти; в) ошибки как результат устной традиции; г) разночтения, которые вызваны особенностями тибетской грамматики.

Наибольшее число разночтений принадлежит к первому типу. Практически каждая цитата содержит изменения, внесенные автором, например:

Ц. /Цзонхава/ "О монахи! Если донатор подает подаяние человеку, который создает [копирует] изображение [отражение] Татхагаты, то он обладает пятью благами. Что же это за пять благ? /dge-sloŋ-

dag / de-bzhin-gshegs-pa'i-gzugs-brñan-byed-pa'i-gaŋ-zag-sbyin-  
pa-po-la / phan-yon-lña-yod-de / lña-gaŋ-zhe-na /

К. Канон "Монахи, если донатор подает подаяние человеку, кото-  
рый создает изображение Татхагаты, то он обладает пятью благами".  
dge-sloŋ-dag-de-bzhin-gshegs-pa'i-gzugs-brñan-byed-pa'i-gaŋ-zag-  
sbyin-pa-po-la-phan-yon-lña-yod-de /

В приведенном выше фрагменте, Цзонхава посредством собст-  
венной расстановки знаков препинания, выделяет обращение "О мо-  
нахи" (dge-sloŋ-dag) и семантически значимую часть предложения  
"существует пять благ" (phan-yon-lña), которые в каноническом  
тексте никак не выделены (может быть обозначены интонационно);  
вводит риторический вопрос "Что же это за пять благ?" (lña-gaŋ-  
zhe-na), который отсутствует в первоисточнике.

Общими преобразованиями для всех цитат является введение  
автором обращений, риторических вопросов, вводных конструкций,  
отсутствующих в цитируемых произведениях, самостоятельная рас-  
становка знаков препинания, которыми выделяются обращения, вво-  
дные слова, конструкции, подчеркиваются наиболее значимые места  
в тексте.

Однако, преобразования, выполненные автором, этим не ог-  
раничиваются. Дальнейший анализ цитаты "о пяти благах" показы-  
вает следующее. Вводя цитату о "пяти благах", автор сохраняет  
неизменным описание первого блага в виде замкнутой структуры:  
"О монахи! Если донатор подает подаяние человеку, который соз-  
дает изображение Татхагаты, то он обладает пятью благами ...  
Таково, о монахи, первое благо донатору, если он подает по-  
даяние человеку, который создает изображение". Описание осталь-  
ных четырех благ построены в каноническом тексте по той же схе-  
ме. Цзонхава же при последующем описании второго, третьего, че-  
твертого блага опускает атрибутивное словосочетание "если дона-  
тор подает подаяние человеку, который создает изображение Татха-  
гаты", оставляя в начале и конце каждого описания усеченную фо-  
рму "и далее, о монахи" (dge-sloŋ-dag-gzhan-yaŋ) и "таково, о  
монахи, второе (третье, четвертое) благо" (dge-sloŋ-dag-'di-ni-  
phan-yon-gñis-ra-yin-no). Полная форма описания повторяется в по-  
следнем пятом благе. Тем самым замыкается кольцо, в которое  
включен основной текст цитаты, скрепленный в целое элементами  
повтора.

Структура сокращений, произведенных Цзонхавой, возможно, опирается на структуру описаний 35 будд покаяний, которые в этом случае выполняют роль мнемонического кода. Описания распадаются на семь групп, каждое описание строится по строгой формуле: имя, цвет тела, поза рук (атрибут, если он есть):

1. Палтге, желтый, обе руки [в позе покровительства].
  2. Ринченме, красный, [такой как] /Шакьямуни.
  3. Ринчендаод, белый, [такой как] /Шакья/муни.
  4. Тхонбадоньед, зеленый, [такой как] Пабоидэ.
  5. Ринчендаба, белый, обе руки [в позе покровительства].
1. dpal-dgyes-ser-po-phyag-gnis-[chos-'chad]
  2. rin-chen-me-dmar-po-thub-pa-[dra]
  3. rin-chen-zla-'od-dkar-po-thub-pa-[dra]
  4. mthof-ba-don-yod-ljañ-gu-dpa-bo'i-sde-dañ-[dra]
  5. rin-chen-zla-ba-dkar-po-[chos-'chad]

Конечные элементы первого и пятого описаний образуют кольцо, внутри которого второе, третье и четвертое описания скрепляются в целое эпитифическим повтором. В сущности говоря, приведенная структура совпадает со структурой преобразований, выполненных Цзонхавой при воспроизведении цитаты о пяти благах.

Цифровой комплекс I-5, схема ввода цитаты в текст, лексический повтор замыкающий кольцо, внутренний повтор задают фигуру запоминания, которая выстраивается на основе приведенной группы описаний, то есть комплекс всех этих элементов можно рассматривать как опорные точки при воспроизведении текста по памяти. Предварительное сопоставление каждой цитаты, приведенной автором, с каноническим цитируемым текстом обнаружило, что при помощи повторов 10 цитат из 21 образуют замкнутые кольцообразные структуры. Ритмическая цепь, кольцообразные структуры описаний 35 будд покаяния, данные в первой части текста, воспроизводятся в ритмической цепи и замкнутых кольцах преобразованных цитат, являясь своеобразным мнемоническим кодом.

Использование мнемонического кода, возможно, объясняет столь высокую точность цитирования и сравнительно малое число ошибок.

Фонетические разночтения, обнаруженные в тексте, довольно невелики по объему, но в некоторых случаях весьма существенны, поскольку связаны с определением терминов. Так например, прила-

гательное "большой" (che-ba ) вместо глагола "делить" (·phye-ba) произносилось одинаково и первое, употребленное вместо второго, при определении "абсолютной реальности" (chos-kyi-sku) дает совершенно иное представление о структуре "абсолютной реальности". Иногда в тексте наблюдаются упрощения, как следствие устной речи, которые также приводят к изменению содержания.

Некоторая часть разночтений носит, как уже отмечалось, грамматический характер и объясняется, по-видимому, тем, что Цзонхава при цитировании, производя упрощения и изменения в соответствии с нормами тибетского языка, убирал санскритизмы. Поскольку в Тибетском языке основа глагола всегда выступает сказуемым и помещается в конце предложения, то Цзонхава в тех случаях, когда это нарушено, в соответствии с нормами тибетской грамматики меняет дополнение и сказуемое местами, ставя последнее на его законное место. Кроме того, в категории имени Цзонхава снимает формант "dag", когда он выступает как показатель двойственного числа, присущего санскриту, а не в функции показателя множественного числа; ставит группу числительного в положение постпозиции к определяемому, никак ее не оформляя, в отличие от канонических цитат, в которых группа числительного стоит в препозиции к определяемому и тоже никак не оформлена, хотя в этом случае необходимо служебное слово.

Можно сказать, что хотя анализ цитатного слоя в тибетском произведении представляет значительные трудности, иногда он может быть достаточно плодотворным и полезным, поскольку в этом случае можно обнаружить некоторые закономерности при воспроизведении текста на память, особенности индивидуальной структуры памяти.

Л.К.Павловская

#### О ДВУХ НАЗВАНИЯХ НАРОДНОГО ПОВЕСТВОВАНИЯ О ПУТЕШЕСТВИИ ТАНСКОГО МОНАХА ТРИПИТАКИ В ИНДИЮ ЗА СУТРАМИ

В 1743 г., при проветривании библиотеки Киотоского монастыря Кодзандзи было обнаружено неизвестное китайское сочинение. Нашедший его монах-библиотекарь, понимая ценность находки, снял

с него рукописную копию, дополнил своим послесловием (датированным 1744 г.) и указал, что "произвел сверку". В послесловии он отметил дефектность экземпляра сочинения и выразил надежду, что ученым будущих эпох удастся восполнить лакуны и они будут иметь полный текст сочинения. Считается, что текст, найденный монахом, это 大唐三藏取經詩話 (Да Тан Сань-цзан цюй цзин шихуа - "Шихуа о том, как Трипитака Великой тан добыл сутры"; далее - шихуа).

Известно, что в каталоге монастыря Кодзандзи, имеющем колофон, помеченный десятым годом Кан-эй (1630),<sup>1</sup> названо сочинение 玄奘取經記二部 (Сюань-цзан цюй цзин цзи эр бу - "Записки о том, как Сюань-цзан добыл сутры", две части; далее - цзи). Полагают, что слова монаха, переписавшего текст шихуа - "сделал сверку" - указывают на то, что он сличил текст найденного экземпляра шихуа с текстом цзи, известным теперь под названием 新雕大唐三藏法師取經記 (Синь дяо Да Тан Сань-цзан фаши цюй цзин цзи - "Записки о том, как наставник Трипитака добыл сутры, [напечатано] с заново вырезанных [досок]"). Таким образом, к середине XVIII в. в Японии оказались известны два экземпляра сочинения о путешествии монаха Трипитаки в Индию за сутрами. В какое-то время они вышли за пределы монастыря, с них были сделаны новые копии, и все это стало украшением собраний любителей книжных редкостей. Китайским ученым Ван Го-вэю и Ло Чжэнь-кю, оказавшимся после Синьхайской революции (1911 г.) в эмиграции в Японии, удалось познакомиться с текстами сочинения, неизвестного в Китае. Они издали каждый текст отдельно факсимиле, снабдив их послесловиями (1916 г.). В то время текст цзи находился в коллекции Токутоми Сохо, шихуа - в собрании генерала Миура. Так тексты в очередной раз привлекли к себе внимание, но теперь они стали известны широкому кругу образованных читателей и вызвали пристальный интерес ученых.

Оба текста неполные, но степень и сохранности разная. В цзи лакун больше: здесь не хватает первой половины первой цзюани и всей второй. Шихуа сохранилось лучше: здесь отсутствует первый лист первой цзюани и два листа второй. Хотя по содержанию тексты идентичны, в них, однако, имеются разночтения, количество которых достаточно велико.

В 1954 г. издательство Гудянь вэньсюе издало "сводный"

текст произведения (вторично перепечатанный в 1955 г.) – в его основе текст шихуа, дополненный текстом цзи, соответственно воспроизведено и заглавие, включающее слова шихуа.<sup>2</sup> Текст произведения попрежнему остался неполным – отсутствует начало сочинения (первая глава) и около 900 иероглифов в середине.<sup>3</sup>

Сразу же после опубликования шихуа и цзи Ван Го-вэем и Ло Чжэнь-юем встал вопрос о времени создания и последовательности появления текстов. Некоторые считали более поздним цзи (Огава Канити,<sup>4</sup> Ота Тацую<sup>5</sup>), другие – текст шихуа (Нагасава Кикую<sup>6</sup>). И те и другие исследователи в своих послылках исходили из степени сохранности текстов, количества ошибочных и пропущенных знаков, качества печати и т.п., и никто не пытался объяснить факт наличия двух названий у одного произведения. Первым сделал это Ота Тацую, высказавший предположение, что при переиздании текста шихуа были вырезаны новые доски с крупными, легко читаемыми иероглифами, и при этом было изменено и название произведения на цзи, чтобы не путать данное шихуа с жанром шихуа – критических заметок о стихах, популярных, начиная с периода Тан (618–907).<sup>7</sup>

Как правило, ученые, изучавшие это произведение, принимают название шихуа, отмечая, что в произведении прозаическому повествованию сопутствуют стихи в форме ши, напоминающие гатхи буддийских сутр. Но в 1970 г. английский ученый Глен Дадбридж в своей монографии, посвященной изучению версий сюжета о путешествии Трипитаки за сутрами, предшествовавших роману У Чэн-эня "Путешествие на Запад" (XVI век), отверг название шихуа – "обычный письменный показатель инкорпорирования стихов в форме ши в повествование",<sup>8</sup> как случайное, "не имеющее аналога в каких-либо других сравнимых текстах",<sup>9</sup> и отдал предпочтение названию, включающему термин цзи, считая этот текст более ранним и слово цзи "характерной особенностью многих старых повестей на литературном языке".<sup>10</sup> Эти положения представляются недостаточно убедительными. Во-первых, повествование о Трипитаке, на наш взгляд, типичное суцзян, т.е. повествование для простолюдинов. Как произведение простонародной литературы, оно имеет ряд черт типичных и для других произведений этого рода литературы, в том числе сочетание литературного языка с разговорным. По мнению же Германовой-Новотной, занимавшейся лингвистическим анализом текста сочинения, он написан на разговорном языке среднесунского периода –

2-ая пол. XI – I-ая пол. XII в., который используется не только в диалогах, но и в повествовании и в описаниях.<sup>11</sup> Во-вторых, термин цзи употреблялся китайцами на протяжении десятков веков для обозначения весьма разных по содержанию и жанровой принадлежности сочинений. Он входит в названия исторических, географических литературных сочинений, в названия сочинений "высокой" литературы и "низкой", в названия произведений разных литературных жанров (сборники древних рассказов о чудесах, бьяньвань, драма, роман), разных эпох (от времени до нашей эры до XX в. включительно), поэтому мнение Г.Дадбриджа по данному вопросу представляется мало обоснованным.

Наличие разночтений в текстах шихуа и цзи, добавление к названию цзи слов "заново вырезанные", два названия произведения – все это, несомненно, говорит о неоднократных изданиях и переизданиях сочинения. Поэтому вполне естественно предположить, что одно из названий было более ранним, другое же появилось позднее, или его дал другой издатель, но, исследуя произведение, нужно учитывать оба названия.

Нам представляется, что текст цзи первичен по отношению к шихуа и его следует рассматривать не только как наиболее ранний, но и, возможно, как авторский. Мы имеем дело здесь уже не с первым его изданием (или редакцией), а, как минимум, со вторым, о чем говорит начало китайского названия текста (синь дяо). Кроме того, доски для этого текста были вырезаны обычные, с крупными иероглифами, что тоже, по нашему мнению, говорит о более раннем происхождении этого издания. "Карманные" издания с мелкими знаками были обычно изданиями популярными, более дешевыми и, как правило, вторичными. И, наконец, не является ли цзи в названии сочинения подражанием названию 大唐西域記 (Да Тан Си юй цзи – "Записки о Западных краях Великой Тан") – путевых заметок Сюань-цзана, записанных после его возвращения из Индии с его слов монахом Бянь-цзи (VII в.), первого письменного свидетельства об этом путешествии?<sup>12</sup>

Народное повествование о путешествии монаха Трипитаки в Индию за буддийским каноном написано в традиции простонародной литературы, где прозаическое повествование перемежается стихами, удельный вес которых в сочинении достаточно велик по сравнению с произведениями других жанров, таких как, например,

бяньвэнь, пинхуа, роман. Кроме того, стихи здесь играют роль, несколько отличную от той, которую они играют в тех же пинхуа или в сяошо, например. Стихи — ши здесь, как правило, завершают главы или вкраплены в них и представляют собой стихотворный пересказ (повтор) прозаического отрывка (главы или ее части); иногда они играют определенную роль в развитии действия повествования. Особая функция стихов, видимо, результат буддийской тематики повествования и, соответственно, буддийской канонической традиции. Значительное место стихов в повествовании и их роль позволили, как представляется, одному из издателей назвать сочинение шихуа — повествование со стихами ши — и привлечь читателей-покупателей новым звучанием известного сюжета.

Современные исследователи китайской литературы, особенно литературы простонародной, до сих пор не могут объяснить то разнообразие терминов, которое являет нам эта литература, а ведь термины указывают на принадлежность произведения к какой-то определенной жанровой категории. Недостаток материалов не всегда позволяет выявить момент зарождения того или иного термина и проследить его эволюцию. Дошедшие до нас произведения отразили, видимо, какой-то этап развития простонародной литературы для чтения в связи с бурным ростом книгопечатания и развитием образования в эпоху Сун. Появление терминов суцзян, пинхуа, цыхуа, шихуа, яньи, яньчжуань наряду с уже существовавшими в "высокой" литературе терминами цзи, чжуань, и т.д. говорит о некоторых сдвигах в отношении к сюжетным повествованиям, их оценке, пониманию, о литературных исканиях авторов (редакторов) или издателей. Поиски нового в рамках китайского традиционализма шли, естественно, наиболее плодотворно в сфере простонародной литературы, дававшей больший простор и свободу для творчества и новшеств и отражавшей вкусы постоянно растущей широкой читательской аудитории.

То, что народное повествование о путешествии монаха Трипитаки в Индию за сутрами сохранилось в двух изданиях, имеющих в названии разные терминологические обозначения, — это счастливая случайность, которой исследователь не имеет права пренебречь. Оба термина представляются весьма существенными, ибо каждый отразил определенный момент отношения к тексту и восприятия произведения — того главного, что видел в нем автор или издатель. В цзи как бы подчеркивается факт прозаического изложения — "записи" — событий, связанных с путешествием в Индию. Термин шихуа



заостряет внимание на поэтическом элементе пересказа событий. Здесь подчеркнут факт "украшения" повествования стихами (что тоже, по нашему мнению, говорит в пользу вторичности данного названия). Т.е. термины несут активную функциональную нагрузку, они указывают на художественную форму произведения и поэтому важны как показатель определенных этапов создания и бытования — истории текста сочинения.

---

I  
Глен Дадбридж называет 1633 г. — см. Glen Dudbridge, *The Hsi-yu chi, A Study of the Antecedents of the Sixteenth-Century Chinese Novel*. Cambridge, 1970, p.25.

2 大唐三藏取經詩話 (Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл сутры), Шанхай, 1955.

3 Огава Канити, указ. соч., с.61.

4 Там же,

5 Ота Тацуо, Исследование "Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл сутры". — В: 神戶外大論叢, 17, 1-3 (июнь 1966), с.136. (На японск.яз.).

6 Нагасава Кикун, "Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл сутры" и "Записки о том, как наставник Трипитака Великой Тан добыл сутры". — В журнале 書誌學, 13, 6 /1939/, с.169. (На японск.яз.).

7 Ота Тацуо, указ. соч., с.137.

8 G.Dudbridge, op.cit., p.29.

9 Ibid

10 Ibid

II  
Zdenka Hěrmánová-Novotná, *An Attempt at Linguistic Analysis of the Text of Ta T'ang San-Tsang ch'ü Ching shih-hua.* — В: *Archiv orientální*, 39, 1971, p.167-189.

12 大唐西域記 (Записки о Западных краях Великой Тан). — В: 四部叢刊, Шанхай, 1928.

# ЕЩЕ ОБ АВТОРЕ "СИРЌДЖ АТ-ТАВЌРЌХ" И ОБ ИЗДАНИИ ЭТОГО СОЧИНЕНИЯ

Советскими историками сочинение "СирЌдж ат-тавЌрЌх" единодушно признается одним из основных источников по новой истории Афганистана, наиболее ценным для исследования событий последней трети XIX в. Однако имеющиеся в работах советских историков, широко использующих "СирЌдж ат-тавЌрЌх" как источник, био-библиографические сведения об издании этого сочинения и о жизни его автора кратки и отрывочны /У, 42, 43; VI, 250; VII, 4, 5; VIII, 5, 6; IX, 22, 23, 192/. Представляется возможным дополнить и уточнить эти сведения, основываясь, главным образом, на данных, содержащихся в самом сочинении "СирЌдж ат-тавЌрЌх" и на информации, почерпнутой из работ современных афганских ученых /I, II, III, IV/.

Сочинение "СирЌдж ат-тавЌрЌх" было написано в четырех или в пяти томах, но опубликованы только три тома (третий неполностью). Издание осуществлено наборным способом в кабульской эмирской типографии в 1912/13 - 1918 гг. Первые два тома "СирЌдж ат-тавЌрЌх" опубликованы в 1331 г.х. (1912/13 г.н.э.), на титульном листе III тома годом издания указан 1333 год хиджры, соответствующий 1914/15 г.н.э., но этот год следует считать датой только начала печатания III тома, которое было не закончено (изложение обрывается на середине фразы на 1240 странице при описании событий сентября 1896 г.), поскольку в тексте сочинения упоминаются в качестве текущих более поздние даты вплоть до января - февраля 1918 г. /I, II72/.

Печатание "СирЌдж ат-тавЌрЌх" было прервано в связи со смертью эмира Хабибуллы в начале 1919 г., затем возобновилось в середине 20-х гг. XX в., но было приостановлено в 1925 г. эмиром Амануллоем, который остался недоволен описанием в этом сочинении англо-афганских отношений в годы наибольшего сближения эмира Абдулрахмана с Англией (1885) и приказал экземпляры уже отпечатанных разделов III тома сжечь, а изложенные в них события описать заново /II, 685/. Однако значительная часть отпечатанного тиража III тома "СирЌдж ат-тавЌрЌх" все же сохранилась

и имеется в библиотеках. Но работа по изданию сочинения после этого приказа эмира более уже не возобновлялась.

Автором "Сирāдж ат-тавāрийх" был Файз Мухаммад-хан, по происхождению хазарец из района Газни. Он родился в 1862 г., получил традиционное мусульманское образование, в юные годы побывал в Индии и в Иране, пользовался репутацией человека солидной учености, обладающего большими познаниями в шариате, а также в истории и литературе. В феврале 1893 г. /I, 868/ он поступил к царевичу Хабибулле на должность переписчика книг и письмоводителя-секретаря, находился затем у него на службе в течение двадцати шести лет и стал в годы правления Хабибуллы (1901-1919) придворным летописцем и официальным историографом.

Положение Файз Мухаммада при дворе Хабибуллы было во многих отношениях незавидным. Историк у него приходилось постоянно работать под жестким эмирским контролем. Чтобы побудить его трудиться как можно более интенсивно, эмир Хабибулла давал своему историографу трудно-исполнимые задания, приказывая писать и представлять определенные части и разделы сочинения "Сирāдж ат-тавāрийх" к фиксированным срокам, а в случае несоблюдения сроков или невыполнения заданий по листажу, бранил и наказывал его /У, 43/. Кроме телесных наказаний в арсенале эмирских средств воздействия на своего историографа были и денежные штрафы, т.е. невыплата части назначенного ему содержания /I, 869/. Хабибулла рассматривал создание официальной истории "Сирāдж ат-тавāрийх" не только как свое личное начинание первостепенной важности, но и как дело правившей династии в целом. Он побуждал своих родственников и приближенных относиться к написанию этой книги как к мероприятию государственной важности и привлекал к участию в ее создании и к контролю над работой разных рангов должностных лиц, от высших сановников до своих секретарей.

Об организации контроля над работой Файз Мухаммада по написанию и напечатанию текста I и II томов "Сирāдж ат-тавāрийх" в тексте этого сочинения сообщается многое, в частности, указывается, что в ней принимали участие по эмирскому приказу Абдулрауф-хан (преподаватель кабульской "мадраса-йи шāхӣ") и Абдуллатиф-хан (личный секретарь эмира). Отмечается, что оба эти "высокоуважаемые ученые", хорошо умеющие отличить "правильное от подложного и слабое от безупречного", подвергали составленный автором текст книги тщательному просмотру, и лишь после того, как рукопись проходила через их руки, каждая часть с их подписями и печатями, под-

тверждающими правильность изложения, поступала эмиру. Он же, "несмотря на свою занятость важными государственными делами", как сообщается автором, просматривал каждую часть, и так, по мере исправления — лист за листом, часть за частью — шло печатание книги /I, 194/.

Одновременно с работой над "Сирāдж ат-тавāрих" Файз Мухаммад был одним из сотрудников выходившей в Кабуле с октября 1911 г. до 18 декабря 1918 г. газеты "Сирāдж ал-ахбār /III, 63/. Газета эта выражала, в основном, взгляды младоафганцев; в их тайной политической организации Файз Мухаммад, по-видимому, активного участия не принимал. Однако он был в какой-то степени близок к идеям младоафганцев или, во всяком случае, они оказали на него известное влияние.

В годы правления Амануиллы (1919—1928) источником средств существования для Файз Мухаммада становится педагогическая и редакторская деятельность. Сначала он служит в редакционном управлении Министерства просвещения Афганистана, затем преподает в лицее "Хабибия" и в последние годы существования младоафганского режима принимает участие в работе редакции газеты "Анīs" /III, 203/. Сведения о занятиях и трудах Файз Мухаммада в годы правления Амануиллы показывают, что автор "Сирāдж ат-тавāрих", представитель немногочисленной интеллигенции старого феодального Афганистана, не только нашел свое место в новой жизни своей родины и получил возможность применения своих знаний и способностей в век младоафганских реформ, но и пользовался большим доверием и уважением среди младоафганцев.

После свержения Амануиллы-хана и прихода к власти Бача-йи Сакао (правившего с января до октября 1929 г.), во время разгоревшейся в Афганистане гражданской войны хазарейцы оказывали противодействие вступлению в их земли войск Бача-йи Сакао, и этот правитель послал в хазарейские районы делегацию с целью побудить их население прекратить дальнейшее противодействие и подчиниться ему. В состав отправленной им к хазарейцам посольской делегации вошел и историк Файз Мухаммад. Население Хазараджата было настроено резко против делегации и ее целей, приведенные ею предложения были категорически отвергнуты, один из членов делегации был хазарейцами убит. Остальным же, в их числе и Файз Мухаммаду, посчастливилось остаться в живых, однако они вынуждены были выехать в обратный путь, не выполнив возложенного на них поручения.

Неудача миссии вызвала злобу и гнев Бача-йи Сакао и его приближенных. Файз Мухаммад и другие члены делегации, ездившие к хазарейцам, обвинялись не только в нерадивости, но, по-видимому были заподозрены и в тайном пособничестве врагам кабульского режима. Они подверглись суровым репрессиям со стороны тогдашних кабульских властей. Их жестоко избили палками и бросили в тюрьму. Из тюрьмы Файз Мухаммад был вскоре выпущен, однако, побои и истязания закончились трагически для пожилого историка, далеко не отличавшегося крепким здоровьем. Его силы были непоправимо подорваны. Кабульские старожилы вспоминают, что Файз Мухаммад после этого избиения едва мог передвигаться, опираясь на палку. Есть сведения, что он ездил лечиться в Иран /II, 830/. После возвращения оттуда он прожил очень недолго и в среду 16 рамазана 1349 г.х. (4.II.1931) скончался в Кабуле /IV, 9/.

Для сравнения интересно отметить, что придворные официальные летописцы имелись в конце XIX – начале XX вв. и в некоторых других государствах Востока, в частности, в Турции и в Иране. Однако в Турции и в Иране в это время придворные летописцы хотя и сохранялись в штате и получали жалованье, но летописей уже не вели. В отличие от них Файз-Мухаммад-хан и после того, как в 20-х годах нашего века лишился придворной должности историографа, все же продолжал вести летопись событий вплоть до 1928 года.

#### Литература

I Файз Мухаммад Катиб ма'руф ба хазара-йи мухаммад х'Ваджа, Сирадж ат-таварих, Кабул, 1912/13 – [1918].

II Мир Гулам Мухаммад Губар, Афганистан дар масир-и тарих, Кабул, 1967.

III Мухаммад Казим Аханг, Сайр-и журнализм дар Афганистан, джилд I, Кабул, 1970.

IV 'Азиз ад-дин Вакили Фуфалзай, Тимур-шах Дуррани, джилд I, Кабул, 1346 г.х.

V В.А.Ромодин, "Сирадж ат-таварих" (т.III) как источник, – Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Тезисы докладов IV годичной научной сессии ЛО ИНА, май 1968 г., М., 1968, с. 42–45.

- VI В.А.Ромодин, Последние годы домусульманской истории кафи́ров Гиндукуша и политика Абдуррахман-хана (По Сира́дж ат-тава́рийх) – Страны и народы Востока, вып. X, М., 1971, с. 249-263.
- VII Л.Темирханов, Хазарейцы (Очерки новой истории), М., 1972.
- VIII М.А.Бабаходжаев, Очерки социально-экономической и политической истории Афганистана (конец XIX в.), Ташкент, 1975.
- IX Х.Назаров, Народные и просветительско-антифеодальные движения в Афганистане (конец XIX – начало XX веков), Душанбе, 1976.

Л.С.Савицкий

КСИЛОГРАФ И РУКОПИСЬ ТИБЕТСКОГО ФОНДА ЛО ИНСТИТУТА  
ВОСТОКОВЕДЕНИЯ АН СССР С ТЕКСТАМИ ЛИРИЧЕСКИХ  
СТИХОТВОРЕНИЙ ЦАНЬЯН ДЖАМЦО (1683-1706)

Современное тибетоведение не может назвать другого памятника светской художественной литературы Тибета, кроме лирических стихотворений 6-го Далай-ламы Цаньян Джамцо, но до сих пор интерес ученых к этой любовной лирике удовлетворялся текстами стихотворений, изданными типографским набором С.Ч.Дасом и Юй Дао-цванем.<sup>1</sup> Если Дас вообще ничего не сообщил об источнике своего текста, то Юй Дао-цвань говорит лишь, что он имел "... booklet brought here [в Пекин, – Л.С.] from Lhasa by a tibetan". И до сих пор оставалось совершенно неизвестным, что же представляла собой "брошюра" (booklet): ксилограф или рукопись. И почему – "брошюра", если обычный вид тибетской ксилографической или рукописной книги – стопка листов прямоугольной формы, которые ничем не соединялись между собой (т.е. тибетская книга на бумаге копировала форму потхи, древнеиндийской книги на пальмовых листьях)?

Завершенная недавно инвентаризация Тибетского фонда ЛО ИВ позволила нам обнаружить как ксилограф, так и рукопись, содержащие оригинальные тибетские тексты стихотворений Цаньян Джамцо.

Ксилограф входит в состав коллекции Цыбикова (суб. 81, 38),

5 лл., размер листа, сложенного пополам, 7,3х25,5 см. Они сложены пополам по длине, так что ксилограф представляет собой как бы брошюру, листы которой вложены один в другой, но ничем не скреплены между собой. Текст напечатан на обеих сторонах листа, за исключением л. 10 (последнего в ксилографе), на котором текст напечатан только на стороне "а". Пагинация сплошная, по лицевой стороне.

Бумага обычная тибетская: светло-коричневая с сероватым оттенком, грубая с заметными неровностями, вызванными неоднородным измельчением древесной массы. В целом бумага характерна для ксилографов коллекции Цыбикова. Качество печати удовлетворительно, пропечатанных знаков сравнительно немного, они определяются низким качеством бумаги, колофон отсутствует.

Наш ксилограф входит в предпоследнюю в коллекции Цыбикова 81-ю группу, состоящую из 51 ксилографа, идентичных друг другу по размерам, бумаге и способу соединения листов.

Только 5 ксилографов из этой группы имеют колофон с обозначением места издания, но лишь один называет конкретное "Потала Шолпунцог-лин" (po-t'a-la-zhol-phun-tshogs-gling), которое, вероятно, следует идентифицировать с государственной печатней во дворце Потала в Лхасе на основе сходства с названием ее Шолпар-кханг (zhol-par-khang), приводимым в книге А.И.Вострикова.<sup>3</sup>

Отсутствие авторского и издательского колофона не позволяет определить дату написания (составления) и дату издания нашего ксилографа. Можно лишь предположить, что стихотворения были написаны Цанъян Дзамцо в 1700-1706 гг., т.е. в последние годы своей жизни. Вполне вероятно и то, что последовательность стихотворений в ксилографе отражает хронологическую последовательность их создания.

Датой первого издания тибетского ксилографа следует считать дату первого приготовления досок для печати, потому что они могли храниться в печатнях десятилетиями и столетиями, заменяясь время от времени новыми, и дата получения оттиска (кроме первого) может считаться лишь датой издания какого-либо конкретного экземпляра ксилографической книги. Мы не можем определить время приготовления печатных досок, но, видимо, можем предположить, что они были приготовлены в XVIII-XIX вв. Скорее всего, не ранее XIX в., потому что в известном библиографическом сочинении "Список собраний сочинений лам (сект) Кадампа и

Гелугпа", созданном Лондол-ламой (род. в 1719 г.) во второй половине XVIII в., эти стихотворения не упомянуты среди небольшого количества религиозных гимнов, молитв, восхвалений и заметок по буддийской литургии, которые написал, по мнению Лондол-ламы, Цаньян Дзамцо. Правда, их отсутствие там можно объяснить тем, что совсем не обязательно, чтобы любовная лирика 6-го Далай-ламы была включена в число его произведений чисто религиозного содержания.

Если наш ксилограф был напечатан в Лхасе (а это — наиболее вероятно), то это произошло в присутствии самого Г.Цыбикова, который обычно так и приобретал тибетские сочинения.

В Лхасе Цыбиков находился с 3 августа 1900 г. до 10 сентября 1901 г., но в это время он совершил несколько поездок в монастыри около Лхасы и г. Шигатзе.<sup>4</sup> Более всего в Лхасе он пребывал весной 1901 г., когда и приобретал (перед отъездом) основную часть своей ксилографической коллекции. Явно об этом свидетельствует запись в его дневнике от 13 апреля 1901 г.: "Пересчитываю эти дни страницы купленных книг. Проклятые типографщики. Много недостающих листов".<sup>5</sup>

Изучение текста ксилографа показывает его идентичность тексту стихотворений, изданному в 1930 г. Юй Дао-цзоанем (см. выше). Об этом говорит и способ соединения между собой листов ксилографа, напоминающего брошюру, а именно так (booklet) и называл (см. выше) оригинал своего тибетского текста Юй Дао-цзоань.

Рукопись (№ А-1825) текста стихотворений Цаньян Дзамцо из Тибетского фонда ЛО ИВ имеет размеры 7х22 см.

Текст написан на обеих сторонах листа, чернила черные (тушь?), письмо — уставное, почерк — четкий, но, видимо, непрофессиональный. Это позволяет предположить, что рукопись написана не тибетцем.

Тибетская палеография не разработана, палеографические принципы датировки текстов равным образом.

Как и ксилограф, рукопись не имеет ни какого-либо вступления, ни заключения (т.е. колофона), тексты в них тождественны. Время написания рукописи можно выявить лишь с помощью косвенных данных, о чем будет сказано ниже.

Бумага рукописи — европейская, белая с небольшим желтоватым оттенком, тонкая. На л. 5-а в левом верхнем углу находится штампель (тисненый знак) в прямоугольной гнutoй рамке которого



имеется текст на русском языке. Текст неразборчив, но можно определить, что он состоит из 4 строк, образованных 4 словами, вытесненными одно над другим. Доступны чтению только два нижних слова (т.е. две нижних строки): "... Сумкина /№ 6". Это, видимо, должно соответствовать следующему полному тексту штампе: "Фабрика /наследников /Сумкина/ № 6". Такой штамп (с данной или другой цифрой, обозначающей сорт бумаги) встречается на бумаге целого ряда ксилографов Тибетского фонда ЛО ИВ.

Этот штамп, как сообщает справочник, стоит на ряде русских документов 1869 и 1909 гг.<sup>6</sup> Возможно, производство бумаги продолжалось и после 1909 г. Как отмечено в примечании, находилась фабрика Сумкина в Вологодской губернии.

Датировка бумаги по штампу, а также ее хорошая сохранность, позволяют, как мы предполагаем, определить время написания рукописи в пределах последней четверти XIX в. и первой четверти XX в. с вероятным расхождением в 10–15 лет.

Ряд ксилографов Тибетского фонда ЛО ИВ отпечатан на бумаге фабрики Сумкина на рубеже XIX–XX вв. в бурятских монастырях. Бурятия вполне может быть местом написания нашей рукописи. Во время командировки в АН Монгольской Народной Республики в июне–июле 1978 г. мы выяснили, что бумага фабрики Сумкина в XIX–XX вв. широко использовалась для печати ксилографов и написания рукописей на территории всей Монголии. Поэтому Монголия также может быть местом написания нашей рукописи.

Следует отметить, что в очень обширных монгольских фондах ксилографов и рукописей на тибетском языке нам не удалось обнаружить текста стихотворений Цаньян Джамцо. Это позволяет считать наш ксилограф и рукопись уникальными экземплярами памятника тибетской светской поэзии, единственного образца тибетской любовной лирики.

Основная особенность текстов стихотворений Цаньян Джамцо, представленных в наших ксилографе и рукописи, заключается в том, что они оба представляют собой один и тот же вариант текста. При этом более "старшим" текстом мы считаем текст ксилографа, отпечатанного в Лхасе.

Находка рукописи важна тем, что более четкое и ясное написание в ней тибетских графем помогает более точному прочтению текста ксилографа. Мы насчитываем 27 разночтений различных графем в ксилографе и рукописи. В большинстве из них правильное

написание имеет место именно в рукописи.

---

I

Das S.Ch., Introduction to the Grammar of the Tibetan Language, Darjeeling, 1915, Appendix IX, p.33-35; Yu Dawchuyuan, Love Songs of the Sixth Dalailama Tshangs-dbyangs-rgya-mtsho, Weiping, 1930.

2

Yu Dawchuyuan, Love Songs ..., p.38.

3

А.И.Востриков, Тибетская историческая литература, М., 1962, с.299.

4

Г.Ц.Цыбиков, Буддист-паломник у святынь Тибета, Пгр., 1919, с.205-220. Здесь нет прямых указаний на покупку конкретных ксилографов.

5

Б.В.Семичов, Г.Ц.Цыбиков - исследователь Тибета, Улан-Удэ, 1957, с.39.

6

С.А.Клепиков, Филигрani и штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVII-XH вв., М., 1959, с.109, 114, 155. Бумажная фабрика Сумкина А.С. находилась в селе Афалгово, Целиковской волости, Велико-Устюжского уезда, Вологодской губернии. Основана в 1829 г.

О.И.Смирнова

#### ИЗ ИСТОРИИ ОБРАЩЕНИЯ МЕДНЫХ (БРОНЗОВЫХ) МОНЕТ В СОГДЕ ПЕРЕХОДНОГО ПЕРИОДА

Середина VIII в., время установления власти арабов в Средней Азии, несмотря на его краткость в масштабе истории, - один из интереснейших периодов в ее денежном обращении, определивший в дальнейшем его основные черты. Особенно показательна в этом отношении медная (бронзовая) монета, некоторый итог исследований которой позволим себе подвести ниже.

I. В середине VIII в., в сложный период становления аббасидского правления и складывавшихся отношений Согда с завоевателями в условиях царившей в стране хозяйственной разрухи,

сильнейшие его владельцы, ставшие данниками арабов, начинают выпуск монет по образцу медных монет своего сюзерена и принимают новое для Средней Азии, в частности, для Согда, название монетной единицы — фельс, которое появляется на их монетах.

2. Первые по времени известные нам среднеазиатские фельсы (с названием этой единицы) выпущены от имени владельца Кеша Ихрида (рис. 1 и 2), убитого арабами как повстанца в 134 /751–752 гг. . Вес фельсов Ихрида колеблется от 1.00 до 1.60 гр (при разной сохранности кружка). Двусторонние их надписи выполнены раннеарабским куфическим письмом, схожим с письмом арабского документа из Мугского собрания, на av. : *الاحريد / دهقان / كاش* "Ихрид, дехкан Кеша", на rv. : *ضرب / لهذا الفلّس / بكاش* "Выбит этот фельс в Кеше".<sup>1</sup> Очевидно, именно в это время, в конце правления ихшида Согда Тургара (738/9–750 ? гг.), при Мерване II (744–750 гг.) в стране прекращается регулярный выпуск согдийских монет, на смену которым приходят фельсы местных выпусков по образцу омеядских. Это явилось следствием введения арабского письма и языка в делопроизводство Согда и денежной реформы Абд ал-Малика, согласно которой в Халифате вводилась единая денежная система.

3. Другая группа среднеазиатских фельсов первой половины VIII в. представлена анонимными фельсами из Мерва и Пенджикента (рис. 3, 4 и 6), в раннекуфических надписях которых на оборотной стороне указан их курс в 1/60 дирхема: *ستين / بدرهم* "шестьдесят в дирхеме", и с вариантом разрешительной арабской монетной формулы ( *جائز* ) или согдофталитским трехконечным знаком (рис. 6 ) ихшидов на лицевой. Монеты представлены двумя весовыми группами весом от 1,2 до 1,6 гр (5 экз.) и 0,6 и 0,9 гр (2 экз.). Как и монеты Кеша, фельсы неизвестного места выпуска из Мерва и Пенджикента круговых надписей не имеют, что, равно как и почерк их надписей и вес, сближает их между собой по времени.

4. В 1936 г. Дж.Уокер опубликовал два фельса Британского музея, чеканенные от имени ставленника Абу Муслима Имрана в Сисстане выпуска 136 (753–754 гг.) (рис. 5)<sup>2</sup> с почти идентичной по тексту и одинаково расположенной легендой в монетном поле, что и на фельсах в 1/60 дирхема из Мерва. В отличие от последних фельсы Имрана имеют круговые надписи, содержащие выпускные данные (год и место выпуска) и имя эмира. По времени им предшествовали среднеазиатские фельсы Абу Муслима со схожими элементами оформления.

5. По мнению Дж.Уокера, надписи в поле на лицевой стороне сисанских фельсов следует читать جائز / بدائع "дозволенный (в обращении) за дāнг". Основываясь на этом он пришел к выводу, что в год выпуска Имраном фельсов в I/60 дирхема ("шестьдесят в дирхеми") 60 фельсов были приравнены к одному дангу или к 6 фельсам по старому курсу.<sup>3</sup> Схожие надписи в поле фельсов из Мерва позволяют читать их جائز / بکل شی (شئ) , т.е. "дозволенная [в обращении] для всего", в смысле годная для всех операций наравне с серебряной монетой.<sup>4</sup>

6. В особую категорию раннемусульманских среднеазиатских фельсов удалось выделить пейкендские монеты той же первой половины VIII в., объединенные вариантами одного и того же знака <sup>5</sup> и представленные тремя основными группами, фиксирующими последовательность основных типологических изменений монетных выпусков Пайканда в предшествующее и рассматриваемое время: 1) анэпиграфные монеты с фасовым рисунком головы божества на лицевой стороне и пейкендским знаком (условно нами названных так по месту находок монет), покрывающим поле оборотной стороны (рис. 7); 2) монеты бессюжетного типа с тем же знаком, составляющим типы как лицевой их стороны, так и оборотной (рис. 8); 3) фельсы с тем же знаком, покрывающим поле av. и разными куфическими надписями, составляющими тип оборотной стороны: "Мухаммед, посланник Аллаха" (рис. 9), "Нет Аллаха (так !), нет у него сотоварища" (рис. 10)<sup>6</sup> и عشرین و مائة / بدرهم "120 в дирхеми" (рис. 11).<sup>7</sup> Эта последняя надпись фиксирует неизвестный нам до этого курс фельсов в I/120 дирхема, возможно представляющих кратное к основному номиналу в I/60 дирхема. Вес монет в I/120 дирхема (2 экз.) практически равен весу фельсов в I/60 дирхема. Круговые надписи отсутствуют.

7. В правление халифа ал-Мансура (754-775 гг.) денежное обращение Средней Азии претерпевает новые изменения. Монетные дворы Бухары и Самарканда, ставших резиденциями арабских эмиров, начинают серийные выпуски фельсов с центральными и круговыми надписями, содержащими символ веры, имя эмира и выпускные данные. Первый по времени серийный фельс выпущен в Бухаре от имени наместника Абу Дауда Халида в I38 /755-56 гг. , в Самарканде в I43 /760-761 гг. от имени эмира Самарканда Дауда, сына Гураза, бывшего военачальника и соратника Абу Муслима.<sup>8</sup> К значительно бо-

лее позднему времени относятся первые выпуски фельсов Ташкента и Ферганы и еще более позднему – Семиречья, обстоятельства, фиксирующие постепенность экономического освоения Средней Азии арабами.

8. Весовое соотношение фельсов арабских данников, приверженцев Аббасидов, и самих Аббасидов фиксирует, огрубляя различия, две весовые группы. Первую из них дают фельсы Кеша и анонимные фельсы арабских данников, происходящие из Мерва и Пенджикента, и фельсы Пайкенда; другую, следующую по времени, – фельсы Абу Муслима и систанские фельсы Имрана и раннеаббасидские, выпущенные монетными дворами Самарканда и Бухары.

9. Как показывает весовое соотношение раннемусульманских фельсов, в Средней Азии не позже 40-х годов VIII в. был официально установлен курс дирхема, выраженный в фельсах, согласно которому один дирхем приравнивался к 60 фельсам весом в среднем в I гр. Тот же курс был декретирован на фельсах времени Абу Муслима (фельсы Имрана 136 г.х.) весом в среднем в 3 гр., т.е. в три раза большего. Одновременно (?) был изменен прежний стандарт сплава на медной основе (бронзы). Это мероприятие знаменовало включение новой части Халифата в единую денежную систему. В Средней Азии проведение его связано с деятельностью Абу Муслима.

10. В Согде изменению весового стандарта бронзовых монет и состава сплава, из которого они изготовлялись, предшествовала денежная реформа ихшида Тургара (или совпала с ней по времени), согласно которой в конце его правления при халифе ал-Мансуре был изменен тип согдийских драхм бухархудатского круга (в пределах образца), безымянную надпись на которых заменяло теперь его имя. Установлен новый стандарт серебряной единицы (вес и размер, приближенный к арабскому дирхему) и новый состав сплава серебра, из которого она изготовлялась (с пониженным содержанием серебра).<sup>10</sup>

II. Ранние среднеазиатские фельсы, в том числе и серийные, изготовлялись не из меди, как собственно арабские, а, следуя местной традиции монетного дела, из бронзы, представляющей сплав меди (основа) и свинца (12–18 %), утяжелившего монету.<sup>11</sup> Изменения весового стандарта монет из этого сплава, как и сам сплав (порча монеты), равно как и разрешительная формула, помещенная на них (аналогии которой засвидетельствованы на монетах других частей халифата, чаще всего на серебряных), свидетельст-

вуют, на наш взгляд, о существовавшем здесь отношении к меди, как к валютному металлу наряду с серебром. О самостоятельной ценности меди в стране в предшествующий период равно свидетельствуют повторяющиеся находки разновременных кладов бронзовых согдийских монет, ценность которых, очевидно, определялась общим весом клада. Такое отношение к меди, по-видимому, было характерно не только для рассматриваемого времени и не только для Средней Азии, но и для разных периодов и за ее пределами. Так, на рынках стран Дальневосточного региона медь господствовала.

12. Медь, игравшая в доисламском Согде роль второго валютного металла, продолжает играть ее и в период становления арабской власти в Средней Азии и, очевидно, позже. Среднеазиатская бронзовая монета представляла единицу минимальной стоимости, удовлетворявшую возрастающие потребности местного рынка базарной торговли, т.е. мелкого товарооборота.

13. Сравнение количества имеющихся в нашем распоряжении согдийских бронзовых монет (феней) и фельсов середины VIII в. среднеазиатских данников и раннеаббасидских, приводит к следующим выводам: при ал-Мансуре на смену крайне ограниченным выпускам фельсов арабских данников приходит количественно быстро возрастающие эмиссии фельсов аббасидских чиновников.<sup>12</sup> Эмиссии этих фельсов в свою очередь значительно уступают выпускам бронзовых монет ихшидов Самарканда и Пенджикентских владетелей, предельно насыщавших в свое время местный денежный рынок. Столь длительно складывавшуюся местную монетную систему сменяет в итоге система совсем иной структуры, прочно занявшая ее место. На очереди — аналогичное исследование среднеазиатского серебра.

---

#### I

Издание монет см.: О.И.Смирнова, Заметки о среднеазиатской титулатуре, — ЭВ, XIX, 1962, с.76; ее же, Каталог монет с городища Пенджикент. М., 1963, с.38; О.Г.Большаков, Второй фельс Ихрида, правителя Кеша, — ЭВ, XV, с.165; О.И.Смирнова, Очерки по истории Согда, М., 1970, с.280. В последующие годы на том же Пенджикентском городище обнаружено еще 4 таких же фельса. Все шесть фельсов отлиты в разных изложницах, что, как и повторяющиеся их находки, может указывать на сравнительно большие для своего времени их выпуски. — В моей статье "Согдийские монеты с именем Фарнбага", опубликованной в предшествующем выпуске III и ПИКНВ, XIII, М., 1977, на с.114, стк. 17 (сверху)

ошибочно указано  $\delta\acute{s}t\ddot{u}\beta\acute{g}y$ , следует читать:  $\delta\acute{s}\acute{c}y\beta\acute{g}y$  (см. О.И.Смирнова, Нумизматические заметки (согд.  $nn\delta\acute{r}'m\acute{r}nh$ ,  $sm\ddot{u}\delta n\acute{c}$ ,  $\delta\acute{s}\acute{c}y\beta\acute{g}y$ ). - ЭВ, XVIII, (1967), с.39.

2

J.Walker. New coin evidence from Sistan, - JRAS, 1936, p.116-121.

3

В Иране, согласно существовавшей системе денежного исчисления, в одном дирхеме считалось 6 дангов (данг - 1/6 чего-либо). В таком случае, поскольку в одном дирхеме, согласно указанному в фельсах его курсу, считалось их 60, то в одном данге их должно было быть в 6 раз меньше, т.е. 6, а не 10. Такой вывод подтверждают сведения, заключенные в истории Бухары Наршахи, согласно которым именно таким был курс дирхемов в Бухаре при наместничестве Гитрифа.

4

О.И.Смирнова, К истории денежного обращения в Средней Азии середины VIII в. - Общественные науки в Узбекистане, 1971, с.46-50.

5

Происхождение знака окончательно не установлено. Надо думать, что он представляет тюркскую тамгу, соответствующую руническому знаку  $\Psi$  "ч", усложненную подставкой в виде скамеечки (см. О.И.Смирнова, Рунические монограммы на среднеазиатских монетах, - VII Научная годичная сессия ЛО ИВ (Краткие сообщения), 1971, I, с.76-77).

6

Надпись сделана четко, места для ее размещения достаточно. Все указывает скорее на нарочитость ее искажения, чем на его случайность, а следовательно и на далеко не равнодушное отношение жителей Средней Азии к внедряемому арабами исламу. О том же может говорить отсутствие символа веры на ранних фельсах Кеша, Мерва и Пенджикента.

7

Гос. Эрмитаж, Отдел нумизматики, инв. № 34572 и Самаркандский краеведческий музей, инв. № 182 (коллекция Вяткина).

8

О раннеаббасидских среднеазиатских фельсах см. О.И.Смирнова, Монеты древнего Пенджикента, - МИА, 66/1958, с.254-258; ее же, Каталог монет городища Пенджикент, М., 1963, с.47-48.

9

Интересно отметить, что таков же был курс таньги (основного серебряного номинала Бухары XVI в.), выраженный в пулях.

10

О.И.Смирнова, Очерки, с.162-163.

11

Согдийские монеты изготавливались не из меди, а – под влиянием дальневосточных экономических связей – из бронзы, причем из бронзы двух типов (разного состава), т.е. из "низкопробной", условно употребляя этот термин, меди.

12

Судя по монетам, арабская письменность была введена в качестве государственной в Согде примерно тогда же, когда и в Хорасане, в котором это мероприятие имело место в 124/752 г.



Рис. 1



Рис. 2



Рис. 3



Рис. 4

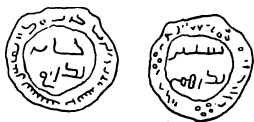


Рис. 5



Рис. 6



Рис. 7



Рис. 8





Рис. 9



Рис. 10



Рис. 11

О.М. Чунакова

## К ДАТИРОВКЕ "КНИГИ ДЕЯНИЙ АРДАШИРА, СЫНА ПАПАКА"

Дошедшую до нас редакцию памятника светской пехлевийской литературы "Кār-nāmag-i Ardashīr-i Pābagān" ("Книга деяний Ардашира, сына Папака") принято относить к VI-VII вв. н.э.<sup>1</sup> Впервые так датировал "Кār-nāmag" Т.Нёльдеке; он основывался на встречающихся в тексте анахронизмах (ясно указывающих, что текст памятника составлен много позднее III в., времени самого Ардашира I) и дидактических наставлений в памятнике, которые Т.Нёльдеке считал либо прямыми заимствованиями, либо подражаниями изречениям из "Калилы и Димны", переведенной на пехлеви только в VI в.<sup>2</sup> А.Кристенсен в качестве аргумента в пользу датировки "Кār-nāмага" VI-VII вв. указывал также на наличие в памятнике титулов *marzbān šahr-yār*, *ērānspāhbed* и, напротив, отсутствие термина *vuzurg framādār*.<sup>3</sup>

Исследования последних лет показали, что жанр дидактических поучений (андарз) в самом Иране существовал очень рано (уже в парфянское время); показательно также, что из двух имеющихся в "Кār-nāмаге" наставлений нет ни одного ни в индийском тексте "Панчатантры", ни в ее сирийском переводе "Калила и Димна", который восходит к пехлевийской (не сохранившейся) версии этой книги. Приведенный Т.Нёльдеке единственный пример анахронизма — упоминание в тексте хакана тюрок (XVIII<sub>22</sub>)<sup>4</sup> — вряд ли

может служить надежным аргументом для датировки времени создания памятника, поскольку слова такого рода могли появиться в тексте и как позднейшие интерполяции. Что касается аргументов А.Кристенсена, то, действительно, отсутствие в "Кārñāmagē" термина *vuzurg framādār* можно объяснить тем, что эта должность была упразднена в Иране лишь в VI в. (Хосровом I Аноширваном или его отцом Кавадом); титул *Ebrānsrāhbed* (XI<sub>9</sub>), как отмечал А.Кристенсен, также был упразднен при Хосрове I, но об этом институте в VI в. в Иране еще помнили. А.Кристенсен обращал внимание в этой связи на упоминание в "Кārñāmagē" (XV<sub>8</sub>) титула *srāhbed* (Pl. *ṣrāhbedān*) — одного из четырех военачальников, заменивших после реформы Хосрова I прежнего главнокомандующего *Ebrān-srāhbed'a*. Термина *marzbān šahryār* вообще, вероятно, не существовало. Упомянув этот термин в своей монографии "L'Iran sous les Sassanides",<sup>5</sup> А.Кристенсен ссылается на анонимное арабское сочинение первой половины XI в. "Предел желаний в летописях персов и арабов".<sup>6</sup> Однако, как отметил сам А.Кристенсен,<sup>7</sup> в указанном месте цитируемого сочинения приведен термин *marzbān* (но не *šahryār marzbān*). В настоящее время мы знаем, что титул *šahryār* встречается уже в III в. в надписях Шапура I, а поэтому его упоминание в "Кārñāmagē" (I<sub>3</sub>) не может служить основанием для поздней датировки памятника. Титул *marzbān* утвердился в сасанидском Иране с V в.;<sup>8</sup> этот титул встречается в "Кārñāmagē" только один раз (I<sub>3</sub>) и его нет среди придворных, упомянутых в тексте в XV<sub>8,9</sub> и XVIII<sub>5</sub>.<sup>9</sup> Таким образом, и этот термин не может быть решающим для датировки памятника.

Следует поэтому попытаться найти другие критерии для решения проблемы датировки "Кārñāмага". Как нам представляется, в тексте памятника имеется несколько реалий и социально-политических терминов, указывающих на вероятность составления (или редакции) текста действительно в VI–VII вв., а не раньше. Так, в начале текста (I<sub>13</sub>), в связи с упоминанием трех священных огней зороастризма — Фаррбоб, Гушнасп и Бурзён-Михр — приводятся три традиционно соотносившиеся с ними сословия: жрецы (*moymardān*), воины (*artēštārān*) и земледельцы (*vāstriyōsān*). Следует при этом учитывать, что наименования *artēštārān* и *vāstriyōsān* не употреблялись (по крайней мере, официально) до реформы Хосрова I; во всяком случае, они не встречаются в эпиграфических памятниках первых Сасанидов. Нет их и у армянских историков V в. (Мовсеса

Хоренаци, Елише, Лазара Парпеци), весьма хорошо осведомленных об общественной структуре и социальной терминологии современного им Ирана. Результатом реформы Хосрова I явилось также создание сословия писцов, глава которого, *dibīrān mahist*, упомянут в "Кār-nā-magē" (XV<sub>9</sub>). Хосрову также принадлежит утверждение глав сословий жрецов (*movbedān movbed*) и воинов (*artēštārān sālār*), упомянутых в тексте "Кār-nā-magē" (XV *passim*, XVII<sub>5</sub>). Титул *movbedān movbed* в период, предшествующий V-VI вв., мог обозначать, судя по геммам и буллам, жреца, но не главу сословия жрецов; употребление титула *artēštārān sālār* засвидетельствовано только для V-VI вв.<sup>10</sup>

Такие встречающиеся в разных главах "Кār-nā-magē" факты указывают достаточно точно на время Хосрова I и в то же время не могут считаться позднейшими интерполяциями. Они дают новые основания для подтверждения датировки памятника VI или даже VII вв. Тот факт, что создание всех институтов зороастрийской церкви и сасанидского государства в "Кār-nā-magē" приписывается Ардаширу, сближает это произведение с поздне-сасанидскими дидактическими сочинениями, сохранившимися только в арабских и новоперсидских изводах,<sup>11</sup> для которых также характерна тенденция относить все, что было введено или реформировано после Ардашира, к деятельности создателя сасанидского государства. Составление этих произведений относится к правлению Хосрова I, т.е. датируется тем же VI в.<sup>12</sup> Скорее всего, в этот же период был создан и "Кār-nā-magē".

# I

Th.Nöldeke, *Geschichte des Artachšīr i Pāpakān*, Beiträge zur Kunde des Indogermanischen Sprache. Bd.4, Göttingen, 1878, S.23; E.Benveniste, *Le Memorial de Zarēr, poème pehlevi mazdēen*, JA, t. CCXX, Paris, 1932, p.245; A.Christensen, *Les gestes des Rois dans les traditions de l'Iran antique*, Paris, 1936, p.83; F.Altheim, *The most ancient Romance of Chivalry*, EW, v. 9, N 3, 1958, p.142; M.Boyce, *Middle Persian Literature*, Handbuch der Orientalistik, I Abt., 4B., 2, 1964, p.60 и др.

2

Th.Nöldeke, *Geschichte ...*, S.22 СЛЛ.

3

A.Christensen, *Les gestes ...*, p.82 СЛЛ.

4

Здесь и далее нумерация глав и фраз памятника приводится по изданию Антии: E.K.Antia, *Kār-nā-mak-i Artakhshīr-i Pāpakān*, Bombay, 1900.

5 A.Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 2 éd., Copenhague, 1944, p.139, прим. 5.

6 E.G.Browne, Some account of the Arabic work entitled Nihāynt 'l-irab fī akhbāri 'l-Furs wa'l-'Arab, JRAS, London, 1900, p. 227.

7 A.Christensen, L'Iran ..., p.372.

8 Впервые *marzbān* упоминается в документах из Нисы, датированных I в. до н.э. См. И.М.Дьяконов и В.А.Лившиц, Документы из Нисы I в. до н.э. Предварительные итоги работы. М., 1960, с.18, 23.

9 Ср. списки придворных, приводимые Мас'ūdī (Maṣ'ūdī, Les prairies d'or. Texte et traduction par C.Barbier de Meinard et Pavet de Courteille, t. II, Paris, 1863, c. 153), Динаварī (Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī, Kitāb al-Aḥbār at-tiwāl publié par V.Guirgass, Leide, 1888, c. 90) и Ибн ал-Балхи (The Fārsnāma of Ibnu'l-Balkhī, ed. by G. Le Strange and R.A.Nicholson, E.Y.W. Gibb Memorial Series, N.S., vol. I, London, 1921, c. 97). Пользуюсь случаем выразить благодарность А.И.Колесникову, предоставившему мне возможность ознакомиться с рукописью его статьи "О термине "*marzbān*" в Сасанидском Иране", из которой взяты приведенные здесь данные арабских авторов.

10 См. A.Christensen, L'Iran ..., с.131, сл., где указаны источники.

11 См. M.Grignaschi, Quelques specimens de la litterature sassanide, JA, t. CCLIV, f. I, 1966, с.1-142; M.Boyce, The Letter of Tansar, Rome Oriental Series, v. XXVIII, Roma, 1968.

12 W.Sundermann, Eine Angabe der Sassanidischen politisch-didaktischen Literatur zur gesellschaftlichen Struktur Irans, Altorientalische Forschungen, IV, Berlin, 1976, S.167-194.

М. Х. Абусейтова

## НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ КАЗАХСКИХ ХАНСТВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVI В.

Основной причиной выделения второй половины XVI в. в особый период казахской истории являются не только состояние источниковедной базы, но и особенности самой истории казахского народа. Несмотря на то, что казахские ханства обладали в это время значительной политической и военной силой, они были до такой степени стеснены своими соседями, что вынуждены были отступить в Могулистан южнее линии Сары-Су, оставив восточный Дашт-и Кипчак. Эти территориальные изменения не привлекли внимания историков. Более того, в литературе получило хождение представление о взлете могущества казахских ханств в период правления Хакк-Назар-хана, т.е. около 1550–1580 гг. Верно, что казахские ханства были еще сильны и соседи не могли не считаться с Казахским союзом, но следует также признать и то, что во второй половине XVI в. казахские ханства шаг за шагом сдавали свои позиции и отступали в глубь Могулистана. Было бы, однако, ошибкой принимать за границы казахских ханств конечные пункты походов Хакк-Назар-хана, а в его победах видеть могущество Казахского союза.

Известно, что в 1552 г. Иван IV окончательно включил в состав Русского государства Казань, в 1556 г. – Астрахань. Под власть Русского государства перешел весь бассейн Волги.<sup>I</sup> В течение XVI в. к Москве были присоединены башкиры, Сибирское ханство. Следствием этого явилось то, что Ногайские (Мангытские)

орды отступили на юг и восток. Во второй половине XVI и в XVII в. их кочевья простирались от Волги до Иртыша.<sup>2</sup> Потеснили казахов также хлынувшие в казахские степи башкиры и сибирские татары. Известно, что еще в конце XVI в. Абдаллах-хан II состоял в союзе с Кучумом, и оба хана координировали свои действия против Казахского ханства.

Многое подтверждает, что во второй половине XVI в. казахские степи были заняты ногаями. В 1604 г. глава Больших Ногаев Иштерек сообщал астраханскому воеводе Степану Годунову: "Как Исмаил убил Юсуфа князя (потомок Едигея, старший бий ногаев, убит в 1555 г. - М.А.) Исмаил князь с мурзами и улусными людьми учал кочевать на нагайской стороне, а Шихматово родство учили кочевать по Яику и за Яиком, по Иргизе и по Сыр реку ...".<sup>3</sup>

В 1582 г. шайбанид Абдаллах-хан II в погоне за правителем Ташкента и Туркестана Баба-султаном, сыном Барак (Науруз-Ахмад)-хана (который спасся бегством к мангытам, т.е. ногаям), отправился на север со среднего течения Сыр-Дарьи, из района городов Йассы, Сауран, Сыгнак, пересек реку Сары-Су, дошел до гор Улут-Таг, т.е. Улу-Тау, и прошел вдоль них на север. При этом он нигде не встретил казахов. Казахи в это время находились в его подданстве. Во главе с ханом Шигаем и его сыном султаном Таваккулом они входили в состав войска Абдаллах-хана II и приняли участие в этом походе. Маршрут похода в земли мангытов говорит сам за себя - это Центральный Казахстан. Войска Абдаллаха искали мангытов в районе к северо-востоку от Аральского моря, около озера Ак-Куль и некоторых находившихся там же пунктов.<sup>4</sup> Именно здесь они обнаружили отдельные группы сторонников Баба-султана, которые ушли, как сообщается в "Шараф наме-йи шахи", к мангытам. По мнению С.Е.Толыбекова Казахское ханство несколько выходило за Сары-Су к северу и северо-востоку от Аральского моря, однако это представление, вероятно, отражает положение Казахского ханства, засвидетельствованное в "Книге Большому Чертежу".<sup>5</sup> К сожалению, свидетельство "Книги Большому Чертежу" не имеет хронологической приуроченности.

В конце XVI в. в Центральном Казахстане и в низовьях Сыр-Дарьи появляются каракалпаки. Объединение каракалпаков стало одной из причин вытеснения казахов из Центрального Казахстана. В конце XVI в. и в самом начале XVII в. (в 1603-1605 гг.) каракалпаки на какое-то время овладели бассейном Сыр-Дарьи и Ташкентом и оттеснили казахов.<sup>6</sup>

Во второй половине XVI в. оседло-земледельческие районы с городами Отрар, Сауран, Сыгнак, Сузак, Йассы по среднему течению Сыр-дарьи, т.е. область Туркестана, находилась во власти шайбанидов. Еще в конце XV – первой половине XVI в. казахские ханы и султаны вели иногда успешную борьбу за обладание этими городами с тимуридами, шайбанидами и чагатаидами. Моголистан и некоторые из названных городов на какое-то время переходили под их власть. После создания государства шайбанидов казахи были оттеснены от городов, хотя и продолжали совершать набеги на эти области и вести постоянную борьбу за города. Даже в период раздробленности государства шайбанидов после смерти Мухаммад Шайбани-хана (1510 г.) и до объединения его Абдаллах-ханом II города Туркестана прочно удерживались шайбанидами. Так было, например, при Барак (Науруз-Ахмад)-хане и его преемниках. Таким образом, во второй половине XVI в. казахские ханства были оттеснены от линии оседло-земледельческих районов в Туркестане, т.е. по сравнению с началом XVI в. их территориальное положение в этом районе ухудшилось. Понятно, что потеря богатых земледельческих, ремесленных, торговых центров Туркестана должна была пагубно сказаться на экономике казахских ханств.

Наконец, с востока из-за Балхаша в Центральный Казахстан и в Семиречье началось вторжение джунгаров. По сообщению Сейфи Челеби, Таваккул-хан совершил поход на джунгаров (калмаков), а "вследствие этого страна подвергалась опустошительному нашествию неверных".<sup>7</sup> Джунгары преследовали Таваккула до Ташкента, разгромили его, разграбили его эль и затем ушли. Таваккул предлагал правителю Ташкента шайбаниду Барак-хану пойти походом на джунгаров. Тот ответил отказом, ввиду невозможности, по его мнению, одолеть джунгаров. Т.И.Султанов полагает, что эль Таваккула подвергся разграблению в то время, когда он был еще султаном, а не ханом.<sup>8</sup>

Таким образом, власть Хакк-Назар-хана никогда не простиралась так широко, как это полагают некоторые историки (А.П.Чулошников, М.П.Вяткин). Казахские ханства, занимавшие ранее огромные степные пространства, оказались прижатыми к присырдарьинским районам и ограничены в своих кочевьях степями и горами Семиречья. Киргизы в это время нередко действовали вместе с казахами, что в какой-то мере усиливало Казахское ханство. Между тем,

Туркестан находился под властью шайбанидов. Отсутствие городов пагубно сказывалось на экономическом состоянии ханства. Эти обстоятельства вынуждали **казахов** во второй половине XVI в. вести ожесточенную борьбу за обладание присырдарьинскими районами. Овладеть этими районами казахам удалось лишь в 1598-1599 гг., когда шайбанидское государство переживало период внутренней неустойчивости, а потому оказалось ослабленным и на внешнеполитической арене.

---

I

С.М.Соловьев, История России, т. VI, гл. III, с.114, 115, 117.

2

М.Г.Сафаргалиев, Ногайская орда во второй половине XVI века. - Сб. науч. работ Мордовск. гос. пед. ин-та, Саранск, 1949, с.33, 51, 53, 54.

3

ИГАДА, Ногайские дела за 1609 г., № 3, лл.67-68. Ср.: ИГАДА, Ногайские дела за 1604 г., № 5, л.93, цитируется по: Сафаргалиев, ук. соч., с.51.

4

Хафиз Таныш, Шараф наме-йи шахи, - Материалы по истории казахских ханств в XV-XVIII веках (Извлечения из персидских и турецких сочинений), Алма-Ата, 1969, с.269-300.

5

С.Е.Толыбеков, Общественно-экономический строй казахов в XVII-XIX веках, Алма-Ата, 1959.

6

Мусаххир ал-билад, л.92б; П.П.Иванов, Очерк истории каракалпаков, - Материалы по истории каракалпаков, Труды ИВ АН СССР, т. VII, М.-Л., 1935, с.33; В.П.Юдин, "Тарих-и шайбани" как источник по истории казахского и каракалпакского народов XVI-XVII вв. - Тезисы докл. науч. конф. профес.-преподават. состава, посвященной XXIV съезду КПСС, Алма-Ата; 1971, с.156-157.

7

В.В.Бартольд, Очерк истории Семиречья. Соч., т. II, ч. I, М., 1963, с.96; ср.: В.В.Бартольд, Калмыки. Соч., т. V, М., 1968, с.538-539.

8

Т.И.Султанов, Краткое описание сочинения Сейди (XVI в.). - "Известия АН КазССР, серия общественная", Алма-Ата, 1970, № I, с.47-48.



## НОВЫЕ ДАННЫЕ О СЕМЕЙНЫХ ОТНОШЕНИЯХ В КУМРАНСКОЙ ОБЩИНЕ

Вопрос о семейной жизни членов кумранской общины недостаточно ясен. В Уставе нет никаких упоминаний о браке и о семейной жизни, но нет также предписаний безбрачия. Условия жизни в кумранской пустыне были мало пригодны для семейной жизни. Между тем, в некрополе Хирбет-Кумрана обнаружены женские и детские захоронения. В Айн-эль Хувейре, третьем из до сих пор обнаруженных кумранских поселений, из 20 раскопанных захоронений — семь оказались женскими и одно — детским.

Другие документы сохранили вполне определенные свидетельства о семейной жизни членов общины. В Дамасском документе брак признается обязательным институтом (CD VII, 6-9),<sup>1</sup> а в тексте Двух колонок упоминаются женщины и дети, как члены общины, и регламентируется брачный возраст — двадцатью годами для мужчин (1QSa I, 4-12). Таким образом, celibat, если и существовал, не был обязательным для всех членов кумранского толка, особенно для проживающих вне кумранской пустыни. В пользу этого могут свидетельствовать и сведения античных авторов о ессеях, с которыми имеются веские основания отождествлять кумранскую общину. Если Филон Александрийский (Apol. § 14) и Плиний Старший (Natur.hist. V, 17 § 73) говорят о безбрачии ессеев, то Флавий упоминает о двух ветвях есеевского движения, одна из которых отвергает брак (BJ II, 8, 2 § 120; Ant. XVIII, 1, 5 § 21), а другая считает его необходимым для продолжения рода и преемственности поколений (BJ II, 8, 2 § 121; II, 8, 13 § 160).

По-видимому, так обстояло дело и в Кумране. Следует иметь также в виду, что естественное воспроизводство священников цадокидской линии, игравших решающую роль в кумранской общине, представляло серьезную проблему. Поэтому вряд ли правомерно говорить о всей кумранской общине, как о "кумранском монастыре" и кумранских "монахах", как это часто делается в литературе.<sup>2</sup> В то же время определенно "монашеской" можно считать египетскую ветвь ессеев-терапевтов, которые в известной мере являются родоначальниками египетского христианского монашества.<sup>3</sup> В этом смысле мож-

но согласиться с Мансуром, что "ессейство было первой формой организованного монашества в древнем средиземноморском мире".<sup>4</sup>

Спорным оказался и вопрос об отношении кумранитов к полигамии и разводу. Трудность заключается в интерпретации текста CD IV, 15-21.<sup>5</sup> Перечислив "три западни Велиаала" (стк. 15-18) и, указав на "прелюбодеяние" (стк. 17), как на первую западню, автор сообщает далее, что некие "строители стены" (*bwny hbyš*; стк. 19; по-видимому, фарисеи) попадают в эту сеть, благодаря разврату, тем именно, что "берут двух жен при их (? И.А.) жизни, в то время как основа творения (согласно цитируемому далее тексту из Быт. 1:27) - "мужчину и женщину сотворил их" (CD IV, 20-21).

Основная трудность интерпретации этого неясно сформулированного текста заключается в понимании выражения "при их жизни" - *bhyyhm* (с местоим. суффиксом м.р. множ. числа). Если считать, что это означает: "при их, мужей, жизни", то отсюда вытекает, что мужчинам запрещено жениться вторично, независимо от того, жива ли еще первая жена, разведена ли она, или уже мертва.<sup>6</sup> В этом случае развод, очевидно, не запрещен, а запрещена лишь полигамия. Примеры такого запрета можно найти в НЗ (1 Тим. 3:12: "... епископ должен быть непорочен, одной жены муж"; там же, ст. 12: "диакон должен быть муж одной жены"; ср. Тит, 1:6).

Если же исходить из того, как это полагает Винтер,<sup>7</sup> что местоим. суффикс м.р. в данном тексте оказался ошибочным, а спорное слово следует читать: *bhyyhn* - с местоим. суф. ж.р., то есть "при их, жен, жизни", то отсюда вытекает запрет как полигамии, так и вторичного брака после развода, еще при жизни первой жены. Отвергая такую трактовку, Мэрфи О'Коннор предложил в 1970 г. свою интерпретацию рассматриваемого текста. "Текст, говорит Мэрфи О'Коннор, не содержит запрета иметь двух жен одновременно (курсив автора), а идет гораздо дальше и запрещает два брака в течение одной жизни, будь это после смерти супруги, или после развода".<sup>8</sup> Мэрфи О'Коннор исходит из того, что суффикс м.р. дает в этом тексте превосходный смысл (*yields perfect sense*) и следует придерживаться именно этого суффикса, пока не появятся убедительные основания для противоположного подхода. Вскоре такие основания представились.

В 1972 г. был опубликован отрывок из гл. 57 "Храмового свитка", который бросает новый свет на эту проблему.<sup>9</sup> В разделе "Закон царя" говорится: (17) *wlw' yqh 'lyh 'št 'hrt ky* (18) *hy'h*

lbdh thyh 'mw kwl ymy hyyh w'm mth wns' (I9) lw<sup>3</sup>hrt, т.е. "(I7) И он не возьмет в добавление к ней (т.е. к первой жене; И.А.) другую жену, ибо (I8) она одна будет с ним во все дни ее жизни. Но если она умрет, то женится (I9) на другой". Согласно этому тексту, опровергающему мнение Мэрфи О'Коннора, кумранская община отвергала как полигамию, так, по-видимому, и развод, но разрешала вторичный брак после смерти первой жены.

Дальнейшие суждения станут возможными после того как весь текст "Храмового свитка" станет доступным для изучения. А пока хотелось бы отметить интересную новозаветную параллель к рассмотренному отрывку из "Храмового свитка". В Евангелии от Матфея сообщается: "(3) И приступили к Иисусу фарисеи и, искушая Его, говорили ему: по всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою своею? (4) Он сказал им в ответ: не читали ли вы, что Сотворивший вначале мужчину и женщину сотворил их (Быт. I:27) ... Итак, что Бог сочетал, того человек да и не разлучает. (7) Они (т.е. фарисеи: И.А.) говорят ему: как же Моисей заповедал давать разводное письмо и разводиться с нею (Второз. 24:I и сл.) ?(8) Он говорит им: Моисей по жестокосердечию вашему позволил вам разводиться с женами вашими; а сначала не было так. (9) Но я говорю вам: кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на разведенной прелюбодействует. (I0) Говорят Ему ученики Его: если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться. (II) Он же сказал им: не все вмещают слово сие, но кому дано. (I2) Ибо есть скопцы, которые из чрева матери родились так; и есть скопцы, которые оскотлены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит" (Матф. I9:3-I2).

Нельзя не заметить ряд сходных черт между рассматриваемыми текстами CD IV, I5-2I и II Q Temple Scroll LVII, I7-I9, с одной стороны, и с Матф. I9:3-9, с другой. Названные тексты своим острием направлены против толкования фарисеями проблемы семьи и брака, но сами не проповедуют чуждого иудаизму строгого целибата. Последние же три стиха цитированного текста из Матф. I9: I0-I2, явно более позднего происхождения, направлены против основополагающего взгляда иудаизма на брак. По справедливому замечанию Фельдмана, "Брак - фундаментальная заповедь в иудаизме ... Брак - сам по себе является требованием Закона, и даже медлительность с ним требует объяснения".<sup>10</sup>

Кумранские ессеи, в отличие от египетских терапевтов, по-видимому, еще не преступили этого закона.

---

<sup>1</sup> Ср. CD XVI, 10-13; XII, 1-2; 1 QM VII, 3; 1 QSaI, 9-10.

<sup>2</sup> Ср. например, E.F.Sutcliffe, *The Monks of Qumran As Depicted in the Dead Sea Scrolls*, London, 1960.

<sup>3</sup> М.М.Елизарова, *Община терапевтов*, М., 1972, с.III-II7.

<sup>4</sup> M.Mansoor, *The Dead Sea Scrolls*, Leiden, 1964, с.130.

<sup>5</sup> G.Vermes, *Sectarian Matrimonial Halakha in the Damascus Rule*, JJS, XXV, 1974, N 1, с.197-202.

<sup>6</sup> Согласно переводу Гастера, речь идет о женитьбе на двух женах одновременно. См. T.H.Gaster, *The Dead Sea Scriptures in English Translation*, N.Y., 1964, с.76: "of taking two wives at the same time". Cf. G.Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, Penguin Books, 1962, с.101: "by taking a second wife while the first is alive"; idem (vide n.5), с.197: "... by taking two wives in their lifetime"; cf. E.Lohse, *Die Texte aus Qumran*, München, 1964, с.284, Anm. 26: "Das heisst: zu Lebzeiten der Frauen".

<sup>7</sup> P.Winter, *Sadoqite Fragments IV*, 20, 21 and the Exegesis of Genesis 1, 27 in *Late Judaism*, ZAW, 68, 1956, с.71-84.

<sup>8</sup> J.Murphy=O'Connor, *An Essene Missionary Document?* CD II, 14-VI, 1. RB, 77, 1970, N 2, с.220.

<sup>9</sup> Y.Yadin, *L'attitude essénienne envers la polygamie et le divorce*, RB, 79, 1972, n 1, с.98-99.

<sup>10</sup> D.M.Feldman, *Birth Control in Jewish Law*, N.Y., 1968, с.27.

## К ТИПОЛОГИИ ЯПОНСКОГО ОБЩЕСТВА III-VII ВЕКОВ

Любое человеческое общество необычайно сложно. По-видимому, именно поэтому легче подробно описать общество чем достаточно полно выделить признаки, одновременно специфичные по частной характеристике для данного общества, но по существу общие для целой серии обществ, т.е. разработать его типологию. Пытаясь наметить типологию японского общества III-VII вв. (Ямато), мы выделили три его важнейшие сферы: социально-экономическую, этническую, культурную, - и присоединили к ним еще одну: окружение (естественно-географическую среду и окружающий человеческий мир). Каждая из первых трех сфер обладает своей организацией, известной автономностью функционирования, способностью воздействовать на другие сферы (это особенно характерно для социально-экономической сферы), но все они образуют неразрывное единство, поскольку их полнокровное существование в конкретных условиях немислимо вне этого единства. Для большей наглядности изложения на схеме I тремя концентрическими окружностями изображены: естественно-географическая среда /I/, общество Ямато /II/, окружающий мир /III/. Общество Ямато и окружающий мир подразделены каждая на три сферы: этнос, социально-экономическая сфера, культура (соответственно II, 1, 2, 3 и III, 1, 2, 3). Стрелками показано направление развития связей, а буквами (они расшифровываются в тексте) - их значение.

Общество Ямато, как оно именуется в литературе, развивалось в рамках естественно-географической среды /I/. Мягкий и достаточно разнообразный климат, доступные богатства рек, моря и суши обеспечили раннее появление и постепенное становление человеческого общества на Японском архипелаге. Однако в процессе этого становления довольно быстро обозначился естественный предел распространения племен Ямато - в виде моря или владений сильных иноплеменников. Это заставило племена Ямато осознать свою территориальную ограниченность и надолго переключило их внимание на максимальное использование внутренних ресурсов. Израсходование удобной части земельного фонда толкало к ускоренному переходу от залежной системы землепользования к переложной, а

затем — к поливной /I, 1/. Отсутствие постоянной контактной зоны с внеостровным миром препятствовало непрерывному проникновению свежих этнических и культурных элементов и способствовало появлению стереотипа этнической и, в меньшей мере, культурной исключительности, зафиксированного в древних мифах и преданиях /I, 2, 3/.

Последняя массовая миграция на архипелаг связана с носителями культуры яёи. Люди Ямато в этническом отношении представляли собой уже довольно однородное целое: мифология фиксирует общность их происхождения; летописи подтверждают определенное языковое единообразие; территория расселения племен Ямато очерчивается достаточно четко; культурное единство подтверждено археологической "курганной культурой"; люди Ямато сами отделяли себя от обитателей севера о. Хонсю (эмиси, или айны) и юга о. Кюсю (хято) /II, 1/. На I-ую половину I тыс. приходится важное совпадение этноса в узком смысле слова и социального организма Ямато. Это явилось результатом доминирования процессов этнического объединения /II, 1,а/, захватившего и новые группы переселенцев на острова, теперь уже корейско-китайских, и привело в итоге к формированию японской народности. Этим совпадением открывается серия примеров роли этнических факторов в социально-экономической сфере Ямато: большая древность этнических отношений, уходящих в глубь веков по сравнению с социально-политическими (III–IV вв.) /II, 1,б/; этническая устойчивость, в свою очередь, препятствовавшая развитию рабства (нухи, сэйко) /II, 1,в/; создание этнической территориальной общности /II, 1,г/, легшей в основу политической; этническая монолитность /II, 1,д/, облегчившая строительство единого государства в VII–VIII вв. В культурной сфере рост этнического самосознания /II, 1,е/ помогал выделению во всей культуре этно-дифференцирующей категории, причем такой, которая позволяла легко заимствовать важные новшества с материка. Этническое единство Ямато /II, 1,ж/ содействовало культурной однородности в стране и созданию ранне-средневековой японской культуры. Этнос Ямато проявлял активность и во вне, осуществляя нажим на айнский этнос /II, 1,з/, поглощая племена кумасо и хято /II, 1,и/, участвуя в этнической истории юга Кореи, куда переселились некоторые кланы Ямато /II, 1,к/.

Разложение первобытно-общинного строя в стране началось

с изживания коллективного хозяйства и коллективного распределения продукта. Возможности накопления продукта поливного рисосеяния и необходимость контроля над орошением способствовали выделению больших семей и кланов с эксплуататорскими и организаторскими функциями. Организаторские функции зачастую выступали в виде обычаев, что облегчало сакральное их оформление ("правитель-первосвященник"). Путь к классовому образованию наметился от обычного племенного союза из равноправных общин на базе частных владений двух типов: первобытно-общинных с элементами патриархального рабства и рабовладельческих с элементами кровнородственной общины. Минование рабовладельческой формации определялось рядом факторов, в числе которых выделяется такой, как невозможность получения дешевых и достаточно многочисленных рабов за пределами Ямато. Наступлению феодализма предшествовал переходный период, который в социальном отношении характеризовался патриархальным рабством, а в политическом – "варварским государством". Становление ранне-феодальной государственности протекало, по-видимому, по типу бессинтезного, т.е. автономного, внутреннего развития общества Ямато. Такое развитие определило довольно изолированное положение раннего японского феодализма в мировой системе. Он вошел в нее в составе дальневосточного типа феодализма, среди отличительных черт которого выделялись: верховная государственная собственность на землю, наделная система, сильная царская власть /II, 2/. Социально-экономическое развитие Ямато оказывало чрезвычайно сильное влияние на этническое и культурное. Расширение запашки и переселение на новые земли в Тогоку и в другие районы /II, 2,а/ способствовали этническому смешению. По мере усиления государственности совпадение государственных границ Ямато с этническими /II, 2,б/ помогало этнической консолидации, в то время как создание хозяйственной (рисоводческой) общности /II, 2,в/ укрепляло общность этническую. Углубление сначала имущественной, а потом – классовой дифференциации в обществе Ямато /II, 2,г/ привело к выделению в однородной прежде культуре верхушечного слоя. Упрочение государственной системы означало одновременно осуществление общесоциальной (право, конфуцианство) и идеологической (буддизм) функции государства /II, 2,д/. Непрекращающееся наступление Ямато на северные районы о. Хонсю безусловно сопровождалось многосторонним, хотя и неясным во всех подробностях, воздействием на многие сферы жизни айнов /II, 2,е/. Для корейского, особенно китайского общества значение социально-

экономической сферы Ямато в основном не выходило за рамки информационно-познавательного /II, 2,ж/.

Культурное единообразие Ямато оказалось более длительным по сравнению с социально-экономическим, тем более – с политическим. Создание японского культурного ареала проходило в рамках дальневосточного культурного региона и при довольно равномерном восприятии основных элементов континентальной культуры. Ранне-средневековая культура Ямато охватывала не только эстетические и философские категории, как позднее, и была пронизана религиозными представлениями. В первом случае это выражалось в усилении нормативного (правового) начала, в тесной связи его с началом этическим (конфуцианство), в распространении действия того и другого на многие стороны идеологической, культурной, художественной жизни; во втором – в создании феномена ранне-буддийской культуры. Несмотря на заметный приток заморских новшеств, в целом развитие культуры Ямато от древности к средневековью носило постепенный характер /II, 3/. Влияние культуры на этнос происходило в процессе более четкого размежевания культуры на традиционную (этно-дифференцирующую) и на заимствованную /II, 3,а/. Первая – укрепила этническое самосознание, вторая – расширила его, например, за счет религиозного синкретизма из синтоизма и буддизма или осталась за его пределами (даосизм). Складывание единой культуры /II, 3,б/ способствовало упрочению общества Ямато в целом. Выделение же вершущей культуры /II, 3,в/ помогло укреплению феодальной структуры общества, прежде всего, правовых, этических, идеологических звеньев. Формирующаяся ранне-классическая культура Ямато обладала большей чем прежде силой воздействия на внешний мир. Если некоторые ее элементы (буддизм) противостояли айнским, то другие (просо, железо, письменность) сыграли существенную роль в развитии айнской культуры /II, 3,г/, третьи оказали воздействие через Мимана на южно-корейскую культуру /II, 3,д/, четвертые проложили путь к участию в культурной жизни Китая, например, в форме переводов и комментирования буддийской литературы, осуществляемых китайскими и японскими буддистами совместно /II, 3,е/.

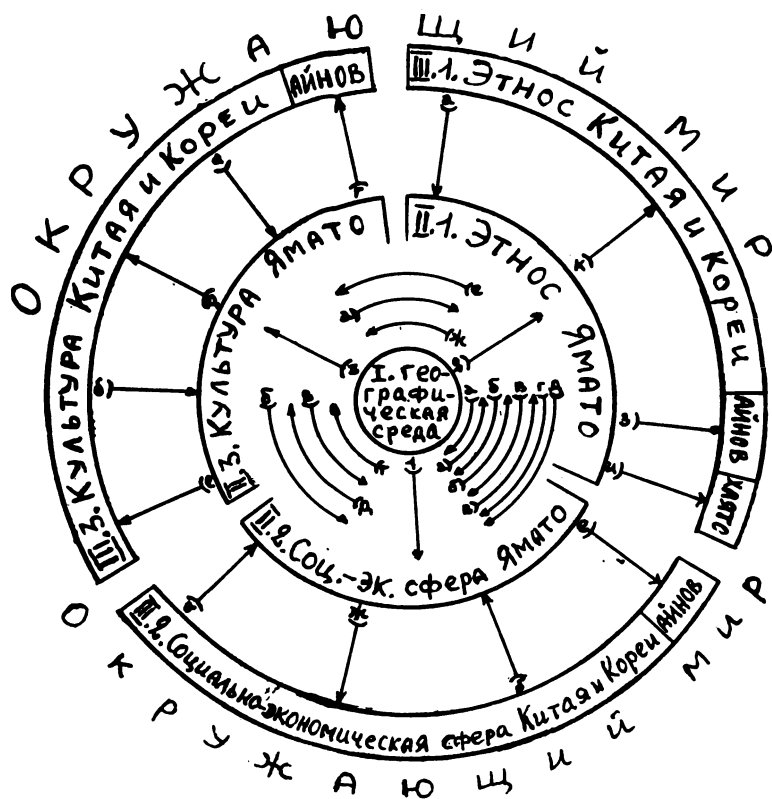
Континентальный мир в интересующих нас сферах опережал Ямато либо в качественном, либо во временном отношении, в то время как последний шел впереди неапонского мира архипелага. Когда общества Ямато и континентального мира принадлежали к разным формациям, отношения между ними принимали характер



межформационных . Когда Ямато в формационном отношении достигло уровня Кореи и Китая, – взаимоотношения приняли характер межрегиональных /III/. На первой стадии континент переживал период бурных этнических процессов /III, 1/. Этнос Ямато подвергся воздействию массированных (носители культуры яёи) и пульсирующих (корейско-китайских) миграций /III, 1,а/. Ассимиляция иноземцев способствовала расширению базы этноса Ямато. Китай вступил в феодализм раньше, Корея – несколько позже, но обе страны – прежде Ямато /II, 2/. Воздействие континента на межформационном уровне /III, 2,а/ помогло обществу Ямато миновать рабовладельческую формацию, а межрегиональный контакт /III, 2,б/ обеспечил приток социальных новшеств феодализма. Формирование мощных культурных центров на материке (китайского, корейского, индийского) стало важным фактором в развитии культуры Ямато /III, 3/. Культурное воздействие на племена Ямато лишь в начале сочеталось с этническим и оказалось длительнее последнего /III, 3,а/. На первой стадии происходило в основном т.н. технологическое воздействие на Ямато /III, 3,а/, на втором – передача духовных культурных ценностей /III, 3,б/.

В итоге для истории Японии III–VII вв. (период Ямато) наиболее важную роль сыграли: раннее завершение процесса этнической консолидации; бессинтезный путь социально-экономического развития; такое выделение этно-дифференцирующего слоя культуры, которое не препятствовало широким культурным заимствованиям с континента; взаимодействие с материковым миром на межформационном и межрегиональном уровнях. Именно они привели к созданию на Японском архипелаге в раннем средневековье феодальной народности, ранне-феодальной государственности, ранне-классической культуры, достигнутому в рамках одного исторического периода.

Схема 1



## К ВОПРОСУ О ПЕРИОДИЗАЦИИ РЕФОРМ ТАНЗИМАТА

Термин "Танзимат" обычно относят к периоду реформ в истории Османской империи, начавшемуся после провозглашения Гюльханейского хатта в 1839 г. Конечная временная граница этого периода определяется чаще всего либо 1871 г. – годом смерти великого везира Аали паша, либо 1876 г. – годом провозглашения первой турецкой конституции.

Тем не менее, в работах современных авторитетных историков встречаются значительные расхождения в периодизации реформ Танзимата.<sup>1</sup> Это обстоятельство заставляет нас еще раз вернуться к этой проблеме и рассмотреть имеющуюся аргументацию. Начало Танзимата часто относят к 1826 г. – году ликвидации янычарского корпуса и замены его по-европейски организованной армией,<sup>2</sup> либо к 1838 г. – году учреждения Высшего совета юстиции (*Meclisi Valâyi Ahkâmî Adliye*) – высшего государственного совета, подготавливавшего законодательные предположения,<sup>3</sup> либо вообще к царствованию султана Махмуда II (1808–1839 гг.).<sup>4</sup> Порою начало Танзимата относят еще ранее – к царствованию Селима III (1789–1807 гг.).<sup>5</sup> Конечная дата чаще всего обозначается не каким-либо годом, а указанием на десятилетия, например: "... условность понятия "Танзимат", под которым в исторической литературе принято понимать совокупность реформ, провозглашенных в Турции в 1839–1860-е годы";<sup>6</sup> "1839 год в истории Турции является началом особого периода так называемых благотворительных реформ ..., длившегося свыше тридцати лет",<sup>7</sup> и т.п.

В данной статье мы попытаемся обосновать датировку начала Танзимата годом 1839. Для этого сравним характер преобразований, предпринятых при султанах Махмуде II (1808–1839 гг.) и после 1839 г., инициатором которых при султанах Абдулмеджиде (1839–1861 гг.) был Мустафа Решид паша, автор Гюльханейского хатта, в 1839 г. – министр иностранных дел.

Гюльханейский хатт (1839 г.) провозгласил гарантии неприкосновенности жизни, чести и имущества подданных султана и равенство их, независимо от вероисповедания, перед законом. Проведение этих принципов в жизнь было необходимым условием для развития капиталистического уклада в экономике. Правда, равенство понималось реформаторами ограниченно – лишь как равное право

защищать свою жизнь и имущество перед законом. При этом подразумевалось, что господствующей частью населения останутся мусульмане.<sup>8</sup>

Чтобы гарантировать неприкосновенность жизни, чести и имущества был осуществлен целый ряд мер. В 1840 г. было принято новое уголовное уложение,<sup>9</sup> в котором лишение (без суда и следствия) жизни даже самого бедного пастуха, совершенное даже самым высокопоставленным везиром, каралось смертью. Этот же закон устанавливал суровые наказания за покушение на чужое имущество и за взяточничество.<sup>10</sup> С целью ликвидировать произвол губернаторов провинций, центральная власть реорганизовала административную систему, ограничив полномочия глав провинций в финансовой и военной областях и назначив им жалованье. Так как источником произвола могла являться и султанская власть, то после провозглашения Гюльханейского хатта в комнате, где хранился священный плащ пророка, султан поклялся следовать принципам хатта. Это означало, что впервые в истории Османской империи султан, "тень бога на земле", признал светский закон выше своей воли. Были приняты и другие меры, призванные гарантировать неприкосновенность жизни и имущества. Равенство перед законом должны были обеспечить принятие в судах свидетельств немусульман наравне со свидетельствами мусульман и всеобщая воинская повинность, в соответствии с которой христиане получали возможность служить в армии бок о бок с мусульманами. Учреждение местных меджлисов (советов), куда наряду с членами-мусульманами допускались и немусульмане, теоретически позволяло последним отстаивать свои интересы для защиты жизни, чести и имущества.

Провозглашенный принцип равенства был совершенно новым для мусульман и по справедливой оценке французского консула в Белграде - Э.Энгельгардта произвел революцию в идеологии мусульманского общества.<sup>11</sup>

И хотя практические результаты реформ, осуществлявшихся для развития идей хатта после 1839 г., по целому ряду причин были невелики, но после 1839 г. буржуазные нормы внедрялись во все области жизни.

Султан Махмуд II (1808-1839 гг.) отказался провозгласить идентичный Гюльханейскому хатту документ из опасения, что "хатт ограничит его права".<sup>12</sup> Реформы, осуществлявшиеся Махмудом II, не были направлены к обеспечению гарантий безопасности жизни и имущества - необходимых условий для развития капиталистической экономики. При нем продолжались казни без суда и след-

ствия.<sup>13</sup> Махмуд стремился укрепить свое самовластие. Однако преобразования, осуществленные при этом султানে, безусловно, подготовили необходимые условия, позволившие провозгласить Гьальханейский хатт и осуществлять реформы Танзимата.<sup>14</sup> Своеволие янычарского корпуса и постоянно восстававших наместников провинций грозили распадом империи. Махмуд ликвидировал эту опасность. Он осуществил и другие меры для укрепления и развития государства. При нем в результате заключения англо-турецкого торгового договора 1838 г. были ликвидированы такие свойственные феодальному способу производства экономические системы, как государственные монополии, государственная регламентация и принудительные закупки; в последние годы его жизни были учреждены два высших государственных совета, которые должны были составлять законодательные предположения и изыскивать средства для развития экономики и борьбы со злоупотреблениями. Но договор 1838 г. и учреждение высших советов, которое было предпринято по инициативе Мустафы Решида в последний год жизни султана, были по-видимому для Махмуда лишь актами, вынужденными внешнеполитическими обстоятельствами (восстанием Мехмеда Али, против которого он надеялся получить помощь Англии). Мустафа Решид отмечал, что невыносимая тирания при этом султанине достигла высших пределов, а смелых советчиков он часто подвергал преследованию. Мустафа Решид считал также, что реформы этого султана были "безрезультатными для народа",<sup>15</sup> имея ввиду, очевидно, правовое положение подданных.

Реформы, осуществлявшиеся после 1839 г., обладали такими особенностями, которые заметно отличают их от преобразований предшествовавших царствований и заставляют провести между ними резкую грань: создание ряда необходимых условий для развития капиталистического уклада в экономике, либерализация государственного режима и изменение в идеологии мусульманского общества.

Период Танзимата был периодом больших надежд его инициаторов, которые оправдались лишь в незначительной степени. Вместе с тем Гьальханейский хатт и последующие реформы заронили зерна новой буржуазной идеологии, породили новые буржуазные государственные и общественные институты, чем создали почву для дальнейшего развития страны на пути к буржуазному государству.

Поэтому термин "Танзимат" нам представляется более уместным относить только к периоду реформ, осуществлявшихся после

1839 г., чтобы выделить их из серии преобразований, предпринимавшихся в Османской империи уже с начала XVIII в. Реформы до 1839 г. имели цель модернизировать отдельные институты (прежде всего армию) по европейскому образцу, но они были лишены тех особенностей, о которых говорилось выше.

В заключение заметим, что различия в датировке реформ Танзимата у буржуазных историков объясняются еще и тем, что они не признают марксистского учения об общественно-экономических формациях. Различия в марксистской историографии среди прочих причин можно объяснить двумя. Хотя и является общепризнанной буржуазная направленность реформ Танзимата, но их положительные результаты, отмеченные выше, приносятся, так как основное внимание уделяется малой результативности или даже якобы полной неосостоятельности реформ. Это приводит к стиранию принципиальной грани между преобразованиями, осуществлявшимися до и после 1839 г. Другим аргументом является положение о том, что правящие круги османского феодального государства не могли якобы сознательно внедрять в практику государственной жизни буржуазные институты и делали это лишь напоказ, понуждаемые внешнеполитическими затруднениями. Между тем, источники свидетельствуют об обратном.

Преобразования осуществляли передовые представители правящего сословия феодального общества. Деятели Танзимата, осознавшие степень отсталости своей страны от передовых капиталистических стран Европы, были вынуждены прибегнуть к таким реформам, чтобы усилить государство и сохранить его целостность. Реформы должны были также, по мысли реформаторов, ликвидировать недовольство покоренных народов и укрепить политические и культурные связи Османской империи с Европой. И хотя среди причин, приведших к реформам Танзимата, элемент необходимости или вынужденности определенно присутствовал, инициаторы реформ, возглавляемые министром иностранных дел Мустафой Решидом пашой, прибегли к ним с ясным пониманием их пользы и прогрессивности.<sup>16</sup>

История других стран дает примеры обращения правящих кругов к реформам буржуазного характера. Они одновременно старались сохранить многие институты феодального общества, устои которого защищали.<sup>17</sup> Во всех подобных случаях обращение к реформам было вынуждено внутренней отсталостью и революционными движениями снизу, в Османской империи — восстаниями покоренных народов.

I

Перечень различий в датировке реформ Танзимата см. Ф.Ш.Шабанов, Государственный строй и правовая система Турции в период Танзимата, Баку, 1967, с.17-18; С.Bilsel, *Tanzimatin haricî siyaseti*, - *Tanzimat*, Istanbul, 1940, с. I, прим. I, с.32-33.

2

См., например, М.Н.Тодорова, Состав правящей элиты Османской империи в период реформ (1826-1878), - Тюркологический сборник 1976, М., 1978, с.137; Ф.Ш.Шабанов, там же.

3

St.J.Shaw, The central legislative councils in the nineteenth century ottoman reform movement before 1876, - "International Journal of Middle East Studies", London, vol. 1, 1970, N 1, с.54.

4

N.Berkes, The Development of Secularism in Turquie, Montreal, 1964, с.145; K.Karpat, An Inquiry Into the Social Foundation of Nationalism in the Ottoman State, Princeton, 1973, с.84.

5

Л.К.Миле, Освободительное движение албанского народа против турецкого ига в период Танзимата (30-70 гг. XIX в.), автореферат кандидатской диссертации, М., 1961, с.21.

6

Рец. Стр. Димитрова на книгу Ф.Ш.Шабанова (ук. соч.) - "Etudes balkaniques", 1970, № 2, с.143; см. также N.Berkes, указ. соч., с.145.

7

А.Д.Новичев, Гюльханейский хатт-и шериф 1839 г. и его внешнеполитический аспект, - Тюркологический сборник 1972, М., 1973, с.382.

8

Об ограниченном понимании деятелями Танзимата принципа равенства см. Н.А.Дулина, Отношение Мустафы Решида паши к христианскому населению Османской империи, - III и ПИКНВ, XI годич. науч. сессия ЛО ИВ АН СССР, М., 1975.

9

См. Н.А.Дулина, Первое светское уголовное уложение в Османской империи (1840 г.), - XIII годич. науч. сессия ЛО ИВ, М., 1977.

10

Текст уложения см. R.Kaynar, Mustafa Resit pasa ve Tanzimat, Ankara, 1954, с.303-313.

II

Ed. Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat*, Paris, 1882, с.37.

I2

Tarihi Lütfi, cilt VIII, Dersaadet, 1328, с.390; см. также R.Каунар, ук. соч., с.III.

I3

В 1826 г., например, он физически уничтожил янычарский корпус, орден бекташей и другие корпорации, связанные с янычарами.

I4

О реформах Махмуда II см. А.Д.Новичев, *История Турции*, т. II, ч. I, Л., 1968, с.134-149, 216-274.

I5

Ed. Bailey, *British policy and the Turkish Reform Movement*, Cambridge, 1942, с.271-272.

I6

Ed. Bailey, указ. соч., с.274; N. Milev, *Réhid pacha et la réforme ottomane*, - "Zeitschrift für Osteuropäische Geschichte", Bd. II, Hf. 3, Berlin, 1912, с.391-394.

I7

Подробно см. С.Л.Агаев, "Революция сверху": генезис и пути развития, - "Вопросы философии", 1976, № II, с.74-84.

С.Г.Кляшторный

## ДРЕВНЕТЮРКСКАЯ МИФОЛОГИЯ. К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Фрагменты древнетюркской мифологии, сохраненные руническими текстами (VIII-X вв.), а также свидетельствами византийских, китайских и армянских источников (VI-X вв.), недостаточны по объему для реконструкции целостной системы мифопоэтического творчества древнетюркских племен Центральной Азии. Не всегда правомерно использование для той же цели этнографических описаний шаманистских ритуалов и соответствующих им идеологических представлений, адекватно отраженных в дореволюционном фольклоре современных тюркских народов. Прямое использование этнографических свидетельств, не корректируемое на диахроническом уровне, вступает в противоречие с явно рearchизующей направленностью развития примитивных религиозных систем, сохранившихся на периферии зоны активного воздействия монотеистических религий. Поэтому существующие попытки описания древнетюркской мифологии, в той мере, в какой они основаны на син-



хронически связанных с древнетюркской эпохой источниках, сводятся к более или менее удачным реконструкциям государственного пантеона второго Тюркского каганата (конец VII – первая половина VIII вв.).<sup>1</sup>

Между тем, даже фрагментарная сохранность в упомянутых источниках нескольких мифологических фабул позволяет предложить сюжетную схему древнетюркской мифологии, которая, несмотря на очевидную неполноту, обладает достаточными классифицирующими моментами для постановки вопроса о ее корреляции с иными мифотворческими системами. Представляется возможность выделить шесть мифологических сюжетов, соотнесенных с тремя мифотворческими циклами:

#### 01. Космогония.

0.01. Миф о сотворении и устройстве мира

0.001. Миф о космической катастрофе.

#### 0.2. Пантеон и социум.

0.02. Мифы о богах и божественных силах

0.002. Миф о божественном сотворении государства и небесном рождении каганов.

#### 0.3. Генеалогия.

0.03. Мифы о происхождении племени тюрк

0.003. Мифы о происхождении родственных племен.

Миф о сотворении мира изложен в начальных строках надписей Бильге=кагана и Кюль=тегина не как самостоятельный сюжет, а только как напоминание общеизвестного в древнетюркской среде текста. Сотворение "голубого неба" и "бурой земли" и возникновение между ними "сынов человеческих" лишен здесь каких-либо каузальных связей и не содержит намеков на демурга и предшествующее состояние (хаос?). В нескольких енисейских памятниках "голубое небо" названо "крышей" над миром, обязательными атрибутами которой являются каждодневно рождающиеся солнце и луна, так или иначе связанные с земной жизнью (в эпитафийной формуле памятников часто содержатся слова: "солнце и луну на голубом небе я утратил!"). По китайским сообщениям, двери каганского шатра были открыты на восток, для "почитания стороны, где восходит солнце". О культе "рождающегося солнца" свидетельствует и солярная система ориентации орхонских тюрков, для которых основным передним направлением было направление "вперед, в сторону, где рождается солнце"

(памятник в честь Кюль=тегина, стр. 2). Среди почитаемых небесных объектов в китайском переводе письма тюркского кагана упомянуты также "семь планет".

Земная твердь мыслилась как тернарное пространство, населенное народами, изначально враждебными тюркам. Высшей целью тюркских каганов являлось покорение "четырех углов" света.

Миф о космической катастрофе в памятниках Орхона упомянут намеками как времена, когда "небо сверху давило, а земля внизу разверзлась", когда "небо и земля были в расстройстве". Более полный вариант мифа содержится в древнетюркской "Книге гаданий" (X в.), согласно которой тогда "наверху была мгла, внизу был прах"; звери, птицы и люди "сбились с пути". Такое состояние длилось три года и прекратилось "по милости Неба", из чего следует, что сама катастрофа представлялась как небесная кара.

В "Книге гаданий" упомянуты "три бытия (мира)". Здесь отражено этнографически известное в тюркском и монгольском шаманизме представление о трех мирах – Верхнем, Среднем и Нижнем. Между этими мирами распределен и весь тюркский пантеон. Мифы о богах и божественных силах присутствуют в памятниках крайне ограничено, в виде отдельных упоминаний с указанием на ту или иную функцию.

Верховным божеством является Тенгри (Небо), божество Верхнего мира. В отличие от неба – части космоса, оно никогда не именуется кёк ("голубое небо", небо) или калык ("небесный свод", ближнее небо). Именно Тенгри, иногда вкупе с другими божествами, распоряжается всем происходящим в мире и, прежде всего, судьбами людей: Тенгри "распределяет сроки (жизни)", дарует каганам мудрость и власть, дарует каганов народу, наказывает согрешивших против каганов, и даже, "приказывая" кагану, решает государственные и военные дела. Согдоязычная Бугутская надпись, эпитафия одного из сподвижников Таспар=кагана (ум. в 581 г.), упоминает о постоянных "вопросах" кагана к богу (богам) при решении государственных дел. Тенгри неявно антропоморфизован – наделен некоторыми человеческими чувствами, выражает свою волю словесно, но свои решения осуществляет не прямым воздействием, а через природных и человеческих агентов. Более явно персонафицировано Небо в мифологии западнотюркских племен Хазарского каганата. Описывая события 80-х гг. VII в. (крещение епископом Исраэлем части хазар), армянский автор Моисей Каганкатвацци называет главным богом ссеверокавказских хазар Тенгри=хана, которого пред-

ставляют как "чудовищного громадного героя", "дикого исполина", посвящают ему высокие деревья и приносят в жертву коней.<sup>2</sup> О ежегодных весенних жертвоприношениях Небу=божеству древнетюркских каганов Монголии, совершаемых на реке Тамир, сообщает китайский информатор.

Другим божеством была Умай, богиня плодородия, олицетворявшая женское начало. Христианский наблюдатель (албанский епископ Исразль) именно ее, по всей видимости, именует Афродитой, когда упоминает ее жрецов у западных тюрков VII в. В древнеуйгурских текстах X в. она названа "благодетельной Ума=царицей" и включена в буддийско-тюркский пантеон. Вместе с Тенгри, она покровительствует воинам. Также как каган подобен по своему образу Тенгри, его супруга=царица (катун) подобна Умай. Здесь содержится явное указание на миф о божественной супружеской чете – Тенгри и Умай, земной ипостасью которой и является царская чета в мире людей. Возможным иконографическим воплощением этого мифа является сцена, изображенная на Кудыргинском валуне, где тюркские воины поклоняются чудовищно громадной и грозной личине (Тенгри=хан), женщине в трехроговом головном уборе и богатом наряде (Умай) и их отпрыску.

Главным божеством Среднего мира была "священная Земля – Вода" (ндук Йер=Суб). В орхонских надписях это божество нигде не упомянуто обособлено, но вместе с Тенгри и Умай оно покровительствует тюркам и наказывает согрешивших. По сообщениям иноземных информаторов божество Земли было объектом особого культа. Так, Феодилант Симокатта пишет, что тюрки "поют гимны земле". Моисей Каганкатвацци сообщает о хазарских "чародеях", "призывающих землю", о жертвоприношениях земле и воде. Китайские источники упоминают у тюрков VI в. почитаемую священную гору, название которой означает "бог земли". Культ священных вершин был частью общего культа Земли=Воды у древнетюркских племен.

В древнетюркских енисейских текстах и "Книге гаданий" (VIII-X вв.) несколько раз упомянут бог=владыка Нижнего мира, Эрклиг, "разлучающий" людей и враждебный Верхнему миру. В древнеуйгурских текстах он именуется Таму=Эрклиг=хан "адский Эрклиг=хан" и включен в буддийско-тюркский пантеон. Вместе с ним в енисейских надписях упомянут Бюрт – бог скорой смерти. В "Книге гаданий" содержится до сих пор неточно переведившийся пассаж,<sup>3</sup> указывающий на противопоставление Верхнего и Нижнего миров в религиозно=этическом плане: "Воин отправился на охоту. В горах он

камтал и говорил: Эрклиг – небесный (бог)! (букв.: Эрклиг на небе!). Так знайте – это грешно!" (XII, 17). За грех почитается отнесение Эрклига к божествам Верхнего мира.

Быть может с Нижним миром связаны упоминаемые "Книгой гаданий" "бог путей на пегом коне" и "бог путей на вороном коне". О поклонении турков "неким богам путей" свидетельствует и Моисей Каганкатвацц.

Не останавливаясь здесь на уже исследованных нами тюркских генеалогических мифах,<sup>4</sup> отметим более позднее происхождение мифов о небоподобных и неборожденных тюркских каганах. Они возникают не позднее VI в., в уже сложившемся древнетюркском государстве и тесно связаны с мифом о происхождении тюркского эля. Согласно этому позднему мифу, именно Тенгри создал его около 535 г.; о пятидесятилетней давности события упоминается в письме тюркского Ышбара=кагана китайскому императору (585 г.). Орхонские надписи постоянно упоминают о небесном происхождении каганского рода. Вместе с представлением о Тенгри и Умай как божественной чете – покровительнице каганского рода, этот поздний мифологический цикл носил явственный отпечаток его рождения в классовом обществе и являлся несомненной частью государственного культа Тюркского каганата. Отдельные составные части этого культа – ежегодные жертвоприношения в "пещере предков", почитание предков=каганов, освящение каганских погребальных комплексов и каганских стел – упомянуты в источниках.

Итак, несмотря на фрагментарность сообщений, все они свидетельствуют о сложной и развитой мифологии древнетюркских племен, содержащей как весьма архаичные (тотемные генеалогические и космические мифы), так и сравнительно молодые пласты, формирование которых завершилось в древнетюркских государствах, с их четко выраженным элитарным и сакрифицированным характером публичной власти.

---

#### I

J.-P.Roux, La religion des Turcs de l'Orkhon des VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles, – "Revue de l'histoire des religions", t.161, 1962, pp.1-24, 199-231; И.В.Стеблева, К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы, – "Туркологический сборник, 1971", М., 1972, с.213-226.

#### 2

К.Патканьян, История агван Моисей Катанкатвацц, писателя

Х в., СПб., 1861, с.193-200.

3

Ср.: И.В.Стеблева, Древнетюркская Книга гаданий как произведение поэзии. - Сб.: "История, культура, языки народов Востока", М., 1970, с.168.

4

С.Г.Кляшторный, Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964, с.103-106.

А.А.Колесников

### ИЗ ИСТОРИИ СОЗДАНИЯ "НАРОДНЫХ ДОМОВ" В ТУРЦИИ

В 1932 г. в Турции начинают работу "народные дома" - новые общественно-политические и культурные органы Народно-республиканской партии. Решение об учреждении этих органов было принято на состоявшемся в мае 1931 г. III съезде НРП, который ознаменовал собой начало нового этапа в развитии буржуазного государства в Турции. Решения съезда и принятая новая программа "шести стрел"<sup>1</sup> свидетельствовали о том, что перед лицом разразившегося мирового экономического кризиса "... руководители Турции, несмотря на давление, которому они подвергались изнутри и извне, не капитулировали перед империалистическими державами, наоборот, они приняли меры, чтобы ослабить их нажим и защитить собственную экономику".<sup>2</sup>

Устанавливая политическое и экономическое господство в стране, национальная буржуазия принимает ряд необходимых мер для укрепления своей диктатуры. Помимо решения задач сугубо идеологического характера требовалось осуществить и конкретные практические мероприятия по пропаганде и внедрению в массы кемалистской идеологии. Наличие в распоряжении НРП соответствующего аппарата агитации и пропаганды и выполнение членами НРП своей обязанности по пропаганде идей кемалистской революции оказалось недостаточным для выполнения важной задачи партии. Особенно остро это ощутилось в начале 30-х годов, когда активизировала свою деятельность оппозиция и участились случаи народных волнений.<sup>3</sup> Нужна была такая организация, которая бы, с одной стороны, являлась активной носительницей принципов кемализма, а с другой - параллельно с выполнением задач просветительского характера способствовала внедрению в жизнь всех положений партии, доводя их

в доступной форме до сознания каждого .<sup>4</sup>

В истории общественной мысли Турции имелись предшественники подобной организации - "турецкие очаги". Последние организационно оформились к 1912 г. во время балканских войн .<sup>5</sup> Идея создания подобного органа принадлежала еще Зие Гекальпу .<sup>6</sup>

Создавая "турецкие очаги", младотурки преследовали цель сделать их культурно-просветительными и пропагандистскими центрами .<sup>7</sup> При этом основной упор делался на распространение среди населения идей пантюркизма, господствующей идеологии младотурок .<sup>8</sup> "Очаги" создавались в крупных городах и по всем вопросам подчинялись партийному руководству младотурок.

В годы первой мировой войны "очаги" становятся центрами шовинистической пропаганды. На митингах, собраниях, в печати, в специальных брошюрах они призывают к "священной войне" с "иноверными", ратуют за "освобождение" турок, за "войну до победного конца" "во имя Великого Турана", за "объединение" турок в единое государство .<sup>9</sup>

В годы национально-освободительной борьбы деятельность "турецких очагов" заметно ослабевает: их помещения закрываются, ряды членов заметно редкеют.

После победы кемалистской революции руководство НРП полагало использовать "очаги" в новых условиях для идеологического воздействия на население и пропаганды своих идей. Формы и методы возродившихся "очагов" остаются прежними, содержание их деятельности в республиканский период меняется. К 1927 г. НРП берет под контроль все "очаги" .<sup>10</sup> В этом же году проводится съезд "турецких очагов", на котором определяется их главная задача - пропаганда кемалистских идей и воспитание молодежи в духе национализма и патриотизма. Председателем "очагов" становится видный деятель НРП Хамдулла Субхи Танрывер, ученик ярого националиста Зие Гекальпа .<sup>11</sup> Съезд дал импульс качественно новому развитию "турецких очагов". Партийным органам на местах было поручено руководить их работой. К концу 20- годов "турецкие очаги" создаются в 157 пунктах и насчитывают 32 тыс. членов .<sup>12</sup>

Однако практическая деятельность "очагов" очень скоро показала, что они не выполняют своей основной функции. Если в таких городах как Стамбул и Анкара "очаги" пытались изыскивать новые формы и методы пропаганды идей Ататюрка, и кое-что им в этом направлении удавалось, то в других местах наблюдалась совсем иная картина. В турецкой провинции, где царила порой полная неграмотность населения, не велось зачастую никакой работы, а сами по-

мещения превращались в традиционные турецкие кофейни. Кемалистский принцип национализма очень скоро подменяется "очагами" открытой шовинистической пропагандой.<sup>13</sup>

Руководство НРП неоднократно обсуждало вопрос о положении дел в "турецких очагах", давало соответствующие указания, пыталось улучшить их деятельность. Однако эти меры не оказались действенными. К началу 30-х годов "очаги" за небольшим исключением, перестали выполнять возложенные на них функции и фактически прекратили свое существование.<sup>14</sup>

Новые культурно-просветительные и пропагандистские органы решено было именовать "народными домами". Название, по мнению кемалистов, должно было отражать идеи организаций, являющихся "... ярчайшим проявлением национального турецкого режима - народности".<sup>15</sup> Заявляя о том, что "народные дома" созданы для распространения, углубления и упрочения среди населения принципов революции, совершенной Ататюрком,<sup>16</sup> руководители НРП преследовали цель способствовать буржуазному развитию страны: распространять идеи буржуазного общества.

По мнению Ататюрка, в этих организациях "должны создаваться основы национальной и общественной жизни страны", "... распространение этими органами знаний в области культуры, науки и техники будет способствовать дальнейшему подъему политической, экономической и культурной жизни Турции".<sup>17</sup> Предусматривалось, что в новых культурно-просветительских организациях будет царить "атмосфера искреннего братства для всех граждан" и "не должны пропагандироваться реакционные и интернациональные идеи, какого бы содержания они не были".<sup>18</sup> Одну из основ "народных домов" должна была составить просветительская деятельность: "... это прежде всего клубы, в которых собираются представители одной национальной культуры ... это место, где на поприще просветительской и культурной деятельности образованные люди сливаются с простым народом ..., где должны развиваться все стороны национальной культуры ..., откуда должны распространяться все начинания национальной культуры".<sup>19</sup>

Большая роль отводилась "народным домам" в деле воспитания молодежи. Турецкий исследователь Балтаджиоглу, несмотря на тенденциозный в целом характер своей монографии<sup>20</sup>, претендующей на "объективное научное изучение"<sup>21</sup> деятельности "народных домов", на наш взгляд, правильно отмечает, что среди причин, обусловивших образование "народных домов", была также

необходимость "такого общества для молодежи, которое приобщило бы ее к национальной турецкой культуре, к современной цивилизации и достижениям техники".<sup>22</sup> По мнению автора, только "народные дома" могли выполнить эти задачи, поскольку все "другие подобные организации при предварительном изучении обнаружили свою полную непригодность".<sup>23</sup>

В целом, говоря об образовании нового своеобразного общественно-политического органа, можно отметить, что его появление — объективная закономерность буржуазного развития Турции. Не случаен и тот факт, что решение об организации "народных домов" было принято, когда национальная буржуазия молодой республики, стоящая перед лицом мирового экономического кризиса, предпринимала решительные меры с целью защитить свою экономическую и политическую независимость. Кроме того, общественно-политическое развитие Турции требовало создания такой организации, которая бы взяла на себя задачу пропаганды кемализма среди населения.

---

I

Основу программы, названной Ататюрком "программой укрепления и развития Турции", составили известные шесть принципов (шесть стрел), объявленные впоследствии главными положениями конституции.

2

А.Д.Новичев, Турция, Краткая история, М., 1965, с.180.

3

А.Ф.Миллер, Очерки новейшей истории Турции, М. —Л., 1948, с.168.

4

И.Н.Балтаджиоглу, Halkın evi, Ank., 1950, s.31.

5

А.Мельник, Турция, М. —Л., 1929, с.28.

6

Ziya Gökalp ve acılan Ziya Gökalp müzesi, İst. 1956, s.12.

7

Ibid, s.12.

8

Подробнее см. Э.Ю.Гасанова, Идеология буржуазного национализма в Турции в период младотурок, Баку, 1966.

9

Турция. Тбилиси, 1941, Издательство Политуправления Закавказья, с.7.

10

Мельник, Турция, с.30.



- II Д.И.Вдовиченко, Борьба политических партий в Турции в 1944-1965 гг., М., 1967, с.80.
- I2 Там же.
- I3 Мельник, Турция, с.32.
- I4 Вдовиченко, Борьба политических партий в Турции, с.80.
- I5 Ülkü, с.1, Ank., 1947, с.4.
- I6 Цит. по кн.: Новейшая история Турции, М., 1968, с.125.
- I7 Baltacıoglu, Halkın evi, с.40.
- I8 Tarih, с.IV, с.189.
- I9 Baltacıoglu, Halkın evi, с.3.
- 20 Ibid.
- 21 Ibid, с.3.
- 22 Ibid, с.29.
- 23 Ibid, с.30.

Ю.Л.Кроль

#### О КУЛЬТУРНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ, ПРЕДПИСЫВАВШИХ СОБЛЮДЕНИЕ ЗАКОНОВ КИТАЙСКОМУ МОНАРХУ

I.O. При обсуждении проблемы, была ли власть китайского императора деспотической, встал вопрос и о том, была ли она ограничена законами. Опираясь на данные К.Бюнгера, В.Эберхард пришел к выводу, что была. Он мотивировал это тем, что 1) все династии, начиная с Цинь, наследовали кодексы от предшественников, модифицируя или расширяя их лишь в меру необходимости, а не устанавливали законы произвольно; 2) институционно обнародование кодекса было не односторонним актом правителя, но "актом соглашения" между правителем и управляемыми, причем законы разрабатывались конфуцианцами в соответствии с системой морали и издавались правителем, который и при их издании, и

при решении судебных дел был связан этой системой.

1.1. Известно, что закон не рассматривался в китайской традиции как божественный и что в ней сознавалось его человеческое происхождение. В связи с этим возникает вопрос, какие культурные представления предписывали китайскому монарху соблюдать законы собственного государства. Ниже будут рассмотрены два таких представления, выделенные на раннем материале IV-I вв. до н.э.

2.0. В легистской главе "Гуань-цзы" сказано: «Дающий законы – это государь, блюдущий законы – это чиновник, берущий законы за образец – это народ. Когда все – государь и чиновник, высший и низший, занимающий высокое и занимающий низкое положение – послушно следуют законам, это называется "навести великий порядок"». Как лучший правитель здесь описан такой, который беспристрастно награждает и наказывает людей независимо от своих симпатий и антипатий и от их статуса и решает дела на основании "мер длины и объема" (т.е. законов); его казни не вызывают ропота, а награды не считаются милостями, ибо он "осуществляет это на основании законов и установлений, беспристрастен, как Небо и Земля". В "Шан-цзюнь шу" закон определяется как то, что сообща держат в руках государь и чиновники, а доверие к закону – как то, что они совместно устанавливают. Во избежание смуты они не должны пренебрегать законом и действовать в соответствии с личными соображениями; мудрый правитель опирается на закон и не наносит ему ущерба по личным мотивам; его награды щедры и вызывают доверие, его наказания суровы и неотвратимы, он справедлив и к далеким, и к близким. Законы сравниваются с едиными мерами веса и длины, а их введение мотивируется необходимостью преодолеть недостатки субъективных суждений и пристрастий правителя (властимущих) путем установления объективных образцов и стандартов для всех.

2.1. Чрезвычайно существенно, что беспристрастие правителя при применении законов уподоблено беспристрастию Неба (которое "все покрывает") и Земли (которая "все носит на себе"): это приводит к выводу, что, по мнению легистов, через применение законов реализовался универсализм правителя (его единое отношение ко всем подданным), копировавший универсализм сил космоса. Трактровка законов как образцов и стандартов, подобных мерам и весам, тоже позволяет включить их в ряд тех стандартов (от дудок-камертонов до твердых цен), которые воплощают монар-

ший универсализм. В этой связи отметим, что принцип универсализма буквально пронизывает реформы основоположника легистской школы Шан Яна: наряду с установлением единых для всех законов, проникнутых универсализмом, он ввел единое административное деление, т.е. реализовал универсализм в пространственном плане, в равной мере подчинив вновь образованные уезды правителю Цинь, а также осуществил стандартизацию налогов, мер и весов. Эти "универсалистские" институты унаследовала, распространив их на всю страну, империя Цинь – та самая, на которую в первую очередь ссылаются сторонники гипотезы о деспотической власти в императорском Китае.

2.2. Следовательно, в теории легизма есть требование, чтобы правитель не нарушал законов, и оно связано с универсализмом, отличающим это учение.

2.3. В даосизме (во всяком случае, эклектическом, эпохи Хань) встречаются сходные мысли, видимо, возникшие под влиянием легизма. Так, в "Хуайнань-цзы" сказано: "Закон – это мера длины и объема для Поднебесной, уровень и плотничный шнур (т.е. стандарт) для правителя людей ... Кто нарушил закон, непременно будет наказан, даже если он достойный; кто поступает в соответствии с нормой, непременно не будет наказан, даже если он недостойный. По этой причине путь справедливости и беспристрастия открыт, а путь деятельности в личных интересах закрыт. В древности ... книгами законов, нормами поведения и долгом – вот чем воспрещали [произвол] государя, чтобы он не решал дел самоуправно ... По этой причине, когда правитель людей устанавливает законы, он сначала создает для себя стандарт и образец".

2.4. Легистское представление о необходимости для правителя беспристрастно соблюдать законы в течение Западной Хань было постепенно включено в конфуцианство, оказавшись созвучным той тенденции к универсализму, которая сосуществовала в этом учении с тенденцией к партикуляризму. В библиографическом трактате Лу Синя – Бань Гу в качестве достоинства легизма назван принцип "сделать награды заслуживающими доверия и наказания неотвратимыми", поставленный на службу "установлениям норм поведения".

3.0. Влияние легистского представления о том, что универсализм власти предполагает соблюдение законов правителем, прослеживается при Западной Хань. Бань Гу отмечает как характерную черту правления императора Сюань-ди, известного своей симпатией к легизму, соблюдение принципа "сделать награды за-

служащими доверия и наказания неотвратимыми". О другом использовавшем легизм государе Вэнь-ди известно, что, когда он в гневе хотел наказать человека тяжелей, чем полагалось по закону, "министр правосудия" Чжан Ши-чжи возразил: «Закон – это то, что одинаково соблюдают Сын Неба и Поднебесная. Если нынешний закон таков, а я вместо его соблюдения сделал бы более тяжелым наказание», этот закон перестал бы пользоваться доверием народа ... "Министр правосудия" – это справедливость Поднебесной, если он единожды отклонится от справедливости, то все, кто в Поднебесной применяет законы, из-за этого станут выносить слишком легкие или слишком тяжелые приговоры; а в этом случае/ куда "народу давать руки и ставить ноги?" После этого Вэнь-ди согласился с приговором. В другом случае Чжан отстоял приговор по закону от попыток вдовствующей императрицы заменить его более тяжелым. Историк замечает, что Чжан "обладал законами и не поддачивался к намерениям" императора, был близок к идеалу, описанному в "Шу цзине" в словах: "Лишенный личного пристрастия, лишенный односторонней приверженности, путь истинного царя широк и далек. Лишенный односторонней приверженности, лишенный личного пристрастия, путь истинного царя ровен и гладок".

4.0. Второе культурное представление, предписывавшее правителю соблюдение законов, имеет династийный характер. Сохранилось известие, что ханьский У-ди вопреки собственной воле утвердил смертный приговор сыну своей сестры со словами: "Законы и указы были созданы прежним божественным властителем. Если ради младшей сестры нарушу законы, с каким лицом войду я в храм Гао-цзю? Кроме того, так я повернусь спиной к тьме простолюдинов". По этому поводу Дунфан Шо сказал: "Я, Ваш слуга, слышал, что, когда совершенномудрые цари занимались правлением, награждая, они не пропускали врагов, наказывая, они не делали исключения для родной кости и плоти. В "Шу цзине" сказано: "Лишенный личного пристрастия, лишенный односторонней приверженности, путь истинного царя широк и далек". Делать эти две вещи считали тяжелым для себя пять божественных властителей, считали трудным для себя три царя, а Ваше Величество совершили их; по этой причине во внутренней области мира, лежащей между морей четырех стран света, каждый из добрых простолюдинов получил подобающее ему место, и счастье Поднебесной велико ..."

4.1. Династийное представление, на которое указывает У-ди, – это концепция "тела" династии и связанная с нею мысль о творче-

стве и продолжительстве. Считалось, что основатель цзу (Гао-цзи при Хань) был главной творческой фигурой династии, создателем запаса ее силы де, воли чи, подвигов гун, великого наследия хун е; остальные императоры выступали как его продолжатели, которые могли только расширять и совершенствовать вклад цзу, соблюдать установленные им законы и нормы. Следовательно, законодательная деятельность цзу и его преемников представлялась качественно различной. Этим мы и объясняем попытки некоторых ханьских знатоков связать "статуты" (люй) с предшествующим правителем, а "указы" (лин) – с последующими правителями. Отсюда следует, что изменение наследия цзу (в частности, его законов) не могло не рассматриваться как нежелательное.

4.2. При Цинь и Хань изменение того, что было сделано царственным предшественником, расценивалось как демонстрация его ошибок. Так, в 209 г. до н.э. Эр-ши заявил, что не завершить строительства дворца Эпан, предпринятого его отцом, значило бы "показать, что прежний божественный властитель ошибся, когда начал это дело". В 208 г. до н.э. он добавил, что оно было начато, чтобы показать, что его отец достиг желаемого; что при нем, Эр-ши, из "подвигов и славных трудов прежнего божественного властителя кое-что осталось в наследство" и что, если хотеть упразднения "сделанного прежним божественным властителем", нечем будет "отплатить" ему. В 6 г. до н.э. сановник Гэн Юй напомнил императору, что "почтительный к родителям сын хорошо умеет усваивать стремления отца, хорошо умеет завершать чужие [т.е. его] дела". "Почтительность к родителям" требовала довершения, а не компрометации начинаний отца.

4.2. Этот тип поведения связывали с принципом сокрытия того, что дурно у государя и отца. Согласно "Янь те лунь", "кто является чьим-то подданным, до конца проявляет свою преданность и потому соблюдает служебные функции, а кто является чьим-то сыном, полностью выражает свою почтительность к родителям и потому принимает наследие. Если у государя бывает проступок, то подданный покрывает его; если у отца бывает проступок, то сын укрывает его. Поэтому, когда государь умер, подданный не меняет правления государя; "когда отец умер", сын "не изменяет пути отца"..."

4.3. Этот принцип был связан с представлением, что «отец и сын суть одно тело, которое разделено надвое, так что слава и позор одного касаются другого. Поэтому в "Лунь юй" говорится: "Отец скрывает [то, что дурно] у сына, сын скрывает

[/то, что дурно/ у отца, - в этом и заключается прямота ...">("Бо ху тун"). Видимо, это же представление объясняет, почему сын "не изменяет пути отца" после его смерти.

4.4. Что верно по отношению к паре "отец - сын", верно и по отношению ко всему династийному "телу". В идеале "воля" любого представителя династии - это "воля" ее основателя, переданная "по цепочке". Изменение законов основателя (Гао-цзю) должно было рассматриваться как отступление от его "воли", как непочтительный по отношению к нему акт. Поскольку же основатель был особо сакральной фигурой, плоды его деятельности, воплощающие его творческую силу, имели ореол священности, и, хотя его закон не рассматривался как богоданный, на нем лежал отпечаток божественной личности избранника и сына Неба, а его изменение было своего рода святотатством. Вероятно, поэтому изменение законов Гао-цзю при его преемниках рассматривалось людьми эпохи Хань как преступление. Так, Сыма Цянь считал, что законодатель Чжао Цю погиб потому, что "многое переменял и изменил" в сфере "законов и указов", а кто "изменяет устои древности и приводит в беспорядок постоянные правила, тот, если не умрет, то все потеряет". Цзи Ань ругал законодателя Чжан Тана: "Почему же вы, взяв старые законы [Досл. соглашения] августейшего божественного властителя Гао, беспорядочно изменяете их? За это вы, почтеннейший, /будете казнены вместе с семьей и/ останетесь без потомков!"

5.0. Хотя отступление от законов основателя было, вероятно, меньшим преступлением, чем их изменение, и оно также шло вразрез с династийными представлениями, которые предписывали их соблюдение. Можно наметить две модели поведения правителя по отношению к соблюдению этих законов:

а) Правитель из религиозного почтения перед основателем соблюдает его законы, иногда вопреки собственному желанию, или же отказывается от мысли нарушить их под влиянием увещания.

б) Правитель, сознавая недозволительность своего поведения, а иногда и возможные отрицательные социальные и космические последствия, нарушает законы основателя.

5.1. Можно также наметить две модели отношения чиновников к нарушению правителем законов основателя:

а) Чиновник выступает в их защиту, когда правитель нарушил или собирается нарушить их; закон используется как основа для критики современности, а его нарушение может быть представлено как вызывающее неполадки в космосе. В том случае, если закон

признает за сановниками право военного выступления в свою защиту, эта модель может привести к такому выступлению.

б) Чиновник игнорирует законы основателя и полностью приспособляется к воле царствующего монарха. Возможная мотивировка: "То, что одобрял предшествующий правитель, записывали в виде статута; то, что одобряли последующие правители, делили на статьи в виде указов. Что подходит нашему времени, является правильным, какой еще древности надо подражать?"

5.2. В первых моделях поведения правителя и чиновника закон (реализация воли основателя династии) ставится выше личной воли царствующего монарха, во вторых – ниже. Эти первые модели свидетельствуют об известной ограниченности власти императора законом.

Е.И. Кычанов

#### СОЦИАЛЬНАЯ ГРУППА ОТРОКОВ В ТАНГУТСКОМ ГОСУДАРСТВЕ

Тангутский "Измененный и заново утвержденный кодекс [деви-за царствования] Небесное процветание (II49-II69 гг.)" содержит несколько упоминаний о социальной группе населения Си Ся, именуемой отроками. Из истории иных древних и средневековых обществ известно, что отроками, представителями младшего поколения, как бы естественно обязанными прислуживать старшему, нередко именовались группы зависимых или даже лично несвободных людей.

В.О.Ключевский отмечает, что отроки или "детские" русских летописей являлись терминами, которые "самим значением своим указывали на членов младшей дружины", прислужников.<sup>1</sup> В Китае, в эпоху южных и северных династий (IV–VI вв. н.э.) при чиновниках были люди, также именовавшиеся отроками – ганьтун или тунгань. Этих отроков раздавали чиновникам: в "Сун шу", истории династии Сун (420–478 гг.) упоминаются "отроки (ганьтун), раздаваемые (гэй) чиновникам пяти палат (у шэн)".<sup>2</sup> Существо службы отроков объясняется в "Цзы чжи тун цзянь": "Отроки (тунгань) – это те, кто даются для того, чтобы служить на посылках (ши) и исполнять приказы (лин)".<sup>3</sup> "При династии Южная Ци (479–501 гг.), – сообщается в "Тун дян", – существовали отроки (тунгань). Они выполняли обязанности, одинаковые с современными [VII в. – Е.К.] рассыльными (цойши) и привратниками (мэнлу)".<sup>4</sup>

В тангутском государстве отроки тоже были при людях высо-

кого положения, людях знатных и влиятельных. В статье 445-ой кодекса, где они упоминаются впервые, говорится: "Если какой-то человек в целях обмана и пользуясь своим положением, заявит, что он лично владеет большим количеством скота и имущества и после этого его старшие пастухи и отроки захватят у какого-либо человека места ночлега у колодцев и будут там поить и пастись скот, то ... и т.д.". <sup>5</sup> Отроки-пастухи упоминаются также в статье 964-ой кодекса. <sup>6</sup> Отроки-пастухи работали на своего хозяина, они "поили и пасли" его скот.

Отроки работали на посылах, иногда выполняя ответственные поручения. Так, человек, при котором были отроки, мог послать их на переговоры с третьим лицом, прося у него помощи в деле похищения чужой жены. <sup>7</sup> Чиновник, желающий получить отпуск по семейным обстоятельствам и не могущий, в силу занимаемого им положения, испросить его на месте, должен был "послать отрока - прислужника к Вышестоящему чиновнику или военному комиссару (цзинлюе) и подать прошение о предоставлении освобождения от службы на какой-то срок". <sup>8</sup> Отроки-прислужники обычно сопровождали чиновников-ревизоров и следователей и, соответственно, они указаны в кодексе в числе лиц, получавших довольствие на время выезда к месту ревизии или проведения следствия по какому-то делу. У начальника группы ревизоров, к примеру, было три отрока-прислужника. Любопытно, что в списках на довольствие отроки всегда указаны после лошадей чиновника: "Начальнику группы на семь дней одна туша мяса, рису и муки в зависимости от числа дней работы по четыре шие (шэна), в том числе рису по одному шие. Фураж из расчета на четырех коней: одному коню семь шие, трем коням по пять шие каждому. Его трем отрокам-прислужникам в зависимости от числа дней работы по шие рису каждому". <sup>9</sup>

Отроки были и при родственниках государя, при обслуге его двора. "Родственникам государя, советникам, старшим и младшим сановникам, "ожидающим приказаний", а также отрокам - прислужникам при них и всяким прочим лицам, не имеющим пайцзы и железных стрел, запрещается во время поездок забирать у населения транспортных животных". <sup>10</sup> В статье 977-ой прямо указано, что отроки обычно сопровождали посыльных с пайцзой. <sup>11</sup>

Таким образом, мы можем четко выделить две группы отроков по роду их занятий: отроки-пастухи - при пастухах и владельцах стад, и отроки-прислужники, при чиновниках, возможно, чаще всего при тех, которые исполняли экстраординарные поручения, - при ре-



визорах, учетчиках скота, воинского снаряжения, имущества казны, следователях, высылаемых для разбора дела по месту происшествия, гонцах с пайцзой и т.п.

Наконец, мы можем выделить еще третью группу отроков, находившихся при буддийских общинах. Юноши-отроки, состоявшие при буддийской общине, обучались учению Будды и, при наличии у них успехов в ознакомлении с буддийскими текстами, могли быть даже выдвинуты на разные должности при сангхе.<sup>12</sup> Отроки, жившие при буддийской общине, могли быть также произведены в монахи.<sup>13</sup> И лишь одна строка статьи 777-ой говорит о зависимом, неполноправном состоянии отроков, живших при буддийских общинах. При образовании при новых храмах новых буддийских общин в монахи могли производиться юноши из старых общин. Закон при этом подчеркивает, что в результате такой операции человек не должен исчезать из поля зрения властей. Эти производимые в монахи отроки "должны находиться в ведении (гуань) новой общины, а продавать /их/ какому-либо человеку запрещается".<sup>14</sup> Следовательно, отроки, жившие при буддийских общинах, были людьми с ограниченной личной свободой, раз их можно было продавать. Находились ли в таком же состоянии ограничения личной свободы отроки-пастухи и отроки-прислужники, мы не можем утверждать, так как никаких прямых данных для этого у нас нет. Отроки в Китае дотанского времени, возможно, были людьми зависимыми, даже лично несвободными. Мы помним, что их раздавали, авторам времен Тан они напоминали посыльных (цуйши) лиц, о которых есть сведения, что они были из казенных, лично несвободных людей.<sup>15</sup> В танском Китае при чиновниках были люди, именовавшиеся фангэ, чжаншэнь, байчжи, циньши, шоудан и др., задача которых, по сообщению сунского автора Чэн Да-чана, состояла в том, чтобы "быть у них /чиновников - Е.К./ на посылках и исполнять работы по их обеспечению".<sup>16</sup> Возможно, тангутские отроки, по крайней мере, часть их, были близки по своему статусу к этим людям. Не утверждая, что все отроки были людьми лично несвободными или зависимыми, отметим одно - любой переход в услужение, в работающего на хозяина, даже при работе по найму, влек за собой по средневековому дальневосточному праву определенное поражение в правах.

Работать по найму, как сказано в тангутском кодексе, шел "бедный сын неимущего хозяина". При найме "обе стороны с взаимного согласия должны договориться о плате за работу, /о чем/

должен быть составлен документ и доложено в управление", а если нанимавшийся был солдатом, то "старшему или младшему армейскому направляющему". Ставший наемным работником солдат попадал в зависимость от хозяина, он уже не ходил во все военные походы, а "должен был покидать хозяина" только в том случае, "когда будет поднята в поход большая армия".<sup>17</sup>

Нанявшийся на работу человек становился лицом, стоящим на порядок ниже простого свободного человека. У него возникали свои особые отношения с хозяином и если при расчете за работу наемный работник был убит хозяином, то хозяин получал наказание на одну степень меньшее, чем за убийство в драке простого, не имеющего чиновничьего ранга или какой-либо должности, человека.<sup>18</sup> А в современном Ся сунском Китае при попустительстве властей хозяин даже мог безнаказанно убить наемного работника или арендатора.<sup>19</sup>

Средневековые дальневосточные общества, во многом моделируемые по обществу китайскому, знали разнообразные степени зависимости и личной несвободы людей. В тангутском государстве это были пхинга и нини, лично несвободные люди, принадлежавшие частным лицам, социальный статус которых находился где-то между танско-сунскими рабами и буцуй и кэной, государевы люди, служащие вспомогательных войск – лично несвободные люди, принадлежавшие государству, так называемые "постоянно живущие", люди, отданные в собственность буддийским общинам, и т.п. Упоминаемые в тангутском кодексе отроки также с большой долей вероятности могут быть соотнесены с китайскими тунгуанями дотанского времени и с посыльными-цойши эпохи Тан. Нет достаточной ясности о социальном статусе этих групп людей в Китае, мало материала и у нас, чтобы отчетливо, с уверенностью обрисовать группу отроков в тангутском обществе. Мы думаем, что мы в праве только трактовать отроков как зависимую прослойку населения Си Ся, близкую соответствующим ей китайским моделям. Призванные быть в услужении, они самим фактом службы становились в положение людей, имевших особые отношения с хозяином или чиновником, вероятно, трактуемые как отношения родства между старшим и младшим родственником, что в случае взаимных правонарушений ставило лиц, находившихся в услужении, в положение неравноправное, влекшее за собой для них всегда большую ответственность по сравнению с ординарной точкой отсчета, а для хозяина или чиновника – соответственно меньшую. Тот факт, что отрок, проживавший в

буддийской общине, мог быть продан, с нашей точки зрения, подтверждает зависимое состояние социальной группы отроков в тангутском государстве.

- 
- I В.О.Ключевский, Сочинения, т. VI, М., 1959, с.148.
- 2 Сун шу, цз. 63. Изд. "Сыбу бэйяо", Шанхай, 1935, с.530.
- 3 Цзы чжи тун цзянь, цз. 125.
- 4 Тун дзянь, цз. 5. Серия "Ванью вэньку", Шанхай, 1935, с.1.
- 5 Измененный и заново утвержденный кодекс [девиза царствования] Небесное процветание (II49-II69), гл. VII, л. 286-28а.
- 6 Там же, гл. XIII, л. 35а.
- 7 Там же, гл. VIII, л.18а-186.
- 8 Там же, гл. X, л. 66-7а.
- 9 Там же, гл. XX, л.1 176-20а, гл. XIX, л. 25а-256.
- 10 Там же, гл. XIII, л. 43а.
- 11 Там же, л. 396-40а.
- 12 Там же, гл. XI, л. 32а-33а.
- 13 Там же, л. 336-346.
- 14 Там же.
- 15 Тан лэй шу и, гл. 3, изд. "Цун шу цзичэн", Шанхай, 1935, с.66.
- 16 Согабэ Сидзую, Рицурё-о тэсин-тосита Ни-Тю канкэй си-но кэнкю, Ёсикава кобун канканко, 1967, с.117.
- 17 Кодекс, гл. VI, л.176-18а.
- 18 Там же, гл. XI, л. 14а.
- 19 Ницда Нобору, Тюкоку хосэй си кэнкю, т. I, Токио, 1959, с.237.

НОВОБАВИЛОНСКОЕ **ḫaṭru**(А)ВУ

В вавилонских документах ахеменидского времени многократно засвидетельствован термин **ḫaṭru** или **ḫaṭaru** (**ḫadru**, **ḫadaru**),<sup>1</sup> обозначающий совместное пользование землей, переданной от имени царя группе воинов или гражданских лиц. Судя по некоторым контекстам вавилонских документов, а также по арамейской приписке к документу **BE X, 126**, в которой в качестве эквивалента для **ḫaṭru** выступает арам. **'rq** 'земля', рассматриваемый термин употреблялся и для обозначения земельных угодий (иногда целого округа), переданных в коллективное пользование. Можно было бы поэтому заключить, что **ḫaṭru** служило преимущественно обозначением территориальным; так, очевидно, интерпретирует этот термин Р.Н.Фрай, который предлагает перевод **'canton'**.<sup>2</sup> Однако основное значение **ḫaṭru** — 'объединение, коллектив' держателей наделов.<sup>3</sup> Это значение обнаруживается и в тех случаях, когда в документах речь идет о земельных угодьях, например: **ina ŠE.NUMUN.MEŠ gabbi u ina LU ḫa-at-ri mišil zittika ittija šū** 'половина твоей доли во всем поле и объединении пользующихся (этим полем) принадлежит мне' (**BE IX, 60:8**); оно не вызывает сомнений в контекстах, где говорится о структуре и функциях таких объединений.<sup>4</sup>

Г.Кардашиа и М.А.Дандамаев, которым принадлежат наиболее детальные исследования института **ḫaṭru**,<sup>5</sup> установили, что существовало два основных типа коллективного землепользования — объединения воинов и гражданских лиц. Документы, упоминающие такие объединения, относятся только к территории ахеменидской Вавилонии. М.А.Дандамаев полагает, что **ḫaṭru** начали возникать уже при Кире, вскоре после завоевания Вавилонии.<sup>6</sup> Впервые **ḫaṭru** упоминается в документе 508 г. (14=й год Дария I), в нем говорится о подати, полученной от объединения **ḫaṭru**, которое относилось к имению какого-то ахеменидского вельможи.<sup>7</sup>

Основная масса документов, упоминающих **ḫaṭru** — более 130, датируется второй половиной V в. до н.э. и связана с деятельностью делового дома Мурашу, который, наряду с другими операциями, выступал в качестве посредника между налогоплательщиками и начальниками объединений **ḫaṭru**. В документах архива Мурашу упоминается около 60 **ḫaṭru** в области Нипшур, причем каждое из этих объединений охватывало значительное количество наделов.

Среди воинов, посаженных на землю и входивших в состав **ḫaṭru** на территории ахеменидской Вавилонии, были представители.

различных народов – вавилоняне, арамеи, иудеи, финикийцы, лидийцы и др., в том числе и иранцы – персы, мидийцы, арреи, саки (*gimirrai*),<sup>8</sup> причем поселения военных колонистов нередко формировались по этническому признаку. Земля, переданная группе воинов, делилась на наделы; наиболее часто в документах упоминается ‘надел лука’ (*É.GIŠ.BAN=bīt (is) qašti*, вариант *É.LÚ.BAN=bīt (amēl) qašti* ‘надел лучника’); реже – ‘надел коня’ (*bīt sisī*) и ‘надел колесницы’ (*bīt narkabti*).<sup>9</sup> Эти наделы обрабатывались колонистами-членами *ḫaṭru* вместе с их семьями; в документах говорится о ‘*NN* и его близких (*kinattātu*)’ или о ‘*NN* и его совладельцах (*bēlē qašti*)’. Колонисты платили определенную подать (*ilku*) – денежную и натуральную. Взрослые мужчины, пользовавшиеся наделами, должны были отбывать воинскую повинность соответственно в качестве лучников, всадников, колесничих и во время военных кампаний выступать со своим вооружением. Следует однако учитывать, что во второй половине V в. до н.э., в период относительной стабилизации ахеменидского государства, военная служба держателя земельного надела часто заменялась податью, что должно было отражаться на положении членов *ḫaṭru* и их взаимоотношениях с царской администрацией.

Гражданские лица объединялись в *ḫaṭru* главным образом по профессиональному признаку. Из документов известно об объединениях кожевников, плотников, ‘носильщиков ковров’,<sup>10</sup> пастухов, писцов-переводчиков, купцов и др., говорится также о *ḫaṭru* ‘людей шушану’ (обозначение социальной группы);<sup>11</sup> в такие объединения могли входить и работники царских хозяйств, а также именитые члены царской семьи и ахеменидские сановники. Во главе каждого *ḫaṭru* стоял чиновник, именуемый *šaknu* (‘начальник, управитель’), он осуществлял контроль над территорией данного объединения и должен был вести сбором налогов и сдачей их в царскую казну; в некоторых документах выступает помощник этого чиновника – *šanū* ‘второй’, также следивший, очевидно, за уплатой налогов; о других функциях *šaknu* и его помощника, помимо фискальных, точных данных нет.<sup>12</sup>

На практике функционирование объединений *ḫaṭru* и формы эксплуатации их членов, держателей земельных наделов, были гораздо более сложными в результате деятельности дома Мурашу. Этот дом не только занимался сбором налогов и передавал их начальникам объединений (которые, в свою очередь, вносили их в царскую казну), но и предоставлял ссуды держателям наделов для уплаты налогов или выплачивал налоги вместо членов *ḫaṭru*,

получая за это землю в аренду или в качестве долгового залога.<sup>13</sup>

Происхождение термина **ḥaṭ(a)ru** до сих пор не установлено, в аккадском это слово не имеет этимологических соответствий. В. фон Зоден пытался объяснить его как заимствование из арамейского. В своем словаре он предлагал рассматривать **ḥaṭ(a)ru** как вариантную форму к **ḥaṭiru** 'загон для овец' и видеть в этих словах заимствование из реконструируемого арамейского \***ḥatēr** 'загон для скота; двор', соответствующего общесемитскому \***ḥaṣṣir**.<sup>14</sup> Позднее В. фон Зоден отказался от этой гипотезы, отметив, что оснований для сближения значений **ḥaṭ(a)ru** и **ḥaṭiru** нет.<sup>15</sup> Сопоставление **ḥaṭ(a)ru** с сирийским **ḥērtā** 'castra; conventus', как отметил фон Зоден, возможно с точки зрения семантики, но наталкивается на непреодолимые фонетические трудности: сир. **ḥērtā** восходит к общесемитскому корню \***ḥdr** (\***ḥsr**), а закономерным рефлексом \***d** в арамейском ахеменидской эпохи ("имперском арамейском") является **q** (позднее **c**), но не **t**. Таким образом, попытки объяснить **ḥaṭ(a)ru** как заимствование из арамейского оказались пока безрезультатными.

Другим возможным источником заимствования термина, учитывая его употребление только в документах ахеменидского времени, мог быть древнеперсидский или мидийский, вклад которого в ахеменидскую терминологию был весьма значительным – на это указывают многочисленные мидизмы в лексике не только древнеперсидских надписей, но и эламских и вавилонских текстов. Вавилонские передачи иранской лексики ахеменидского времени ориентированы на мидийскую фонетику; основные фонетические особенности древнеперсидского, отличавшие его от мидийского (и общеиранского) – др.= перс. **d, s, ṣ, ʒ**, соответствующие мид. **z, sp, s, ṣr**, не находят, как правило, отражения в вавилонских транскрипциях др.= ир. терминов и имен собственных.

В написаниях **ḥa-at=ru**, **ḥa-ta=ru** можно видеть передачу мидийского \***ḥaṣra** (в древнеперсидском ожидалось бы \***ḥaṣa**=). Это слово этимологизируется как существительное с суффиксом = **ra**=, образованное от корня **ham**=/**ha**= (др.=инд. **sām**=/**sa**=, и.=е. \***sem**=) 'быть вместе'. В Авесте этот корень представлен в наречии **haṣrā** 'вместе, воедино, одновременно', соответствующем др.=инд. **satrā** (суффикс наречий =**ṣrā**, др.=инд. =**trā**), но также в адъективных производных **haṣrānk**= (др.=инд. **satrāṅk**=) 'соединенный' и **haṣrāka**= 'находящийся вместе'. В Яште X, 66 **haṣrāka**=, согласно мнению многих исследователей, выступает в субстантивном абстрактном значении 'сообщество, совокупность'.<sup>16</sup> Это же значе-

ние должно было иметь и существительное \*hāṽra=, образованное по типу имен с =ṽra= с собирательным и абстрактным значением (ср., например, авест. xṣaṽra= 'власть', др.=инд. ksatrás=, с характерной для таких др.=инд. имен окситонезой; авест. dāṽra= 'дар', др.=инд. dātṛás=, и др.).

Предложенное объяснение происхождения термина *ḫatru* из мид. \*hāṽra= 'совокупность, объединение' не встречает препятствий с точки зрения известных норм передачи древнеиранской лексики в аккадской клинописи. Иранское начальное *h=* в вавилонских текстах либо не отражается на письме, либо передается через *ḫ=*; ср., например, *Ad=ba=ga=* 'наряду с *Ḫa=ad=ba=ga* для др.=ир. и.с. \**Ḫadā-baga=*; *U=mar=da=a=tú* 'наряду с *Ḫu=u=mar=da=a=tú*, *Ḫu=ur=da=a=tú* для и.с. \**Ḫ(u)vardāta=*.<sup>17</sup> Иранское =ṽr= передается через =tar= или =tir=, например, *Ši=tir=pa=ar=na* для и.с. \**Šivrafarnah=*, но также посредством =at=ra, как в *ah=ša=at=ra=pa=nu* для *xṣaṽra-pāna=* 'сатрап'.<sup>18</sup>

После У в. до н.э. термин *ḫatru* в документах более не встречается. Г.Кардашьян<sup>19</sup> высказал предположение, что эти ахеменидские объединения землепользователей оказали влияние на институт клеругов в Египте при Птолемах, где положение военных поселенцев и условия владения клерами во многом напоминают статус членов *ḫatru*. Об ахеменидских 'наделах лука' и 'наделах коня' заставляет вспомнить и среднеперсидское (сасанидское) выражение *xwāstag pad omōzan hangāriān ō aswār* 'имущество, (которое) следует начислить всаднику на обмундирование', зафиксированное в сасанидском "Судебнике" (*MhD* 77, 6). Имеется в виду земельный надел, который от имени царя предоставлялся всаднику в пожизненное условное владение.<sup>20</sup> О наделах всадников в аршакидской Парфии известно по одному парфинскому ostrakon из Нисы, датированному 72/71 г. до н.э. (176 г. арш. эры). Этот документ фиксирует получение определенного количества вина "лично" (*MN* *NPŠH*) от всадника Сасана (*asā 'sb'r*).<sup>21</sup> Из контекста документа следует, что речь идет о подати; сопоставление с другими документами из Нисы позволяет заключить, что Сасан получал надел за службу и платил подати, в том числе натуральные, в царскую казну. Форма слова *'sb'r* (*asbār*) 'всадник' прямо продолжает древнеперс. *asabāra* (собственно парфинской была *ōn 'spbr*, \**aspbār*).

<sup>1</sup> *ḫa=at=ru*, реже *ḫa=ta=ru* (ср. *ḫa=ta=ru* в PBS 2/1, 128:2), обычно в сочетании с детерминативом лиц *lú*, хотя отмечены и слу-

чаи употребления без детерминатива. Об орфографии и типовых конструкциях, в которых встречается термин в документах, см.: *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, vol. VI (далее: CAD VI), Chicago, 1956, с.24-25; G.Cardascia, *Ḫaṭru*, - "Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie", 4. Bd., 2/3 Lief., Berlin - New York, 1973, с.150-151.

2

R.N.Frye, *The Heritage of Persia*. Cleveland and New York, 1963, с.108.

3

Ср. CAD VI, с.24: 'collegium or association of feudal tenants'; W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Lief. 4, Wiesbaden, 1962, с.337: 'Zunft, Korporation (von Funktionären)'; Cardascia, *Ḫaṭru*, с.150: 'association, corporation, collectivité'. М.А.Дандамаев (Рабство в Вавилонии VII-IV вв. до н.э., М., 1974, с.158 и др.) переводит *ḫaṭru* как 'артель'.

4

Ср., например: *ša ḫa-aṭ-ri ša LÚ taš-sá-li-sá-nu ša šumēli* 'из объединения третьих левых колесничих' (т.е. воинов, стоящих на колеснице во втором ряду слева), BE X, 26:4. См. также другие примеры, приведенные в CAD VI, с.24, особенно в разделах (a), (d).

5

G.Cardascia, *Les Archives des Murašû*, Paris, 1951, с.7-8, 29-30, 191, прим.2; его же, *Le fief dans la Babylonie achéménide*, - "Recueils de la Société Jean Bodin", t.I, Bruxelles, 1958, с.60-64; его же, *Ḫaṭru*; М.А.Дандамаев, *Die Lebensbeziehungen in Babylonien unter den ersten Achämeniden*, - "Festschrift für W.Eilers", Wiesbaden, 1967, с.37-42; М.А.Дандамаев, В.Г.Луконин, *Культура и экономика древнего Ирана* (в печати; пользуюсь случаем принести благодарность М.А.Дандамаеву, который ознакомил меня с этой работой).

6

М.А.Дандамаев, *Die Lebensbeziehungen ...*; ср. также G.Cardascia, *Ḫaṭru*, с.151.

7

См. E.W.Moore, *Neo-Babylonian Documents in the University of Michigan Collection*, Ann Arbor, 1939, N 43. О толкованиях сочетания *ša LÚ ḫa-aṭ-ri ša urāšu ša É.LÚ.AGRI* (=abarakki) в этом документе ср. CAD VI, с.24; Cardascia, *Ḫaṭru*, с.151.

8

М.А.Дандамаев, *Данные вавилонских документов VI-V вв. до н.э. о саках*, - ВДИ, 1977, № 1, с.30-40.



9

Cardascia, *Le lief...*, с.61, прим. 2.

10

uštar(r)a/ibara/i, из древнеиранского *vistarna=bara=* или *vistari=bara=*, имеются в виду, вероятно, носильщики паланкинов знати. Ср. W.Eilers, *Iranische Beamtennamen in der keilschriftlichen Überlieferung*, Leipzig, 1940 (AFKM, Bd. 25, N 5), с.81-106.

11

О шунану см. М.А.Дандамаев, *Рабство...*, с.365-374.

12

Ср. Cardascia, *Ḥaṭru*, с.151. Из акк. *šaknu* происходит арам. *sgn* (*segan*, ср. клинописную передачу *sagānu* в одном новобавилонском документе, см. E.Ebeling, *Glossar zu den neubabylonischen Briefen*, München, 1953, с.201). Это слово встречается в арамейских приписках к документам, связанным с объединениями *ḥaṭru* (HE X, 115:7 сл., 126:6, 9; см. L.Delaporte, *Épigraphes araméennes*, Paris, 1912, NN 70, 73), однако, вопреки мнению Р.А.Боймана, это отнюдь не может свидетельствовать о тождестве значений арам. *sgn* и акк. *ḥaṭru* (см. R.A.Bowman, *Aramaic ritual texts from Persepolis*. Chicago, 1970, с.27, где *ḥaṭru* переводится 'overseer'!).

13

Об этих операциях дома Мурашу см. Cardascia, *Les Archives...*, с.189-198; Дандамаев, *Рабство...*, с.35-36 и др.

14

W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Lief. 4, 307, 337.

15

W. von Soden, *Aramäische Wörter in neuassyrischen und neu- und spätbabylonischen Texten. Ein Vorarbeit, I*, - "Orientalia", N.S., vol. 35, 1966, с.9, N 35; с.10, N 50b.

16

См. дискуссию: I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*. Cambridge, 1959, с.215-216.

17

K.Tallqvist, *Assyrian Personal Names*, Helsingfors, 1918 ("Acta Societatis Scientiarum Fennicae", vol. XLVIII, N 1), с. XXIV; W.Eilers, *Iranische Beamtennamen...*, с.6-7, прим. 3, с.53; прим. 2; Э.А.Грантовский, *Ранняя история иранских племен Передней Азии*. М., 1970, с.98.

<sup>18</sup> Грантовский, ук. соч., с.90.

<sup>19</sup> Cardascia, Natru, с.151.

<sup>20</sup> А.Г.Периханян, Сасанидский судебник. Ереван, 1973, с.230, 469.

<sup>21</sup> И.М.Дьяконов, В.А.Лившиц, Новые находки документов в Старой Нисе. "Переднеазиатский сборник", II, М., 1966, с.141 сл., табл. VI-VIa, № 1669 (280 бис).

Н.Л.Лужецкая

#### ГОСУДАРСТВЕННОЕ УСТРОЙСТВО ЧИТРАЛА В КОНЦЕ XIX в.

История Читрала, одного из феодальных владений Восточного Гиндукуша, рассматривалась исследователями только в связи с присоединением его к Британской Индии. Внутреннее устройство Читрала как государственного образования практически не исследовалось. Это объясняется характером источников, основную массу которых составляют английские официальные документы и описания путешествий, лишь бегло затрагивающие вопросы внутреннего устройства Читрала. Некоторые сведения об особенностях его государственного строя можно найти только в источниках, относящихся к периоду подготовки активного наступления в Восточном Гиндукуше.<sup>1</sup> Между тем, внутренняя история Читрала, являвшегося в рассматриваемый период наиболее крупным и влиятельным государством среди существовавших тогда мелких феодальных владений Пригиндукушья, заслуживает особого внимания. Как отмечал А.Стейн, Читрал издавна составлял организованную политическую единицу, управлявшуюся определенной династией, чем существенно отличался от соседних районов.<sup>2</sup>

В девятой главе недавно ставшего нам доступным сочинения Мирзы Мухаммада Гуфрана "Новая история Читрала",<sup>3</sup> посвященной правлению мехтара Аман ул-Мулька (2-я пол. 50-х гг. XIX в. - 1892 г.), содержится довольно обширный материал, характеризующий положение Читрала при этом правителе. Необходимо подчеркнуть, что этот источник фиксирует читральскую систему управления накануне британского завоевания (1895 г.), когда она еще

не подверглась европейскому влиянию.<sup>4</sup> Хотя "Новая история Читрала", к сожалению, также не содержит исчерпывающих сведений об интересующем нас вопросе, а приводимые в ней материалы зачастую довольно запутанны, все же наличие этого нового источника позволяет попытаться рассмотреть некоторые аспекты государственного устройства Читрала.<sup>5</sup>

Аман ул-Мульк, последний читральский монарх, сохранявший независимость от английских властей Британской Индии, был по местным масштабам крупным государственным деятелем. Он долгие годы удерживал в своих руках реальную власть и способствовал усилению Читрала, которое выразилось в значительном территориальном расширении государства и росте его влияния среди соседних владений. Это в немалой степени обусловлено внутренней консолидацией Читрала и установлением системы управления, обеспечивавшей прочность власти мехтара.

Мехтар выступал как верховный правитель с неограниченной властью, для осуществления которой в его распоряжении находился аппарат центрального и местного управления. Все должностные лица, за исключением низших, назначались непосредственно правителем.<sup>6</sup> При мехтаре состояли пять министров (везиров). Один из них ведал делами обороны, другой — сбором натуральных налогов, третий отвечал за строительство и содержание дорог, мостов и укреплений, четвертый являлся министром двора. Особое место среди везиров занимал "диван-беги".<sup>7</sup> Биддольф упоминает об этом чиновнике как о наиболее важном, так как в его ведении находилась работоторговля, составлявшая одну из основных статей дохода правителя.<sup>8</sup> При дворе мехтара была канцелярия, занимавшаяся учетом налоговых поступлений, доходов от торговли и торговых пошлин. Через канцелярию мехтар поддерживал письменные контакты с соседними правителями.<sup>9</sup> Кроме министров имелся целый штат советников, состоявший из членов правящей династии и высшей знати. В него входили и представители мехтара в соседних государствах (в Кашмире, Афганистане, Бадахшане, Асмаре, Джандоле и др.). Круг этих приближенных насчитывал не менее 50-ти человек.<sup>10</sup>

Все текущие дела решались мехтаром во время проводившихся дважды в день публичных дарбаров, на которых присутствовали не только придворные и советники, но и представители феодальной знати из всех частей государства, которые были обязаны ежегодно являться ко двору и участвовать в дарбарах, а также гости из соседних гиндукушских владений. Кроме того, на дарбары допуска-

лись все желающие, причем каждый имел право выразить свое мнение и быть выслушанным. В общей сложности, на каждом заседании присутствовало 200–300 человек.<sup>11</sup> Имеющиеся в нашем распоряжении источники не позволяют точно определить функции дарбаров и рассматривавшийся на них круг вопросов. Известно, что мехтар решал на них судебные дела, в особенности, касавшиеся земельной собственности.<sup>12</sup> Правом принимать окончательные решения пользовался только мехтар, остальные участники дарбаров имели лишь совещательный голос. В особо важных случаях, таких как объявление войны или заключение международных договоров, одновременно созывались представители знатных родов и старейшины со всей страны.<sup>13</sup> В институте дарбаров, по-видимому, отразилась существовавшая прежде родо-племенная система управления, которая в XIX в. уже ничем не ограничивала власть монарха, сохранив лишь формальные функции.

Регулярной армии в Читрале не было. Постоянную службу несла лишь многочисленная личная охрана мехтара и правителей отдельных областей, формировавшаяся из отрядов, которые должны были периодически выставляться от всех читральских селений.<sup>14</sup> Участие в военных действиях являлось обязанностью свободного от налогообложения класса высшей знати – адамзаде. Роль рядового населения заключалась в содержании войск и участии в ополчении. "Большинство населения было вооружено и являлось на службу в военное время под началом местных правителей или родовых вождей".<sup>15</sup>

Читрал в 80–90-е гг. прошлого века был разделен на несколько провинций или областей. В "Новой истории Читрала" названы следующие семь провинций: Дрош, Читрал, Хузара, Турико, Мульхо, Мастудж, Вершигум.<sup>16</sup> Эти провинции управлялись представителями мехтара, которые, как правило, были его сыновьями или братьями. Области делились на округа, управлявшиеся хакимами. Под их началом было несколько чиновников, возглавлявших группы селений, как правило, расположенных в одной долине. В каждой деревне был староста и его помощник. Обязанности этих должностных лиц состояли в сборе натуральных налогов, организации различных строительных работ в пользу государства, а также в поддержании порядка. Все эти чиновники были освобождены от уплаты налогов, получали в виде жалованья определенную часть собиравшихся ими натуральных поборов, могли освобождать установленное число людей от военной службы. Высшие разряды

местных должностных лиц располагали собственными работниками из числа жителей их областей и округов.<sup>17</sup>

Касаясь существовавшей в Читрале системы налогообложения, следует отметить, что наши источники содержат довольно отрывочные сведения по этому вопросу. Биддолф выделяет податное сословие, в состав которого входили три группы налогоплательщиков: земледельцы, скотоводы и люди, занимавшиеся добычей полезных ископаемых. В соответствии с этим делением определялись налоги. Земледельцы в качестве постоянного поземельного налога платили десятину, поставляя, кроме того, определенное количество овец, меда, изделий из шерсти с каждого хозяйства в год. Платежи скотоводов состояли из скота, масла, изделий из шерсти. Наконец, налогоплательщики, занимавшиеся добычей полезных ископаемых, отдавали государству установленную часть своего продукта.<sup>18</sup> "Новая история Читрала" тоже описывает десятину как постоянный налог, но отмечает, что он взимался лишь с части податного населения, а именно – с жителей целого ряда перечисленных автором селений. К числу отработочных повинностей относился принудительный труд (бегар) – работы по сооружению дорог, мостов, укреплений, заготовке леса.<sup>19</sup> Видом повинностей следует признать и традиционные для феодальной системы подарки и подношения населения властям и духовенству.<sup>20</sup>

Экстраординарные повинности довольно подробно описаны в "Новой истории Читрала", тогда как Биддолф о них не упоминает. Эти повинности, взимавшиеся в военное время с мирного населения, распадалась на две части – натуральную (зерно, скот) и отработочную, в т.ч., транспортную.<sup>21</sup> Класс феодалов был избавлен от всех видов повинностей, участвуя лишь в военных действиях. В обязанности определенной его части входило, кроме того, содержание мехтара и его двора при остановке в их владениях.<sup>22</sup>

Приводимые в наших источниках сведения не позволяют судить о тяжести налогообложения в Читрале. Однако, на их основе мы имеем возможность сделать вывод о том, что, во-первых, основная тяжесть налогов и повинностей падала на трудовое население Читрала, причем из-за произвола властей поборы далеко не ограничивались фиксированными размерами.<sup>23</sup> Во-вторых, повинности распределялись по имущественно-подходящему принципу в зависимости от размеров земельного надела и имущественного состояния каждого хозяйства. В-третьих, по своей форме повинности были натуральными и отработочными. Денежных платежей наши источники не фиксируют.<sup>24</sup>

Итак, Читрал конца XIX в. предстает перед нами как феодальная монархия деспотического типа с развитой системой управления. Вся полнота государственной власти была сосредоточена в руках мехтара, назначавшего по своему усмотрению практически всех должностных лиц. В значительной мере контингент чиновников комплектовался из феодальной знати, получавшей в качестве жалования часть доходов с управлявшихся ею земель. Функции центральных органов власти были чисто совещательными. В обязанности местных органов власти входили сбор податей, административные и частично судебные функции. Достаточно развитой представляется и существовавшая система повинностей.

---

I

По сути дела, основным из опубликованных английских источников по этому вопросу является J.Biddulph, *Tribes of the Hindoo Koosh, Calcutta, 1880*. Он служит важнейшим источником сведений о государственной системе Читрала для более поздних работ. См., напр., *The Imperial Gazetteer of India. Provincial Series, North-West Frontier Province, Calcutta, 1908*, p.214.

2

A.Stein, *Serindia*, vol. I, Oxford, 1921, p.27.

3

Ghufran, Muhammad Mirza, *New History of Chitral* (in Urdu), ed. by Mirza Ghulam Murtaza, transl. by Wazir Ali Shah into English, Peshawar, 1962. Подробнее об этом источнике см. Н.Л.Дужецкая, *Восточные источники о Читральском конфликте 1895*. - сб. III и ПИКНВ, XIII, М., 1977, с.100.

4

Cp. *New History of Chitral*, p.196-197; *The Imperial Gazetteer of India*, p.72.

5

Привлечение для анализа государственного устройства Читрала большинства имеющихся в источнике терминов пока не представляется возможным, так как, с одной стороны, они, вероятно, сильно искажены в доступном нам переводе, а с другой, в силу того, что эти термины восходят, скорее всего, к одному из дардских языков (кховар или шина), остающихся недостаточно изученными.

6

*New History of Chitral*, p.165, 166.

7  
Там же, с.165.

8  
Biddulph, Tribes, p.67-68.

9  
New History of Chitral, p.165.

10  
Там же, с.163-164.

11  
F.E.Younghusband, The Heart of a Continent, London, 1896, p.363-367.

12  
Роль духовенства в читральском правосудии была ограничена решением весьма узкого круга вопросов. Основную массу дел рассматривал на дарбарах сам правитель. См. Biddulph, Tribes, p.66; New History of Chitral, p.170.

13  
New History of Chitral, p.165.

14  
Younghusband, The Heart, p.365; А.Дюранд, Созидание границы (The Making of a Frontier), пер. с англ. А.Снесарев, СПб., 1905, с.55.

15  
New History of Chitral, p.167.

16  
Там же, с.166-167. Биддольф отмечает, что их было 8, но не дает их перечня. См. Biddulph, Tribes, p.66.

17  
New History of Chitral, p.165-167; Biddulph, Tribes, p.66-67. Должность хакима Биддольф не упоминает, однако, нам представляется, что в его изложении функции первых двух разрядов должностных лиц - правителя области и правителя округа (хакима) - слились в функции одного "аталыка", как он называет правителя области.

18  
Biddulph, Tribes, p.66.

19  
New History of Chitral, p.167; Дюранд, Созидание границы, с.68; Б.И.Искандаров, Гиндукуш во второй половине XIX в., М., 1968, с.56.

20  
New History of Chitral, p.169; Искандаров, Гиндукуш, с.50; У.А.Рустамов, Пригиндукушские княжества Северной Индии в конце XIX - начале XX вв., Ташкент, 1959, с.14.

21 New History of Chitral, p.167.

22 Там же, с.168; Дюранд, Созидание границы, с.46-47;  
Biddulph, Tribes, p.63.

23 Там же, с.66.

24 В двух работах У.А.Рустамова (Пригиндукушские княжества, с.14; Колониальная политика Англии и захват княжества Читрал в 1892-1895 гг., - сб. Труды ИВ АН УзССР, вып. 4, Ташкент, 1956, с.15) приведены цифровые данные, характеризующие систему налогообложения в Читрале, но отсутствие ссылки на источник этих сведений затрудняет их использование.

А.Г.Лундин

#### ЭЛЕМЕНТ <sup>с</sup> В ЮЖНОАРАБСКИХ ИМЕНАХ: ИМЯ БОГА ИЛИ ТЕРМИН РОДСТВА ?

Имена собственные все чаще используются как источник в лингвистических, исторических и культурно-исторических исследованиях. Особенно большое значение они имеют для тех стран и периодов, в которых преобладают письменные источники документального или эпиграфического характера, в том числе - и для древней Южной Аравии.

Изучение южноаравийской ономастики находится в выгодном положении: оно обеспечено полным справочником имен,<sup>1</sup> который, несмотря на некоторые недостатки,<sup>2</sup> делает ономастический материал легко обозримым и доступным. Общих исследований этого материала до сих пор нет, между тем как статьи, посвященные частным вопросам, уже принесли весьма важные результаты - например, впервые выделены в южноаравийской эпиграфике формы местоимений первого лица.<sup>3</sup>

Чисто консонантный характер южноаравийской письменности чрезвычайно затрудняет интерпретацию южноаравийских имен: лишённые контекста сочетания знаков становятся многозначными и для выбора одного из возможных вариантов необходимо создать



искусственный контекст, исходя из всего материала южноаравийской ономастики. В частности, без такого контекста невозможно понять значение частого элемента  $^c_m$ : имя нарицательное "дядя (по отцу)" или собственное имя кatabанского бога луны —  $^c_{Am}$ . Это слово как имя божества было распространено только в одном из государств древнего Йемена, в Катабане. Поэтому выбор того или иного варианта имеет важное историческое и культурно-историческое значение.

В общем контексте ономастики древнего Йемена оба значения слова  $^c_m$  представляются равно возможными: среди южноаравийских теофорных имен встречаются как имена, образованные от собственного имени божества (собственно теофорные):  $h_yw^c_{ttr}$ ,  $s^c_{dt'lb}$ ,  $rbnsgm$ ,  $rb'sms$  и т.п., так и "анонимные", где имя божества заменяется именами нарицательными:  $'bkrb$ ,  $h_l'mr$ ,  $dd'sbm$ ,  $dr''b$ ,  $ykrbmlk$ ,  $mlkwqh$  и т.д.

Представляются возможными два способа определить значение элемента  $^c_m$ . Первый — выделить параллельные элементы, с которыми он коррелируется. Так, сравнивая собственные имена  $'bkrb$ ,  $'hkrb$ ,  $dkrb$ ,  $h_lkrb$  и  $^c_mkrb$ , где  $^c_m$  заменяется именами  $'b$  "отец",  $'h$  "брат",  $dd$  "дядя (по отцу)" и  $h_l$  "дядя (по матери)", можно установить его значение как термина родства, а сравнивая имена  $s^c_{d'sms}$ ,  $s^c_{dt'lb}$ ,  $s^c_{d'ttr}$ ,  $s^c_{dwd}$ ,  $s^c_{d'm}$ , где он заменяется именами богов Шамс, Та'лаб,  $^c_{Astar}$  и Вадд, — как имени бога.

Второй путь — выделить географическую область употребления элемента  $^c_m$ : если он встречается только в кatabанских надписях, в области почитания бога  $^c_{Am}$ ,<sup>4</sup> его следует понимать как собственное имя бога. Напротив, если этот элемент встречается в Саба или в Ма $^c$ ине, где бог луны почитался под другими именами, или даже в Саба, Ма $^c$ ине и Катабане, то его следует толковать как термин родства. Сравнение результатов, полученных этими двумя способами, позволит прийти к надежным выводам.

Известно около 90 южноаравийских имен, включающих элемент  $^c_m$ . Он может употребляться как в препозиции:  $^c_m'ns$ ,  $^c_m'mn$ ,  $^c_mdhr$  и т.д. (около 60 имен, что составляет две трети случаев), так и в постпозиции:  $'l^c_m$ ,  $'ws^c_m$ ,  $h_yw^c_m$  и т.д. (около 30 имен, составляющих треть случаев). Рассмотрим оба способа употребления отдельно.

В постпозиции элемент  $^c_m$  коррелируется в большинстве случаев с собственными именами богов:  $^c_{ttr}$  (чаще — апокопиро-

ванная форма  $c_{tt}$ ),  $\dot{y}ms$ ,  $t'lb$ ,  $nsrm$ ,  $wd(m)$  и т.д. или с неясным элементом 'l. Имена нарицательные в постпозиции встречаются крайне редко: засвидетельствованы лишь два таких элемента, 'b "отец" и  $mlk$  "царь". При этом 'b в постпозиции встречается лишь в шести именах,<sup>5</sup> тогда как в препозиции – более чем в пятидесяти.<sup>6</sup> Да и из этих шести имен лишь  $yd^{c'b}$  – частое имя, тогда как все остальные известны только по одному – двум, максимум пяти-шести упоминаниям ( $wd^{c'b}$ ).

Элемент  $mlk$  в постпозиции встречается несколько чаще, но и для него большинство упоминаний относится к специфическому типу имен, образованных по схеме имперфект+имя ( $ydrhmlk$ ,  $ydmalk$ , и т.д.). Если же выделить этот способ образования, то останется только пять имен с элементом  $mlk$  в постпозиции,<sup>7</sup> причем все это – редкие имена, известные лишь по одному-двум упоминаниям.

Таким образом, мы приходим к выводу, что в южноаравийских теофорных именах в качестве последнего элемента употребляются обычно собственные имена богов, тогда как имена-заменители встречаются крайне редко. Соответственно и элемент  $c_m$  в постпозиции, по всей вероятности, следует понимать как собственное имя божества.

Обратимся к району употребления элемента  $c_m$  в постпозиции. В настоящее время известно тридцать имен с этим элементом;<sup>8</sup> из них 22 встречаются только в Катабане:  $l^{c_m}$ ,  $'ws^{c_m}$ ,  $'mt^{c_m}$ ,  $gm^{c_m}$ ,  $hmy^{c_m}$ ,  $s^{c_d}c_m$ ,  $\dot{y}rg^{c_m}$ ,  $y\dot{s}rh^{c_m}$ ,  $\dot{y}kr^{c_m}$ ,  $lb^{c_m}$ ,  $nbt^{c_m}$ ,  $hwkn^{c_m}$ ,  $b^{c_m}$ ,  $rb^{c_m}$ ,  $hn^{c_m}$ ,  $r^{c'b}c_m$ ,<sup>9</sup>  $mrt^{c_m}$ ,<sup>10</sup>  $mqn^{c_m}$ ,<sup>11</sup>  $y\dot{s}r^{c_m}$ ,<sup>12</sup>  $rt^{c_d}c_m$  (Ja 1507, 1508),  $kwy^{c_m}$  (Ja 2397) и  $swy^{c_m}$  (Ja 2431a);<sup>13</sup> четыре – засвидетельствованы и в сабейских, и в катабанских надписях:  $yqn^{c_m}$ ,  $lhy^{c_m}$ ,  $hwf^{c_m}$ ,  $'b^{c_m}$ <sup>14</sup> и еще три – только в сабейских:  $ydn^{c_m}$ ,  $\dot{d}hr^{c_m}$   $mrs^{c_m}$ .

Три имени, не засвидетельствованные в Катабане, известны каждое по одному упоминанию:  $\dot{d}hr^{c_m}$  – Ist. 7630,5;  $mrs^{c_m}$  – Ja 665,10;  $ydn^{c_m}$  – СГН 552,1. Это может объясняться любой случайностью, от неверного чтения текста до неверной интерпретации имени. Таким образом, можно считать, что имена с компонентом  $c_m$  в постпозиции – либо чисто катабанские (22, т.е. больше 70%), либо катабанские, встречающиеся также в сабейских надписях (5, т.е. меньше 20%). Три имени из пяти, встречающихся в двух диалектах –  $'b^{c_m}$ ,  $lhy^{c_m}$  и  $hwf^{c_m}$  – частые катабанские имена, лишь в единичных случаях встречающиеся в сабейских

надписях. Значительная часть таких упоминаний относится к надписям из Радмана, катабанской области, в которой уже с I в. н.э. в надписях употреблялся сабейский язык, хотя и сохранялось почитание  $\text{Amma}$  (см., например, надпись Ja 2863, содержащую имена  $\text{hwl}^{\text{cm}}$  и  $\text{rb}^{\text{cm}}$ ). Следовательно, имена с  $\text{cm}$  в постпозиции можно рассматривать как катабанские имена, лишь случайно проникающие в сабейские надписи. Район употребления этого элемента совпадает с районом почитания бога луны  $\text{Amma}$  и соответственно элемент следует толковать как собственное имя бога луны —  $\text{Amma}$ .

Таким образом, и первый, и второй способ одинаково показывают, что элемент  $\text{cm}$  в постпозиции обозначает собственное имя катабанского бога луны  $\text{Amma}$ .

В препозиции элемент  $\text{cm}$  коррелирует с именами-заменителями, преимущественно — с терминами родства:  $\text{'b}$ ,  $\text{'h}$ ,  $\text{dd}$ ,  $\text{hl}$ , и с неясным элементом  $\text{'l}$ . См., например, близкие имена  $\text{'bkrb}$  —  $\text{'hkrb}$  —  $\text{'lkrb}$  —  $\text{hlkrb}$  —  $\text{dkrb}$  —  $\text{mkrb}$  —  $\text{mlkkrb}$ <sup>15</sup> или  $\text{'bsbm}$  —  $\text{hl}^{\text{v}}\text{sbm}$  —  $\text{dd}^{\text{v}}\text{sbm}$  —  $\text{m}^{\text{v}}\text{sbm}$ <sup>16</sup> и т.д. Напротив, собственные имена богов в препозиции в южноаравийской ономастике не встречаются. Лишь в ма<sup>С</sup>инской надписи M 392, 38–39 упомянуто имя  $\text{sms}^{\text{c}}\text{ly}$ , но его носит иеродула из Газы.<sup>17</sup> Таким образом, элемент  $\text{cm}$  в препозиции, видимо, следует рассматривать как термин родства.

Известно около шестидесяти имен с компонентом  $\text{cm}$  в препозиции;<sup>18</sup> в их числе имеется много частных имен:  $\text{cmkrb}$ ,  $\text{cm}^{\text{c}}\text{yt}$ ,  $\text{cm}^{\text{c}}\text{ns}$  и т.д. Распределение этих имен по диалектам сильно отличается от имен с  $\text{cm}$  в постпозиции. Лишь около 30% из них является собственно катабанскими и не встречается в других диалектах, причем из них только три относятся к частым:  $\text{cmwt}^{\text{c}}\text{tn}$ ,  $\text{cmw}^{\text{c}}\text{sl}$  и  $\text{cm}^{\text{c}}\text{ly}$ .<sup>19</sup>

Несколько более 20% имен общи для катабанского и одного или нескольких других диалектов; среди них много частных:  $\text{cm}^{\text{c}}\text{ns}$ ,  $\text{cm}^{\text{c}}\text{dhr}$ ,  $\text{cmkrb}$ ,  $\text{cm}^{\text{c}}\text{yt}$ ,  $\text{cm}^{\text{c}}\text{yd}$  и т.д., причем частота их употребления в разных диалектах примерно одинакова.

Более 40% имен с компонентом  $\text{cm}$  в препозиции не встречается в катабанских надписях; иногда они являются частыми в других диалектах. Таковы ма<sup>С</sup>инские имена  $\text{cmrt}^{\text{c}}$  20 и  $\text{cm}^{\text{c}}\text{sm}$ , сабейские  $\text{cm}^{\text{c}}\text{mr}$ ,  $\text{cm}^{\text{c}}\text{sfq}$  и  $\text{cm}^{\text{c}}\text{hr}$ .

Имена с элементом  $\text{cm}$  в препозиции были распространены во всей Южной Аравии, не ограничиваясь областью, где бог луны почитался под именем  $\text{Amma}$ . Следовательно, элемент  $\text{cm}$  в таких именах имеет значение термина родства — "дядя (по отцу)".

Значение элемента  $\text{C}_m$  в южноаравийских теофорных именах четко определяется схемой построения имени. В препозиции  $\text{C}_m$  является термином родства, в постпозиции – именем бога. Этот вывод имеет большое значение не только для атрибуции надписей неизвестного происхождения, но и для более точной характеристики взаимных отношений между различными народами древнего Йемена.

---

I G.L.Harding, *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions*. Toronto, 1971 (В дальнейшем – Harding).

2 См. рец.: А.Г.Лундин, *Визр XXX*, 1973, p.284-288; J.Ryckmans, "Le Muséon", 86, 1973, p.543-547; J.B.Gruntfest, *JAOS*, 94, 1974, p.496-499.

3 J.Ryckmans, *First Evidence on a Form of the First Person in the Old South Arabian Inscriptions*. *PSAS*, 5, 1975, p.61-64.

4 Область почитания  $\text{C}_{\text{Амма}}$  не во все периоды истории ограничивалась Катабаном; она охватывала также области Химйар и Радман, отделившиеся от Катабана уже в I в. н.э.

5 См. имена  $\text{dd}^b$ ,  $\text{sbh}^b$ ,  $\text{wd}^b$ ,  $\text{wqh}^b$  и  $\text{yd}^b$  (Harding, см. под). См. также катабанское имя  $\text{dr}^b$  в надписи Л 31, 2.

6 Harding, p.7-8.

7  $\text{'bmlk}$ ,  $\text{'lmlk}$ ,  $\text{C}^b\text{dmlk}$ ,  $\text{C}^b\text{dmlkn}$ ,  $\text{C}^b\text{sqmlk}$  (Harding, см. под).

8 Г.Хардинг отмечает также имена  $\text{srg}^m$  и  $\text{sm}^m$ . Первое из них – не собственное имя, а фраза – "сообщил оракул  $\text{C}_{\text{Амма}}$ ", ошибочно написанная без словоразделителя (см. А.Лундин, Катабанская сакральная надпись RES 311. – ВДИ, № 3, 1976, с.21), а второе, как убедительно показал В.Мюллер, не содержит элемента  $\text{C}_m$  и восходит к имени  $\text{sim}^c$  "гиеновая собака": W.W.Müller, *Neuentdeckte sabaeische Inschrift aus al-Huqqa*. – "Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik", I, 1972, p.107-109.

9 Harding, 262. Г.Хардинг считает имя также и сабейским по упоминанию в Ry 461, но это – явно катабанская надпись (ср. глагол  $\text{sqny}$  и местоимение  $\text{sww}$  "он").

I0

Harding, 538. Г.Хардинг считает имя также сабейским по надписи RES 3945; 5, но там это имя носит царь Авсана, так что оно явно не сабейское, а катабанское.

II

Harding, 561. Имя упомянуто только в надписи RES 3663, которую считают хадрамаутской по посвящению Сину зу-'Илун, но автор принадлежит к известному кабанскому роду Рашам (см. RES 3566, 24; Ja 265-268).

I2

Harding, 673. Г.Хардинг считает имя также ма<sup>С</sup>инским по RES 851 и сабейским по RES 4943. Но первая – катабанская надпись (см. A.Jamme, *Miscellanées d'ancien arabe*, II. Washington, 1971, p.55. А.Жамм читает в этой надписи также имя lhy<sup>С</sup>m ), а вторая – надгробие Аденского музея, т.е., видимо, также катабанская надпись.

I3

См. A.Jamme, *Miscellanées*, III, 1972, p.16, 37, 42.

I4

Harding, 14. Г.Хардинг считает имя также и ма<sup>С</sup>инским по графито Ry 430, найденному в центральной Аравии; но такая атрибуция весьма сомнительна.

I5

Harding, p.497.

I6

Harding, p.226, 237, 339.

I7

Г.Хардинг приводит как сабейское имя <sup>√</sup>smsslm (читай <sup>√</sup>smsslm ) в надписи Ry 547=RES 4763 (Harding, p.358). Но эта надпись происходит из Восточной Аравии и не отражает южноаравийскую ономастику.

I8

Harding, p.434-443.

I9

Г.Хардинг отмечает два случая употребления имени <sup>С</sup>m<sup>С</sup>ly в сабейских надписях на десять в катабанских.

20

Harding, 437. Г.Хардинг отмечает на I6 упоминаний в Ма<sup>С</sup>ине одно катабанское и два сабейских.

# МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОТНОШЕНИЯ КАК ТЕМА КИТАЙСКОЙ ИЗЯЩНОЙ СЛОВЕСНОСТИ

I. В Европе, начиная с античности, сферы государственного и эстетического находились всегда на довольно значительном расстоянии друг от друга. Иначе обстояло дело в Китае. Государственность Срединной империи в целом была намного теснее, нежели европейская, связана с изящной словесностью, что наглядно демонстрируется образом китайского чиновника, который самой системой экзаменов вынужден был быть и литератором. В силу этого зачастую официальный китайский текст отделяла от изящной словесности весьма незаметная, а иногда и вовсе исчезающая грань.<sup>1</sup> С другой стороны, понимание государственной деятельности как главной формы проявления личностной сущности как самого государя, так и его сановников<sup>2</sup> сплавило воедино государственную службу и внутреннюю духовную жизнь носителя официальной китайской культуры, и этот сплав доказал свою необычайную прочность, сохранившись в течение многих веков и став одной из характерных черт всей духовной истории традиционного Китая. Именно акцент на "персоналистическом" характере государственной деятельности и обеспечивал, по нашему мнению, прочную связь между государственным и эстетическим. В наибольшей мере все это, естественно, относилось к личности самого государя. Единственный виновник всех несчастий в Поднебесной и единственный источник и гарант ее благосостояния, он, согласно господствующим официальным представлениям, должен был все переживать лично, эмоционально. Императору положено было глубоко скорбеть по поводу бедствий народа и декларировать свою радость в связи с успехами в гражданской и военной областях. Официальная документация придавала формульную строгость этим проявлениям монарших чувств. Так, каждое сообщение о стихийных бедствиях сопровождалось, как правило, традиционной формулой императорской скорби: "чжэнь синь чжэнь нянь", то есть, "у меня, императора, на сердце тревожные думы" /См. например, 7, цз. 269 л. 15; цз. 270 л. 16, л. 3а; цз. 271 л. 24а; цз. 272 л. 8а, л. 17а/. Но, естественно, чаще и намного пространнее фиксировал официальный документ монаршую радость. Особенно богато подобными примерами царствование императора Гао-цзуна (1736-1795). Так, осенью 1746 года Гао-цзун решил по случаю хорошего урожая, а

заодно и общего благополучия, царящего в империи вот уже десять лет со времени его восшествия на престол, устроить грандиозный банкет в павильоне Интай. Банкет должен был "явить единство мыслей государя и подданных и слить в гармонии радость от вкуса вина и звуков свирелей" /7, цз. 273 л. 10б - 11а/. На банкет, конечно же были приглашены и литераторы, призванные отразить в стихах "дух радости и восхваления [государя]" /там же/. Еще более грандиозные торжества были устроены в связи с шестидесятилетием царствования Гао-цзуна. Начиная с 1791 года придворные литераторы регулярно собирались во дворце Чунхуагун для составления стихов на тему "пяти благ" из классической "Книги документов" /10, цз. 52 л. 1б - 6б/. Под "пятью благами" в этом случае имелись в виду совершенство императора, которые и служили предметом воспева- ния на этих собраниях.

2. Все сказанное выше о государственной деятельности в целом относится и к внешней политике. Если в Европе, по крайней мере с XVII века, межгосударственные отношения находились в сфере правового регулирования и, следовательно, практически не имели никакого соприкосновения с областью эстетического, иными словами, не входили в круг тем, разрабатываемых каким-либо видом искусства, то в Китае, опять-таки, дело обстоит несколько иначе. Подход к управлению как к выявлению внутренней сущности совокупности с трактовкой императорской власти как распространяющегося из центра вдалека благого императорского влияния<sup>3</sup> привели к созданию совершенно уникальной концепции внешних сношений, согласно которой приезд иностранцев был не результатом их собственного желания, а следствием влияния на них императорской личности. Приезды превратились, таким образом, как бы в один из показателей совершенства императора, благополучия дел в государстве и общей гармонии в космосе. В этом качестве они вполне подходили для того, чтобы стать одной, если и не очень популярной, то довольно устойчивой темой изящной словесности. Так знаменитый ханьский ученый Гунсун Хун (200-121 г. до н.э.) писал: "Я слышал, что когда субстанции ци подобны, то [возникает] следование, когда звуки соизмеримы [появляется] резонанс. Ныне наверху благая сила [дэ] владыки людей находится в гармонии, а внизу гармония народа соответствует [тому, что наверху]. Поэтому [государево] сознание также находится в гармонии, а следовательно [и его] субстанция ци - в гармонии. [А когда] субстанция ци - в гармонии, то и звуки - в гармонии, когда звуки в гармонии, то Небо и Земля [также] отвечают

[/им/] гармонией. Поэтому стихии инь и ян пребывают в гармонии, ветер и дождь происходят в должное время, выпадает сладкая роса и созревают [/все/] пять злаков, множатся [/все/] шесть видов домашних животных, поднимаются обильные колосья, вырастают прекрасные травы. Горы не лишаются [/лесного/] покрова, потоки не пересыхают. И это является высшим [/проявлением/] гармонии. Поэтому [/материальная/] форма [/всего сущего/] также находилась в гармонии, в результате чего не было и болезней; так как не было болезней, то не было и преждевременной гибели. [/А это значит, что/] отец не носил траур по сыну, старший брат не оплакивал младшего. Благая сила [/Дэ государя/] соизмерялась с Небом и Землей, а [/Его/] блеск был подобен солнцу и луне, появлялись единороги и фениксы, драконы и черепахи [/попадались даже/] в предместьях, на реке Хэ всплывали планы, а из реки Ло появлялись письма. Среди повелителей дальних земель не было ни одного, кто бы не радовался должному. Они являлись ко двору и подносили дары. Это – предел гармонии" /4, 2616/.

Текст Гунсунь Хуна по функции – это доклад государю, но по форме – это изящная словесность, пример того, как исчезает грань между официальным документом и художественным словом. Но если доклад Гунсунь Хуна сторонники более узкого понимания художественного могут счесть изящной словесностью лишь в рамках китайской культуры, то о стихах знаменитого танского поэта Ван Вэя (701–761 гг.) этого уже не скажешь. В стихотворении "В ответ на стихи "Утренняя аудиенция во дворце Великой ясности" секретаря Цзя Чжа" Ван Вэй писал: "[Люди/] из десяти тысяч стран в [/торжественном/] облачении и [/парадных/] головных уборах склоняются перед драгоценностями, висящими на императорском уборе" /9, 2, 1296/. Текст "Моления старцу центра", написанный знаменитым сунским литератором Оуян Сю (1007–1072 гг.), обнаруживает примечательную близость со своим ханьским предшественником – докладом Гунсунь Хуна: "Пояса и шапки, – писал Оуян Сю, – покрыли сто племен мань, с яшмой и шелком прибыли из десяти тысяч государств. В прудах – драконы, в окрестностях – цилины. Планы всплывают на реке Хэ, а на реке Ло появляются письма" /8, т. 3, цз 15, 2/. Известный конфуцианский ученый начала династии Мин Сун Лянь в "Надписи для павильона "Вид на Янцзы" вдохновенно описал распахнувшийся перед государем пейзаж, не забыв при этом и иностранцев: "Он увидит безбрежный простор, паруса вверх и вниз по реке, вплотную друг к другу корабли иноземцев, [/спешащих/] прибыть ко двору, и сокрови-



ща варваров, приносимые в дань непрерывным потоком" /6, т. 2, 536/.

3. Превращение темы приездов извне в один из необходимых элементов при описании государственного благополучия и общекосмической гармонии в китайской литературе служит, по нашему мнению, свидетельством того, что эмоциональное и эстетическое восприятие представителями традиционной китайской культуры своей государственности распространялось и на сферу внешних сношений. Еще более убедительно говорит об этом "функционально включенная" в механизм внешних связей литература, примером которой могут служить стихи танского императора Сюань-цзуна, пожалованные им в дар главе японского посольства, прибывшего к императорскому двору в 752 году. Приведем стихотворение полностью:

Все народы под солнцем  
Не столь уж различны обычаям.  
Ибо там, где центр Неба,  
Они с радостью все собрались ко двору.

Вот и ты предстаешь предо мной,  
Ибо думы о долге мои простерлись вдаль,  
А я восхваляю тебя,  
Ибо путь твой опасен и долгот.

Над простором морским  
Как велик диск осенней луны!  
На обратном пути  
В парус вечером буря ударит.

Но затем, ты, вернувшись домой,  
Изумишь своего государя.  
Ванов наших влияние - изменение к добру  
Как оно далеко воссияло! /5, 65/

В заключение добавим только, что стихи Сюань-цзуна, являясь, несомненно, художественным произведением, написаны, тем не менее, в полном соответствии с официальной доктриной внешних сношений, основанной на механике "стимул - реакция".<sup>4</sup> Только в них изложены не все этапы этого циклического процесса - опущен момент первоначального императорского воздействия - зато применительно к ситуации - стихи вручены при возвращении посла домой. Сделан акцент на значении посещения императорского двора, в ре-

зультате которого, по мнению Сянь-цзуна, его преобразующее благое влияние смогло "просиять" в столь далекой стране.

---

I

Образцами такой изящной словесности могут служить тексты дипломов, которые императорский двор жаловал правителям соседних стран. О дипломе У Далай-ламы см. 3, 118-126.

2

Об этом мы писали подробнее в сообщении о Су Дун-по, см. I, 72-77.

3

Об этой концепции императорской власти подробнее см. 3, 37-46.

4

О внешних сношениях как замкнутом цикле подробнее - в нашей статье об императорской власти, см. 2, 78-82,

#### Литература

I. А.С.Мартынов, Конфуцианская личность и государство - "Общество и государство в Китае", М., 1975, с.72-83.

2. А.С.Мартынов, Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции - "Народы Азии и Африки", М., 1972, № 5, с.72-82.

3. А.С.Мартынов, Статус Тибета в XVII-XVIII веках, М., 1978.

4. Бань Гу. Хань шу (История династии Хань), Изд. "Чжунхуашуцзюй", Пекин, 1964.

5. Ван Цзи-у. Чжунго жибэнь цзяотун ши (История взаимоотношений Китая и Японии), Шанхай, 1936.

6. Гу вэнь гуань чжи (Антология древней прозы), Пекин, 1961.

7. Дай цин ли чао ши лу (Хроника великой цинской династии по царствованиям), Токио, 1937. Раздел "Гао-цзун чао" (Царствование Гао-цзуна).

8. Оуян Сю. Оуян Юн-шу цзи (Собрание сочинений Оуян Сю), Шанхай, 1958.

9. Цюань тан ши (Полное собрание стихов династии Тан), Пекин, 1960.

10. Юй чжи вэнь ши цюань цзи (Полное собрание стихов и прозы о десяти военных кампаниях). Кс. 1974 (?) бм.

ИДЕОЛОГИ РЕФОРМАТОРСКИХ ДВИЖЕНИЙ В СТРАНАХ  
БЛИЖНЕГО ВОСТОКА ОБ ОБРАЗОВАНИИ И  
ЭКОНОМИЧЕСКОМ ПРОГРЕССЕ

(вторая половина XIX – начало XX вв.)

Буржуазно-либеральные реформаторские идеи получили довольно широкое распространение во второй половине XIX – начале XX вв. в среде молодой интеллигенции стран Ближнего Востока, в целом феодальной по происхождению, но уже буржуазной по умонастроениям.

Общей для всех стран региона чертой процесса формирования буржуазно-либеральных реформаторских идейных течений было стремление обеспечить экономический и культурный прогресс с помощью установления режима конституционной монархии и просвещения народа. Лидеры и идеологи антиабсолютистских общественных движений находились под сильным влиянием идей французских просветителей XVIII века. Идеинные воззрения большинства видных деятелей реформаторских движений в странах Ближнего Востока носили довольно ярко выраженный просветительский характер. Идеологов этих движений отличало стремление к "европеизации", под которой в рассматриваемый период обычно понимали изучение научных и технических достижений буржуазных европейских государств и их использование в странах региона с учетом необходимости приспособления опыта и достижений европейской науки и культуры к традиционным нормам жизни мусульманских государств.

Для идеологов реформаторских идейных течений, находившихся под влиянием просветительских идей и концепций, было характерно идеалистическое убеждение в том, что просвещение само по себе является двигателем общественного прогресса.

Так, лидеры и идеологи конституционного движения "новых османов" в Османской империи 60-70-х гг., прямо следуя принципам европейских просветителей, говорили и писали о просвещении народа как об основном инструменте социального, политического и культурного прогресса человечества. Один из идеологов движения "новых османов", выдающийся турецкий писатель и публицист Намык Кемаль писал: "Просвещение в наш век – источник жизни каждого народа".<sup>1</sup> Он же в своих публицистических произведениях не раз обращал внимание на то, что именно просвещение и образование явились основой экономического и культурного прогресса Европы

того времени.<sup>2</sup> Аналогичные взгляды пропагандировал один из лицеров идейных преемников "новых османов" — младотурок конца XIX — начала XX вв. — Ахмед Риза, крупный турецкий публицист. Он и его единомышленники также утверждали, что просвещение народа — важнейшее условие общественного прогресса. "Просвещение, — утверждал Ахмед Риза, — основа культурного прогресса. Просвещение обеспечивает богатство и процветание страны, величие государства и его будущее, права, жизнь и имущество людей".<sup>3</sup>

Целый ряд видных деятелей реформаторских идейных течений в арабских странах также разделял и пропагандировал идеалистическую концепцию о просвещении в качестве непосредственного инструмента социального и культурного прогресса. Арабские просветители второй половины XIX века утверждали, что "невежество — корень всех болезней Востока", что именно оно породило его экономическую и культурную отсталость. По мнению идеологов арабских просветительских общественных течений, просвещение народа и распространение европейской образованности являлось единственным средством в борьбе за экономический и культурный прогресс.<sup>4</sup>

Один из видных иранских просветителей XIX века историк Зока оль-Мольк писал: "Необходимо знать, что основой благоденствия и материального прогресса является наука, а источником всех бед и низости — невежество и необразованность". Стоявшие на просветительских позициях деятели реформаторских идейных течений в Иране второй половины XIX века считали, что пропаганда научных знаний является важнейшей предпосылкой осуществления политических реформ, в частности установления в Иране конституционно-монархического строя. Крупный деятель иранского реформаторского конституционного движения Мальком-хан на страницах издававшейся им в эмиграции газеты "Канун" ("Закон") ратовал за распространение просвещения, подчеркивая, что просвещение народа, пропаганда новых политических идеалов могут способствовать проведению в жизнь конституционных реформ. Другой видный представитель иранских просветителей Зе'ин оль-Абедин — Марагеи стремился с помощью литературных произведений популяризировать мысль о том, что лишь распространение образования и развитие науки могут вывести страну на путь экономического и культурного прогресса.<sup>5</sup>

Признанный идеолог движения младоафганцев в Афганистане в начале XX в. Махмуд Тарзи также пропагандировал в своих публицистических произведениях, в частности на страницах газеты "Сирадж

уль-ахбар", просветительские идеи о том, что наука и просвещение играют первостепенную роль в процессе общественного развития.

Таким образом, подавляющее большинство идеологов реформаторских общественных движений в странах Ближнего Востока в рассматриваемый период исходило из идеи, что просвещение — двигатель общественного прогресса. Такая постановка вопроса определяла и их подход к решению острейших для всех стран региона проблем ликвидации экономической отсталости и обеспечения прогресса сельского хозяйства и промышленности. Не поднявшись в своих идейных воззрениях до осознания необходимости коренных социальных преобразований, идеологи реформаторских движений считали возможным обеспечить экономический прогресс с помощью реформы политической системы (провозглашение конституции и установление конституционно-монархического строя), развития системы народного образования и распространения научных и технических знаний.

Не случайно, что лидеры "новых османов" в Турции уделяли в своих работах особое внимание вопросам развития образования. Идеологи "новых османов" считали, что развитие системы народного образования во всех его звеньях может не только повысить уровень грамотности и образованности населения страны, но и обеспечить нужное количество специалистов для различных областей сельского хозяйства и промышленности. Намык Кемаль во многих газетных статьях выступал за распространение грамотности, расширение сети светских начальных и средних школ, развитие системы технических учебных заведений. Очень большое внимание развитию народного образования уделял лидер борьбы за первую турецкую конституцию Мидхат-паша. Он полагал, что с помощью подготовки специалистов в специальных ремесленных школах можно обеспечить прогресс сельского хозяйства и промышленности. Будучи губернатором в ряде крупных провинций Османской империи, Мидхат-паша открывал ремесленные училища в центрах этих провинций, создавал показательные сельские хозяйства с целью демонстрации современных агротехнических методов и сельскохозяйственной техники.<sup>6</sup>

Многие выдающиеся деятели реформаторских движений в Иране также уделяли большое внимание развитию школьного дела. Уже упоминавшийся Зейн оль Абедин Марагени ратовал за организацию обширной системы общеобразовательных и специальных учебных заведений. Мальком-хан в газете "Канун" также обращал внимание на необходимость улучшения системы образования. Некоторые из иранских реформаторов-просветителей боролись за создание светских

школ. В частности, Мирза Хасан Рудшие, преодолевая яростное сопротивление реакционного духовенства, начал в конце XIX века организацию первых светских начальных школ.<sup>7</sup> Лидер и идеолог младоафганцев Махмуд Тарзи горячо выступал за расширение и модернизацию системы образования в Афганистане. Почти все сколь-нибудь значительные деятели арабских просветительских идейных течений очень большое внимание уделяли развитию школьного дела, созданию различных просветительных обществ и организаций.

Для идеологов реформаторских идейных течений в странах Ближнего Востока в целом было также характерно стремление к пропаганде научных и технических знаний через прессу. В издававшихся ими газетах часто печатались статьи о научно-технических достижениях европейских государств, рассматривались проблемы применения этих достижений для развития местной экономики, подъема сельскохозяйственного и промышленного производства.<sup>8</sup>

Несомненно, что просветительская деятельность реформаторов в странах Ближнего Востока сыграла большую роль в процессе общественно-политического развития стран региона. Их борьба за развитие просвещения и распространение современных научных знаний сыграла выдающуюся роль в культурном прогрессе стран и народов Ближнего Востока. Вместе с тем, настойчиво пропагандировавшаяся ими мысль о том, что образование является само по себе инструментом экономического прогресса была результатом идеалистического подхода к решению проблем социально-экономического развития. Экономический прогресс стран Ближнего Востока оказался возможен, как известно, только после ликвидации основных социальных институтов феодализма, обеспечения независимого государственного развития и освобождения от экономической зависимости от иностранного капитала. Только в этих условиях развитие образования, начало которому было положено в странах Ближнего Востока в XIX в. в результате деятельности реформаторов-просветителей, смогло выполнить свою роль в качестве одной из существенных предпосылок экономического развития.

Идеалистическая оценка роли образования в качестве первостепенного самостоятельного фактора экономического прогресса характерна не только для идеологов и теоретиков общественных движений прошлого века, в странах Ближнего Востока в частности. Подобного рода концепции применительно к условиям современного мира находят периодически себе место в науке и в нашем веке.

Известно, в частности, что отдельные современные теоретики экономического развития стремятся иной раз в своих работах обосновать тезис о том, что образование как средство развития людских ресурсов является одним из важнейших, если не основным инструментом экономического развития.<sup>9</sup> Эта тема, естественно, выходит за рамки нашего сообщения, и мы затрагиваем ее лишь в связи с тем, что хотели бы подчеркнуть целесообразность рассмотрения подобных идей и концепций в историческом плане. Их проверка на конкретном опыте развития стран и регионов в разные исторические эпохи может обеспечить должный критический подход к идее, что образование само по себе — ключ к экономическому развитию. Будучи в наши дни одним из существеннейших факторов экономического прогресса, образование может выполнить эту свою роль только тогда, когда в обществе обеспечены все необходимые социальные предпосылки развития экономики.

---

I

Ebuzziya Tevfik, Cumel-i muntehabe-i Kemal,  
Istanbul, 1299, s.17.

2

Ibid., s.44-45.

3

Karal, E.Z., Osmanli tarihi, cilt VIII,  
Ankara, 1962, s.533.

4

З.И.Левин, Арабские страны, в книге "Зарождение идеологии национально-освободительного движения (XIX — начало XX вв.)", М., 1973, с.60-63.

5

Н.К.Белова, В.Б.Никитина, Иран, в книге "Зарождение идеологии национально-освободительного движения (XIX — начало XX вв.)", М., 1973, с.122, 128-131.

6

Ю.А.Петросян, Младотурецкое движение, М., 1971,

с.III-II3; А.Д.Желтяков, Ю.А.Петросян, История просвещения в Турции, М., 1965, с.34-35.

7

Н.К.Белова, В.Б.Никитина, ук. соч., с.I22-I23, I28, I3I.

8

См., например: А.Д.Желтяков, Печать в общественно-политической и культурной жизни Турции, 1729-1908, М., 1972.

9

См. об этом: Г.Е.Скоров, Образование и экономическое развитие, 1969, с.I-3; см. также: Г.Е.Скоров, Развивающиеся страны: образование, занятость, экономический рост, М., 1971; В.И.Марцинкевич, Образование в США: экономическое значение и эффективность, М., 1967, с.I85-I94.



## О ПРИНЦИПЕ ЗАЧЕТА РАНГОМ НАКАЗАНИЙ ЗА УГОЛОВНЫЕ ПРЕСТУПЛЕНИЯ (по материалам Танского кодекса Тан луй шу и)

Современное право различает основные, дополнительные и заменяющие наказания. В средневековом китайском праве, в более или менее специфических формах, представлены все эти три вида. Основные наказания, сведенные в двадцатиступенчатую шкалу, носили универсальный характер, то есть применялись ко всем трем слоям, на которые подразделялось в правовом отношении население тогдашнего Китая — к привилегированным (чиновничеству и знати), к занимавшим средненормальное по отношению к закону положение (лично свободным простолюдинам) и к пораженным в правах (лично зависимым различных категорий). Что же касается дополнительных и заменяющих наказаний, то главным образом они применялись лишь к членам привилегированного сословия. Применительно к Китаю дополнительные наказания мы можем назвать должностными, так как они поражали исключительно должностное положение преступника, не нанося ему другого ущерба, кроме понижения в чине и временного отстранения от должностей. Что же касается заменяющих наказаний, то для членов привилегированного сословия их роль выполнял так называемый принцип гуаньдан (官当), то есть принцип зачета рангом основного наказания.

Данный принцип занимал в какой-то мере промежуточное положение между привилегиями, которыми обладали чиновничество и знать по отношению к основным наказаниям, и должностными наказаниями, несколько компенсировавшими это привилегированное отношение. Поскольку гуаньдан приводил к ликвидации опасности фактического приведения в исполнение приговора к основному наказанию, постольку он являлся привилегией. Поскольку он приводил к понижению в чине и прерыванию карьеры, он являлся разновидностью должностных наказаний. Непосредственная связь зачета рангом с должностными наказаниями видна из дифференцированного применения этого принципа к так называемым общественным (гун цзуй 共罪) и частным (сы цзуй 私罪) преступлениям. Под общественным преступлением "Тан луй шу и" понимает преступление, совершенное "в процессе служебной деятельности, но не содержащее нарушений закона, произведенных в корыстных целях", <sup>1</sup> причиной которого явились недосмотр, ошибка и т.д. Частным преступлением кодекс называет преступление,

"совершенное не в процессе служебной деятельности, лично выполненное в корыстных целях".<sup>2</sup> Способности к зачету при частном преступлении резко понижались.

Способностью к зачету рангом обладали все лица, имеющие чин и занимавшие должность. Суть зачета состояла в строго систематизированном аннулировании всего чина преступника или его части и во временном отстранении от служебной деятельности. Разъясняя, в каких именно ситуациях применяется зачет рангом, кодекс указывает, что под преступлениями, наказание за которые не достигает гуаньдан, понимаются "частные преступления, совершенные чиновниками, занимающими должности от девятой до шестой категории ранга, наказываемые менее чем одним годом каторги, или общественные преступления, совершенные ими же, наказываемые менее чем двумя годами каторги; или же частные преступления, совершенные чиновниками, занимающими должности от пятой до первой категории ранга, наказываемые менее чем двумя годами каторги, или общественные преступления, наказываемые менее чем тремя годами каторги".<sup>3</sup>

Существование такого нижнего предела объяснялось тем, что способности данного лица к зачету определялись двумя факторами: высотой ранга, который использовался для зачета, и характером преступления – общественным или частным. Чиновники, имевшие должности, которым соответствовали категории ранга от девятой до шестой, каждой из этих должностей могли зачесть основное наказание за общественное преступление, равное двум годам каторги, а если преступление было частным – одному году каторги. Между шестой и пятой категориями ранга происходил качественный скачок. Все должности, которым соответствовали категории ранга от пятой до первой, могли зачитывать при общественном преступлении три года каторги, а при частном – два года каторги. Таким образом, если преступление было достаточно легким, чтобы наказание за него могло быть погашено полностью одной должностью преступника (как мы увидим дальше, возможности к зачету, как правило, не исчерпывались одной этой должностью), принцип зачета не включался, и преступнику дозволялся простой денежный откуп от наказания. Кодекс указывает: "Например, имеется чиновник, имеющий чин пятой категории ранга и выше, совершивший частное преступление, наказываемое двумя годами каторги. По правилам наказание ему уменьшается на одну степень /согласно привилегии, которой обладали чиновники пятой категории ранга и выше – В.Р./, и становится легким настолько, что не исчерпывает его чина. В этом случае он

может сохранить свой пост и откупиться от наказания", <sup>4</sup>

В случае, когда нужно было зачитывать наказание ссылкой, все три степени ссылки (на 2000 ли, на 2500 ли и на 3000 ли) приравнялись к четырем годам каторжных работ.

К зачету рангом привлекались должности двух категорий. К должностям первой категории кодекс относит служебные должности (чишигуань **職事官**) и почетные должности (саньгуань **散官**); к должностям второй категории наградные должности (сюньгуань **勳官**), каждая из которых имели соответствующие им ранги. Вначале использовалась та должность первой категории, ранг которой был более высоким. Если человек занимал одновременно две служебные должности, дозволялось использовать лишь одну из них, опять-таки с наибольшим рангом. Но зато, если этого ранга не хватало для полного зачета наказания, разрешалось затем использовать должности второй категории. Если и после зачета рангом этих должностей оставалось избыточное наказание, то разрешалось использовать те должности, которые ранее занимал преступник и удостоверения на которые не были у него отобраны при служебном перемещении. Только после этого, если такой многоступенчатый зачет все же не смог погасить наказания полностью, закон позволял избавиться от его остатка посредством денежного откупа. Тем самым осуществление основного наказания устранялось окончательно.

Если некто, имея определенный чин, занимал должность, не соответствующую этому чину, зачитывал рангом наказание, то зачет производился собственным рангом преступника, а не рангом занимаемой им должности. При этом он освобождался от временно занимаемой им должности. После такого зачета откуп от недозачтенного остатка наказания, если он был необходим, осуществлялся согласно обычным нормам. В этой ситуации удостоверение на должность, которая использовалась для зачета, не отбиралось у преступника, так как удостоверения на временно занимаемые должности не выдавались. В этой ситуации зачет был чистым, то есть производился именно рангом. В случаях, когда ранг чиновника соответствовал занимаемой им должности, удостоверение на должность при зачете у него отбиралось.

Таким образом, при зачете рангом чин мог быть использован полностью (при этом он мог погасить все наказание, или только его часть, и тогда дозволялся откуп от остатка наказания), и мог быть использован не полностью. В обоих этих случаях нака-

занный равно смешался с должности, чин которой был использован для зачета, и удостоверение на эту должность у него отбиралось. Одинаковым было и то, что после осуществления такого наказания чиновник, лишенный должности и, следовательно, отстраненный от административной деятельности, получал впоследствии возможность восстановления на службе. Однако эти две ситуации были не равноценны. Разница заключалась в нормах служебного восстановления, зависевших от соотношения высоты ранга и тяжести преступления. Если это соотношение было в пользу преступника, и чин не был использован полностью (то есть либо совершенное преступление было сравнительно легким, либо чин и должность и, следовательно, положение в официальной иерархии были весьма значительны), то служебное восстановление разрешалось через год после оглашения приговора и приведения его в исполнение, причем наказанный восстанавливался на должности, которой соответствовал чин, на один ранг меньший, чем чин, соответствовавший должности, в которой было совершено преступление. Если же соотношение было не в пользу преступника, служебное восстановление происходило через три года, в должности, отстававшей по чину от исходной должности на два ранга.

Кодекс тщательно разбирает положение тех, кто зачитывал основное наказание рангом, в период между зачетом и служебным восстановлением. Основным содержанием этого периода было, как и при должностных наказаниях, отстранение на год или на три года от политической деятельности. До служебного восстановления наказанные не могли выполнять никаких административных функций и не входили в круг лиц, подчиняющихся правилам о присутствии при дворе. При совершении такими лицами повторных преступлений, входивших в рамки применимости гуаньдан, они, несмотря на отстранение от службы, в ряде случаев имели возможность зачета ранее имевшимися должностями, чины которых были не охвачены понижением, то есть были ниже, чем тот чин, в котором должно будет произойти в будущем служебное восстановление. Срок служебного восстановления при этом снова отодвигался на год или на три, в зависимости от вновь возникшего соотношения высоты используемых рангов и тяжести преступления.

Существовали, однако, ситуации, когда применение принципа зачета рангом не допускалось. Прежде всего, это относилось к преступлениям, которые были направлены против политических и идеологических основ существующего порядка. Преступления эти

были сведены в список Десяти зол. Зачет не дозволялся при совершении любых преступлений, наказываемых смертной казнью, за исключением ситуации, когда о смертном приговоре еще не успели доложить императору, и в этот момент была объявлена амнистия цзянь ( *pf* ), которая понижала основное наказание охваченных ею на одну степень. Зачет не дозволялся тем, кто был приговорен к ссылке за убийство старшего родственника в результате несчастного случая, за взяточничество или хищение в пределах своей административной ответственности, или по общесемейной ответственности за совершение родственниками преступлений, квалифицируемых по первой и второй статьям списка Десяти зол, то есть Умышлению мятежа и Умышлению великого непокорства, и в ряде других случаев. Кроме того, зачет никогда не дозволялся, если преступление совершило лицо, уже получившее чин, но еще не назначенное на какую-либо должность (то есть для зачета, несмотря на то, что акт зачета действовал на них по-разному, необходимы были оба компонента – и чин, и должность).

Таким образом, принцип зачета рангом являлся механизмом, предназначенным для трансформации основных наказаний средней тяжести, применяемым к членам привилегированного сословия, в наказания должностные. Он сводил до минимума физический ущерб, наносимый таким преступникам, и взамен него наносил ущерб идеологический и социальный, на тот или иной срок выключая преступника из активной политической деятельности, прерывая его карьеру и позоря, унижая его перед окружающими. Принцип зачета ликвидировал опасность фактического осуществления основных наказаний над теми, кто, по меркам танских правоведов, мог быть, согласно сравнительной легкости совершенных ими преступлений, наставлен на путь истинный. Как все должностные наказания, он призван был вразумлять, а не губить и не калечить тех, кто уже был отобран для службы и вошел в кадровый состав императорской администрации. На тех, кто совершал более тяжкие преступления и, следовательно, погряз в пороке безвозвратно и не мог быть поэтому прощен, гуаньдан не распространялся. Государство лишало их своего доверия и не собиралось предоставлять им возможность для перевоспитания и продолжения служебной деятельности. Принцип гуаньдан, расширявший сферу действия должностных наказаний, являлся дополнительным средством укрепления, воспитания и очищения бюрократического аппарата.

---

I Тан луй шу и, цзюань 2; раздел I, статья I7, § 3; по изданию в серии "Цуншу цзичэн", Шанхай, 1939, с.42. В дальнейшем нумерация страниц указывается по этому изданию.

2 Там же, цзюань 2; р.I, ст. I7, § I; с.4I.

3 Там же, цз. 3; р.I, ст. 2I, § 6; с.54.

4 Там же, цз. 3; р.I, ст. 22, § I; с.56.

Т.П.Селиванова

#### ПАРИШАД В СРЕДНЕВЕКОВОМ КАШМИРЕ ПО ДАННЫМ "РАДЖАТАРАНГИНИ" КАЛХАНЫ

В разные исторические эпохи в Индии термин **паришад (pariśad)** обозначал различные социальные, политические и религиозные институты "от демократического органа ранневедийской эпохи до относительно узкого по составу совета сановников".<sup>1</sup> В средние века в Кашмире, как это явствует из поэмы-хроники XII века "Раджатарангини" Калханы,<sup>2</sup> **паришадом (paśad)** назывался орган управления храмом – храмовый совет. Члены **паришада** обозначались термином **pārisadya** или **pāśada**. В самом начале поэмы (I.87) храмовый совет однажды назван **dvijapaśad** – "совет дваждырожденных". Этому совету царь даровал **аграхару** – земельное владение.

Этот единственный случай уточненного наименования **паришада**, конечно, еще не позволяет ставить вопрос о противопоставлении храмового совета какому-либо другому (например, **мантрипаришаду** – совету министров). Не исключено, что подобное противопоставление могло быть отражено в более ранних источниках по истории Кашмира, которыми пользовался Калхана. Как известно, "дваждырожденные" это не только брахманы, но также **кшатрии** и **вайшьи**, поэтому возможно, что в храмовый совет входили представители всех трех названных **варн**. Такое положение существовало, например, в Южной Индии, где храмы управлялись не только брахманами, но также представителями других каст.<sup>3</sup> Дарение земельной собственности **паришаду** может означать передачу этих земель в совместное владение членам совета или их передачу **паришаду** как органу управления храмом и всем храмовым хозяйством. В тексте поэмы часто упоминаются дарения земель непосредствен-

но храмам: им дарятся "деревни" (II.132; IV.5, 206 и др.), "земли с деревнями" (III.100; IV.187, 190) и даже "город с деревнями" (IV.193). Вероятно, именно этими землями парихад управлял как храмовым хозяйством, и тогда можно думать, что земли, дарованные самому парихаду, были коллективной собственностью всех его членов. В особых случаях оговаривались условия дарения земель. Это видно из следующего текста: "Доходы с больших деревень, данные на содержание лингамов, с течением времени были утрачены парихадом" (II.132). Здесь перед нами очевидный случай обусловленного дарения.

В XII в. царь Джаясимха – современник Калханы, "даровал членам парихада, как и другим лицам, деревни, утварь и большие рыночные постройки" (VIII.3319). Таким образом, к земельным владениям парихада добавляется владение рыночными постройками, которые могли быть использованы непосредственно самим храмом для торговли или сданы в наем. В первом случае это дарение означало освобождение от платы за эксплуатацию построек, а во втором – возможность эксплуатировать их типично феодальным способом: сдавать в наем за определенную плату, осуществляя таким образом феодальную эксплуатацию торгово-ремесленной деятельности. Очевидно, что экономическая база для процветания парихадов была достаточно сильна. К доходам с земель и рынков добавлялись еще и доходы от жреческой деятельности.

Парихады, обладая значительными материальными богатствами и имея громадное идеологическое влияние, представляли собой большую силу внутри страны. К X в. относится случай избрания царя парихадами храмов и тиртх (мест паломничества). Ранее, судя по тексту памятника, в подобных выборах участвовали горожане, министры, саманты (феодалы), но не парихады (I.325, 367; II.5 и др.). Хотя воспоминания о традиции и сохранялись, к X в. выборность царя, видимо, казалась анахронизмом. Может быть как раз потому Калхана и говорит с насмешкой о победителе в борьбе за трон, который, желая придать своему воцарению законную силу, обратился к брахманам с просьбой об избрании "достойного", в уверенности, что сам он и окажется таковым. Калхана с сарказмом описывает брахманов – членов парихадов, которые в большом числе собрались для проведения выборов. Эти брахманы мало напоминают ученых-пандитов, манеры их так же грубы, как и их одежды, они не сдержаны в спорах об избраннике, неудачливого претендента они забросали камнями. Споры длились несколько дней, пока не

был избран образованный, но бедный брахман (У.46I-477). Такое нелестное описание собрания брахманов довольно неожиданно в устах правоверного шивайта, каким был автор поэмы. Здесь у Калханы ярко проявляется критический взгляд на вещи.

Тем не менее Калхана не сомневался в традиционных правах паришада. Потому он решительно осудил царя Шамкаравармана (IX в.), который "отнял земли у храмов" (У.170), "системой налогов отбирал собственность богов" (У.166)<sup>4</sup> и обманом лишил паришад того, на что по традиции они имели право. Калхана сообщает, что царь "выдал паришаду годовое жалованье, уменьшив [при этом] на треть меры веса, а для видимости прибавил к содержанию стоимость шерстяных одеяний и другого" (У.171). Отсюда видно, что продовольствие, одежду, как и храмовую утварь (VIII.3319), паришад получал от царя по установленной норме. Значит, этому паришаду были назначены фиксированные пожалования из государственной казны вместо права взимания налогов с земель, а земли поставлены под прямое фискальное управление. В этом случае, доходы от храма никак не отражались на жалованьи членов паришада. Возможно, такое положение не было правилом, а касалось храмов с большими доходами, над которыми государство установило свой контроль. Следовательно, такой храм утрачивал частично или полностью самоуправление.<sup>5</sup>

При царе Калашадеве из-за ссоры внутри паришада новый храм Бхимакашвава долго был закрыт, и серебряная утварь храма и прочие ценности оказались конфискованными царем (VII.1085-86). Члены паришада прибегли к сильному средству давления – голодовке (*prāya*, или *prāyopaveśa*), в результате которой царь даровал им "в качестве компенсации освобождение от переноски грузов (*rūḍhabhā-roḍhi*)" (VII.1088). Этот пример показывает, что в данном случае всей полученной собственностью члены паришада пользовались сообща. Издатель "Раджатарангини" и ее переводчик на английский язык А.Стейн в примечании к этому отрывку указывает, что в Кашмире к началу XX в. еще сохранялась подобная система. Каждая семья пурохитов – храмовых жрецов – получала свою долю из общих доходов (после вычета расходов) пропорционально своему участию в делах храма. Некоторые паришадны получали от государства вознаграждение, например, рис, который подлежал такому же разделу.

Кроме того, приведенный отрывок (VII.1088) указывает на существование принудительного труда – переноски грузов,<sup>6</sup> которым были обязаны государству до упомянутой специальной отмены крестьяне, сидящие на землях этого храма. Отсюда можно сделать вы-



вод, что храмовые земельные владения в Кашмире (в данном случае земли, принадлежавшие паришаду или управляемые им) не были полностью обеленными.<sup>7</sup> Это подтверждается еще и тем, что в XII в. в Авантипуре брахманы устроили голодовку, протестуя против одного из высших чиновников, который постоянно увеличивал поборы и даже конфисковал пастбище (VIII.2224.2226). Это тоже указывает на ограниченный характер собственности брахманов на землю. Как крайний случай притеснения храмов и паришадов можно отметить секуляризацию храмовых земель, столь частую в Кашмире из-за острой нехватки пахотных площадей (У.170, VII.1103 и др.).

Интерес вызывает тот факт, что голодовки, подобные вышеупомянутой, были распространенным в разных слоях населения средством политического и экономического давления. Автор поэмы считает это средство одним из самых больших бедствий, разрушающих жизнь в стране, и среди прочих зол называет "зло от брахманов - членов паришадов, которые искусны в организации голодовок" (VIII.709, см. также VIII.110). "Второй вражеской армией" именует их Калхана после голодовки 1120 г., свидетелем которой он был (VIII.773).

Голодовки применялись паришадами не только как средство борьбы за свои экономические интересы, но и в политических целях. Так, к XI в. относится голодовка паришадов в Парихасапуре, направленная на смещение главного министра Тунги с его поста (VII.13). Неоднократно проводились голодовки с целью поддержки того или иного претендента на трон.

Самая большая из таких акций произошла в XII в. в столичном храме Гокула (VIII.900-906), где для участия в ней собрались члены паришадов со всех концов Кашмира. Эта голодовка (кстати, единственная, не достигшая цели) была направлена против занимавшего тогда трон царя Бхикшу и имела целью реставрацию на троне его соперника Суссалы.

Важной особенностью этой голодовки была поддержка, оказанная ей столичными жителями, которые не только ежедневно посещали храм для обсуждения с брахманами различных вопросов, но и приняли участие в укреплении храмовых оборонительных стен на случай возможной атаки царя. Такое поведение горожан могло быть не только следствием естественного для средневекового общества религиозного пиетета к жреческому сословию и церковным институтам, но оно могло также отражать общность политико-экономических интересов паришадов и города, т.е. верхушки духовенства и город-

ской верхушки, или могло даже быть результатом союза обеих сторон.

Стоит при этом отметить, что какие-либо сведения о союзах паришадов с феодалами и государственными чиновниками отсутствуют, хотя естественно, что в борьбе правящей верхушки за власть паришади неизбежно выбирали одну из борющихся сторон. Так, имеется свидетельство, что "брахманы-министры побудили членов паришадов и брахманов устроить голодовку" против главного министра (VII 13). Как кажется, в данном случае выбор позиции объясняется кастовой общностью.

К XI в. относится краткое сообщение о том, что некий член паришада "собирал двойные налоги" (*dviguṇotpattidānena*) и стал сначала "артханаяка", а затем "махаттама" (VII.1105-1106). Должность артханаяка была учреждена царем Харшей (1089-1111 гг.), который ввел многочисленные новые налоги в государстве, пытаясь пополнить опустевшую казну. С введением новых налогов возникали новые ведомства и административные должности. Артханаяк возглавлял ведомство по конфискации деревень и собственности храмов. Если считать, что в данном случае речь идет о влиятельном лице из администрации храма, избравшем светскую карьеру, то тогда можно говорить о том, что не было непреодолимой преграды между духовной и светской карьерой. Однако, это мог быть светский человек, входивший в совет по управлению храмовым хозяйством, тогда его карьера вполне естественна.

Таким образом, паришад в средневековом Кашмире являлся храмовым советом, управляющим сложным храмовым хозяйством; в разной исторической обстановке он получал разную степень самостоятельности. В периоды наибольшего контроля государства паришаду иногда давалось фиксированное жалованье из казны, то есть часть феодального государственного дохода, и в таком случае паришад не зависел от храмовых доходов, в том числе и от доходов с храмовых земель. По этой причине паришад уже не мог быть серьезным препятствием при их секуляризации. В наиболее благоприятные для него периоды паришад выступает коллективным феодальным собственником дарованных ему земель и других видов имущества, приносящих доход, в том числе он, по всей вероятности, осуществляет феодальную эксплуатацию торгово-ремесленной деятельности. Паришад был частью феодальной верхушки средневекового кашмирского общества, включая в себя духовных, а возможно, и светских лиц. Не исключено, что наряду с брахманами в него входили кшатрии и вайшьи. Идеологическая и экономическая сила паришада определяла его существенную

роль в общественно-политической жизни, в ходе которой прослеживается некоторое его противопоставление государственной бюрократии и военной и феодальной аристократии и в отдельных случаях союз с горожанами.

1

Г.М.Бончард-Левин, Индия эпохи Маурьев, М., 1973, с.186.

2

Kalhana's Rajatarangini, ed. M.A.Stein, v.1 (sanskrit text), Bombay, 1892, v.2 (english translation) Westminster, 1900.

3

Л.Б.Алаев, Южная Индия, М., 1964, с.206.

4

Здесь, возможно, речь идет не только о лишении храмов ренты-налога, но и о рыночных постройках, так как тогда же было основано ведомство по взиманию налогов с ремесел и рынков.

5

Ср.: Л.Б.Алаев, Южная Индия, с.214-215.

6

См. об этом: Т.П.Селиванова, Об одной форме принудительного труда в Кашмире. - III и ПИКНВ, М., 1977, с.57-61.

7

Ср.: Л.Б.Алаев, Южная Индия, с.213; Н.П.Иванова, К вопросу о землевладении храмов в Южной Индии в X-XIII вв. - в кн. Страны Южной Азии: история и современность. М., 1976, с.52-74.

В.С.Спирин

## ГЕОМЕТРИЧЕСКИЙ ОБРАЗ "ПРАВИЛЬНОГО ПОВЕДЕНИЯ (ЛИ 禮) В "СЮНЬ-ЦЗЫ"

В отличие от современности древняя наука не обладала навыком построения детально разработанных логико-алгебраических систем. Но она очень рано стала стремиться к точности изложения своего содержания. Наглядность геометрического образа, недвусмысленность его интерпретации в словесных выражениях, авторитет математики как практически проверенной предсказывающей науки - все эти и связанные с ними обстоятельства выдвигали геометрию в разряд методологических дисциплин. Использование геометрических образов в философских построениях древности было, видимо, общечеловеческим явлением. Учет этого обстоятельства необходим при попытках проникнуть в "археологию" древнего философствования. Пример Китая показывает связь специфической древнекитайской

"алгебры" построения текстов со своеобразными геометрическими образами. За счет этой связи достигалась доказательность и точность идей. Возьмем пример из "Сюн-цзы". Один из отрывков главы о "правильном поведении (ли)" имеет следующее строение:

## § 1

- |            |           |              |
|------------|-----------|--------------|
| а) 凡禮始乎稅   | б) 成乎文    | в) 終乎悅校      |
| г) 故至備情文俱盡 | д) 其次情文代勝 | е) 其下復情以歸大一也 |

## § 2

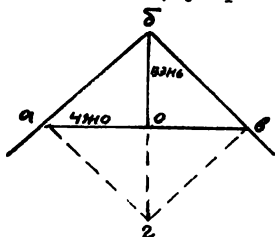
- |           |          |           |
|-----------|----------|-----------|
| а) 天地以合   | б) 四時以序  | в) 以爲上則明  |
| г) 日月以明   | д) 星辰以行  | д) 以爲下則順  |
| ж) 江河以流   | ж) 好惡以節  | и) 禮豈不至矣哉 |
| з) 萬物以昌   | з) 喜怒以當  |           |
| и) 萬物變而不亂 | и) 貳之則喪也 |           |

## § 3

- |           |         |              |
|-----------|---------|--------------|
| а) 至察以有說  | б) 本末相順 | а) 文隆以爲極     |
| г) 至文以有別  | в) 終始相應 | б) 而天下莫之能損益也 |
| д) 天下從之者治 | г) 從之者安 | и) 從之者存      |
| 不從者亂      | д) 不從者危 | 不從者亡         |

Оригинал текста см. /I, 236-237/)

Ключем к пониманию содержания отрывка может послужить иероглиф 稅 (чжо). Он обозначает горизонтальный брус, концы которого доходят до скатов крыши. В середине этого бруса имеется вертикальная стойка, упирающаяся в конек крыши. Эти данные дают конфигурацию, которую мы воспроизводим в верхней части чертежа. "Ли" "начинается" с какой-то точки, лежащей на горизонтали "чжо" - например, с точки а (или в). В тексте говорится что завершается "ли"



конфигурацию, которую мы воспроизводим в верхней части чертежа. "Ли" "начинается" с какой-то точки, лежащей на горизонтали "чжо" - например, с точки а (или в). В тексте говорится что завершается "ли"

в "вэнь". Предположим, что "вэнь" обозначает вертикальную ось. Это предположение основывается на двух соображениях. "Вэнь" может значить текст, написанный вертикально. Кроме того, в главе "Лилунь" "вэнь" соотносится с "цин" ( 情 ) как одно базисное множество с другим базисным множеством. Поэтому его можно понимать как перпендикуляр к чему-либо.

Если наше предположение относительно "вэнь" верно, то это дает возможность понять смысл фразы "о". Эта фраза имеет в виду линию аб. Поскольку можно начинать как с точки а, так и с точки в, то данная фраза может указывать и на линию вб. На этом основании мы можем полагать, что данная фраза вообще имеет в виду ломаную линию а-б-в, представляющую завершенное "ли". В таком случае можно вообще отказаться от предложения о жесткой связи между вертикальной линией и "вэнь" и за "вэнь" принимать указанную ломаную линию. Это будет соответствовать значению "вэнь" как узора из сплетающихся линий.

Далее, в элементе "в" есть упоминание "сяо" ( 校 ). Материальное значение этого иероглифа - колодка, т.е. замкнутая фигура. Вследствие этого верхний треугольник мы дополняем симметричным ему нижним треугольником. Замкнутая ломаная линия символизирует "закончившееся" "ли". Почему "колодка" связывается с "радостью" (хэ)? Возможно для предотвращения ассоциаций с наказанием, а возможно и потому, что данная замкнутая фигура символизирует разные (соответствующие сезонам) "радости". Последнее предположение равносильно тому, что участки ломаной линии символизируют разные участки графика. С этих позиций становится понятен дальнейший текст.

"Чжи" ( 至 ) имеет значение указания на точки солнцестояний (и возможно равноденствий), т.е. на моменты, когда солнце находится на осях координат. С точки зрения кругового графика это равносильно указанию на момент, когда одна переменная равна минимуму (нулю), а другая - максимуму. В связи с этим "чжи" вообще означает экстремальные моменты. Экстремальные моменты (точки а и в, б и г) ограничивают некоторые отрезки. Эти отрезки представляют наборы однородных предметов. В этом плане указание на экстремумы включает в себя "исчерпание" ( 盡 цзинь ) некоторого класса явлений, то есть нахождение характеристики общей для всех элементов данного класса.<sup>1</sup> Например, экстремальные точки а и б ограничивают отрезки оа и об и тем самым дают возможность "исчерпания" этих отрезков.

Если приведенные выше соображения правдоподобны, то они приводят к мысли, что отрезки оа и об представляют "чувства" (цин) и "культурность" (вэнь), находящиеся в функциональном (конкретнее: в пропорциональном) отношении. Само по себе данное отношение между указанными явлениями в нашем источнике принимается как факт. Свидетельством чего может служить следующий отрывок /I,237/:

女理繁情用省是禮之隆也

女理省情用繁是禮之殺也

В этом отрывке "правильное поведение (ли)" представляется функцией, определенной на множествах "нормы культуры" (вэньли) и "полезность чувственно переживаемого" (цинюн). Эта функция характеризуется с точки зрения "возвышения" (лунь) и противоположного ему "снижения" (殺). Эти последние характеристики говорят о том, что под "ли" имеется в виду вертикальный график, на котором отмечаются движения вверх и вниз. Нам важно то, что "вэнь" и "цин" можно понимать как базисные множества, на которых определяется функция "правильное поведение (ли)". Учтя это, вернемся к фразе "т". Конкретно говоря, в этой фразе речь может идти о том, что отрезок ао (как и любой ему симметричный), ограниченный двумя экстремумами, отсекает на базисных множествах (т.е. осях координат) отрезки, представляющие цельные классы.

Для понимания различия в содержании отрывков "т" и "д" важно учесть следующее. Если точка а это "начало" (女台), а точка б это "верх", то естественно полагать, что система координат здесь имеет оси направленные направо и вверх. В таком случае отрезок ао является графиком возрастающей функции (прямой пропорции). Но это же значит, что отрезок об обозначает убывающую функцию (обратную пропорцию). В отрывке "т" говорилось об отрезке ао. Следующий за ним отрезок это отрезок об. Он характеризуется "сменяющимся преодолением" (代勝). На основании /I,137/ и других текстов мы полагаем, что "преодоление" это такое отношение, когда рост одного ряда явлений сопровождается уменьшением другого ряда явлений. Это выражение отношения обратной пропорции. В нашем тексте оно противопоставляется "совместному исчерпанию" (俱盡).<sup>2</sup>

В отрывке "е" совершается переход к рассмотрению фигуры "лодки" (сяо), вернее, ее нижних частей. Если иметь в виду предполагаемое ранее движение по часовой стрелке, то переход в нижнюю часть знаменуется возвратным движением по оси х. Это обстоя-

тельство описывается выражением 其下復情. Результатом этого движения будет прохождение по оси x расстояния v-a и "возвращение" к исходной точке a. Это движение проходит два отрезка: +x и -x. Вероятно поэтому здесь упоминается "великая единица" (大一) под которой имеется в виду общая единица, включающая в себя положительную и отрицательную единицы.

Общую идею § I можно описать следующим образом. "Правильное поведение (ли)." предполагает прохождение в определенном порядке разных участков "Графика (дао)", выражающего разные отношения между "культурой" (вэнь) и "чувством" (цин).

Второй параграф предполагает, что закономерность, которая была намечена в предшествующем тексте, может быть интерпретирована на довольно широких множествах. Так, вертикальная и горизонтальная оси могут пониматься как "небо" и "земля" и в этих координатах движутся солнце и луна. Это движение дает особую функцию - "освещение" (明). Движение по четырем отрезкам интерпретируется как "порядок" для "четырех времен года". Это движение дает функцию, выражающуюся каждый раз в особом отношении звезд и планет. Весь круг закономерных отношений, указанных в отрывках "а", "б", "в", "г" характеризуется как "верхнее отношение следования принципу "если... то..." (上則), которое становится "очевидным" или "ясно видимым" (明). Отдельно указываются примеры интерпретации "Графика (дао)" на явлениях "нижнего" мира. Аналогично тому как нижняя часть "колодки" симметрична верхней, связи "нижнего" мира находятся в "согласии" (順) со связями "верхнего мира". В третьей строке второго параграфа из приведенных примеров делаются выводы. Таким образом, первый и второй параграфы тесно связаны между собой. Если судить по третьему столбцу, то эта связь пронизывает отдельные столбцы. Здесь нужно учесть два обстоятельства. Во втором параграфе элементы основания двойные. Но их, видимо, можно представить и как объединяющие пары предложений. Второе обстоятельство связано с неполнотой первого параграфа. Нам представляется, что здесь пропущена, но подразумевается еще одна строка. Давая интерпретацию элементов "г", "д", "е" в их связи с отрезками "колодки", мы всегда можем изменить эту интерпретацию, заменив соответствующий отрезок на симметричный ему. Так мы можем повторить всю вторую строку этого параграфа. В этом случае первый параграф станет обычным "каноническим", состоящим из девяти элементов. Такое прочтение дает более тесную связь столбцов первого и второго параграфов.

Перейдем к третьему параграфу. Сквозное единство столбцов можно заметить и в следующих фактах. В § 3 в элементе "д" говорится о состоянии достижения точки о. Оно представляется средством достижения "разделенности". Ранее в тексте "разделенность" (別) характеризуется следующим образом: 貴賤有等長幼有差貧富輕重皆有稱者也 /I,23I/. Эту фразу можно понимать в том смысле, что уровень богатства и степень важности того или иного лица прямо зависят от его знатности и возраста. Если это так, то элемент "г" из § I и элемент "д" из § 3 тождественны по содержанию, поскольку оба говорят о прямо-пропорциональной зависимости. Связь элемента "е" из § 3 с элементами "а" и "г" из § I возможно состоит в следующем. Операция 言說 имеет дело с материалами (базисными множествами), противопоставляемыми функциям /см. 3,179/. В данном контексте функции представлены "культурностью" (вэнь), что соответствует вертикальной оси. "Материалы" должны быть выражены горизонтальной осью. В этом случае фраза "е" из § 3, вероятно, описывает состояние в точке "а", что соответствует предельной градации материалов, а не функций, о которых шла речь в элементе "д".

Для понимания второго столбца § 3 можно использовать следующий отрывок из "Дасюэ": 物有本末事有終始知所先後則近道矣 /4,2343/. В этом отрывке демонстрируется категориальное деление на "вещи" (物) и "действия" (事). Это деление соответствует нашему разделению на материал и функцию, что, в свою очередь, соответствует разделению на базисные множества и определенные на них функции. Данное категориальное деление проходит между элементами "в" и "г". Понятия 本末 относятся к категории базисных множеств. Эти понятия указывают на область определения (本) и область изменения (末). Поскольку в "Сюнь-цзы" в качестве базисных множеств "правильного поведения (ли)" берутся "культурность" (вэнь) и "чувственно переживаемое" (цин), эти последние можно рассматривать соответственно как "основу" (本) и "производное" (末). Но это такая "основа", которая сама имеет значение функции, и такое "производное", которое имеет значение материала. Отсюда ясным становится параллелизм элементов "в-г" и "е-д" в § 3. Элементы "е" и "в" имеют в виду базисные множества, а элементы "д" и "г" — функции. В связи с этим отнюдь не случайным представляется упоминание в элементе "а" понятия 極, указывающего на грань, являющуюся осью в системе координат. В элементе "б" говорится,



что эта ось не может быть изменена (損益). Здесь имеется в виду функция (операция) над этим множеством. Таков смысл 1-й и 2-й строк § 3.

В одном из фрагментов "Сюн-цзы" говорится: 今世不求之於本而索之於末 /I,186/. Отсюда можно полагать, что Сюнь-цзы связывал 本末 с отношением типа обратной пропорции. В других источниках 本末 интерпретировалось как комплекс разных отраслей деятельности (иногда хозяйственной), явно находящихся в обратнопропорциональной зависимости. /См. 5,7I; 6.7; 7,I/. Если принять такую интерпретацию 本末, то связь элемента "в" § 3 с вторым столбцом § I оказывается полностью выявленной. Элемент "г" § 3 можно понимать в том смысле, что "начало" и "конец" здесь обозначают два отрезка (например, а-б и б-в). Эти отрезки симметричны и поэтому "соответствуют друг другу" (相應). Поскольку же они обозначают принципиально противопоставляемые функции, их можно считать находящимися в отношении аналогичном отношению обратной пропорции. Этим обнаруживается связь элемента "г" § 3 и второго столбца § I. Связь элементов третьего столбца представляется очевидной.

Несколько выводов. Текст не нуждается в предлагаемых в комментариях /8,259/ заменах иероглифов. В основе его содержания лежит идея графического представления функций. Если принять для перевода "ли" слово "ритуал", то нужно оговаривать космическое значение этого "ритуала". "Ритуал" растворяется в некоторых общемировых правилах, выражаемых векторными отрезками всеобщего "Графика (дао)".

#### Литература

1. Чжуцзы цзицэн, т.2, "Сюн-цзы цзицзе".
2. Чжуцзы цзицэн, т.4. "Мо-цзы сянгу".
3. В.С.Спирин, Построение древнекитайских текстов, М., 1976.
4. Шисань цзин, ч.6. "Лицзи", т.8, "Цасюэ".
5. Чжуцзы цзицэн, т.5. "Хань Фэй-цзы цзицзе".
6. Чжуцзы цзицэн, т.5. "Гуань-цзы цзяочжэн".
7. Чжуцзы цзицэн, т.7. "Янь те лунь".
8. Лян Ци-сюн, "Сюн-цзы цзяньши". Пекин, 1956.

---

I  
Об "исчерпании" в "Мо-цзы" говорится следующее: 盡莫不然也 /2,194/.

<sup>2</sup> В текстах, говорящих о "рядах" (行), в аналогичных функциях используется противопоставление 相生 (или 相從) и 相勝.

Э.С. Стулова

#### КОНФУЦИАНСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДОЛГЕ ЧИНОВНИКА И ВОЛЕ НЕБА ВО ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ ИМПЕРАТОРА И ПОДДАННЫХ

В данном сообщении сделана попытка на материале письма Хун Лян-цзи императору<sup>1</sup> выявить некие правила поведения государственного чиновника, сложившиеся в процессе многовековой практики функционирования китайского бюрократического аппарата и нашедшие отражение в многочисленных документах, собранных как в династийных историях, так и в специальных сборниках официальной документации.

Хун Лян-цзи (1746–1809) родился в чиновничьей семье в пров. Цзянсу. Среди его предков и родичей было немало видных ученых и литераторов, а также чиновников, занимавших высокие государственные посты. В 1790 г. Хун Лян-цзи сдал экзамен на степень цзиньши, стал членом академии Ханьлинъ и получил должность редактора второго разряда. Прослужив несколько лет в провинции, Хун Лян-цзи в 1797 г. был назначен наставником великого князя И-чуня. 12 апреля 1798 г. Хун Лян-цзи отличился на квалификационном экзамене для высших столичных чиновников. Он писал сочинения на следующие три темы, утвержденные императором: оду "Лягушка в колоде", стихотворение "Весенний дождь обилен", доклад "О пресечении еретических учений".

Его доклад "О пресечении еретических учений"<sup>2</sup> – один из интереснейших документов эпохи, иллюстрирующий как ортодоксальный конфуцианец понимал свой долг советника государя. В нем смело высказано беспокойство по поводу бедственного положения народа, притесняемого местными чиновниками. Ведя речь о современных ему событиях – восстаниях под руководством сект "Белого лотоса" и "Восьми триграмм", Хун Лян-цзи вынужден был обратиться к истории – восстаниям, имевшим место в глубокой древности, – для того, чтобы показать на их примере, что одной из причин народных движений являются несовершенства и пороки им-

ператоров, оскудение их силы дэ, попустительство беззаконным расхитителям, захватившим реальную власть. Как тонкий политик Хун Лян-цзи заявляет, что все это не имеет отношения к великой Цинской династии, императоры коей мудры, прозорливы и человеколюбивы. Всю ответственность за тяжелое положение простого народа, вынужденного примкнуть к мятежникам, а также и самих мятежников, вынужденных взяться за оружие, чтобы защитить свою жизнь, Хун Лян-цзи возлагает на местных чиновников низших и высших рангов, гражданских и военных.

Объявляя главной причиной мятежей местных чиновников, Хун Лян-цзи призывает достойно наказать уличенных в злодеяниях, искоренить обман и подкуп, осуждает перекладывание вины одних на других, предлагает потребовать от местных чиновников усердного и добросовестного исполнения своих обязанностей, наказывать и поощрять по заслугам. Говоря о главнейших злодеяниях чиновников, присваивающих рис, выдаваемый народу в голодные годы из государственных хранилищ, присваивающих положенное солдатам жалованье, и при этом получающих незаслуженные вознаграждения и чины, скрывающих истинное положение от императора, призывая строго ограничить местных чиновников, пресечь производимые ими злодеяния, которые в течение двадцати лет "во сто крат увеличились", Хун Лян-цзи достаточно прозрачно намекал на деятельность могущественного временщика Хэ-шэня и его приспешников, фактически правивших страной в последнее двадцатилетие XVIII в.

Через полтора года после доклада, принесшего ему успех на экзамене, Хун Лян-цзи отважился на смелый шаг: 23 сентября 1799 г. он подал великому князю Чэну письмо для императора.

Для этого письма существенна та историческая обстановка, в которой оно было написано. Конец XVIII в. ознаменовался упадком цинской империи. Ответом на ухудшение экономического положения страны, разложение и коррупцию, царившие в правящих кругах, ослабление армии, усиление эксплуатации народа были многочисленные выступления широких народных масс. Самым крупным явилось восстание под руководством тайной секты "Белый лотос". Первое открытое выступление произошло 15 февраля 1796 г., через неделю после отречения Цянь-луна.<sup>3</sup> Успехи повстанцев, наряду с прочим, объясняются еще и слабостью правительственных войск, во главе которых стояли алчные и некомпетентные военачальники, раздувавшие в докладах трону свои успехи. Обычными явлениями были продажа чинов и должностей, взятки, присвоение солдатских денег и

пайков. В последнее двадцатилетие XVIII в. достигла апогея деятельность клики могущественного временщика Хэ-шэня, вызвавшая недовольство не только многих влиятельных сановников, но и самого императора Цзя-цина. 8 февраля 1799 г. скончался экс-император Цянь-лун, и Цзя-цин поспешил отделаться от властолюбивого временщика: уже 12 февраля он был арестован, а 22 февраля приговорен к смерти и покончил с собой.

Император, однако, не считал нужным наказывать приспешников Хэ-шэня. Такой компромисс не мог не **вызвать** недовольства крупных столичных и местных чиновников, многие из которых пострадали от козней клики Хэ-шэня. С критикой половинчатой политики императора, обвинением его в фаворитизме и выступили в своем письме Хун Лян-цзи, связанный узами тесной дружбы со многими непримиримыми врагами Хэ-шэня и его приспешников.

Император был разгневан не только содержанием письма, но и нарушением порядка подачи петиции — не прямо императору или через специальных, уполномоченных на то придворных, а в форме частного письма, врученного трем лицам (две копии письма Хун перedal своим друзьям, высокопоставленным сановникам). Последовало быстрое расследование и строгий приговор "смертная казнь за чрезвычайное неуважение правил". Император смягчил приговор, **вынесенный** Военным советом совместно с Министерством наказаний, заменив казнь ссылкой в недавно завоеванную Джунгарию. Уже 26 сентября Хун Лян-цзи покинул столицу и отправился в дальний путь на запад.

Что же представляет собой письмо, вызвавшее столь сильный гнев Цзя-цина и послужившее причиной смертного приговора известному литератору и крупному чиновнику? Само письмо не было опубликовано, поэтому некоторое представление о нем мы можем составить лишь по двум императорским указам, написанным специально по поводу интересующего нас письма. Первый датирован 26 сентября 1799 г.<sup>4</sup> В нем Цзя-цин напомнил, что в первый же месяц своего фактического правления (т.е. после смерти Цянь-луна) он обнародовал указ, в котором повелевал всем чиновникам откровенно и без утайки высказаться по вопросам государственной политики и благосостояния народа, доложить об известных им случаях злоупотреблений, о чиновниках, виновных в служебных преступлениях. За прошедшие полгода было подано немало докладов, но ни в одном из них не содержалось критики в адрес самого императора: "все обращались ко мне, государю, с глубоким почтением и благоговением".

Но вот "вчера... представили письмо, которое Хун Лян-цзи вручил через великого князя Чэна". Цзя-цин выражал неудовольствие тем, что письмо написано "языком, не соответствующим нормам", все изложенное в нем безосновательно, обвинения приведены "невыпадом", заблуждения автора достигли предела, он осмеливается судить о недоступном ему "глубоком и высоком". А главное Хун Лян-цзи, посещавший дворец и знакомый с этикетом, допустил грубое его нарушение и пренебрег общепринятыми правилами подачи петиции на высочайшее имя.

Из императорского указа можно заключить, что Хун Лян-цзи был обеспокоен тем, что сократились аудиенции, которые император посвящал вопросам управления страной, что недостойные люди вводят императора в заблуждение, что он пристрастен к целому ряду лиц, благосклонен к высшим сановникам Военного совета и многим другим высокопоставленным чиновникам. Поэтому он призвал императора Цзя-цина следовать в первую очередь "строгости и пронизательности" императора Юн-чжэна, а затем уж "милосердию и гуманности" императора Кан-си. Перечислив чиновников, примкнувших к Хэ-шэню, Хун Лян-цзи требовал строго их наказать. Кроме того он выступил в защиту целого ряда чиновников, пострадавших во времена господства временщика. Император счел нужным оправдаться по поводу людей, "утождавших" Хэ-шэню и напомнить об указе, в котором объявлялось решение не привлекать к ответственности всех "прилепившихся" к нему. Цзя-цин подчеркнул свое стремление к справедливости — все чиновники, совершившие проступки, могут быть казнены лишь в том случае, если доказано, что вина их достойна смерти. Но и тогда император-де проявляет милость, смягчает приговор. Пример тому сам Хун Лян-цзи, заслуживший самое суровое наказание "своеволием и злословием". Хотя слова его — "вздор и клевета", а нарушение этикета вопиюще, Цзя-цин не нашел возможным казнить его, ибо не желал прослыть государем, который казнил чиновника, осмелившегося "высказаться" (т.е. выступить с критикой).

Между тем весной 1800 г. окрестности Пекина страдали от сильной засухи. Император принял обычные в таких случаях меры — были совершены молебны, объявлены амнистии, не приведшие, однако, к желанному результату. 17 мая Цзя-цин лично совершил жертвоприношение на алтаре духов земли и злаков. Прошло десять дней, но дождя все не было. Тогда император вспомнил о Хун Лян-цзи, чиновнике, осмелившемся "высказаться" и счел продолжающуюся за-

суху небесным знаменем, выражением неудовольствия наказанием честного подданного, выступившего с критикой. Ведь со времен глубокой древности считается, что в ответ на предостережение неба государь должен найти свою ошибку и исправить ее, проявив при этом как можно больше гуманности к подданным, ибо "любовь ко всему живому является отличительной особенностью неба".<sup>5</sup> Цзя-цин, понятно, не желал прослыть недостойным правителем, совершающим ошибки и нарушающим гармонию не только в своем государстве, но и в космосе в целом. Он счел нужным вернуть из ссылки честного чиновника, исполнившего свой долг. И это было подано как стремление восстановить гармонию и обрести дождь. 26 мая был подписан указ об освобождении Хун Лян-цзи.<sup>6</sup> Случилось так, что в тот же день полил проливной дождь,<sup>7</sup> который, согласно традиционным конфуцианским представлениям, как раз якобы и свидетельствовал, что амнистия Хун Лян-цзи привела поведение императора в соответствие с волей неба.

С точки зрения господствовавших в то время в Китае официальных представлений о характере императорской власти судьба Хун Лян-цзи являлась прекрасной иллюстрацией необходимости соблюдения гармонии как в государстве, так и в космосе в целом.<sup>8</sup> Последовавшая за его ссылкой **засуха**, согласно теории знамений, была воспринята как реакция неба на совершенную несправедливость, а устранение ее привело к восстановлению нарушенной гармонии – окончанию засухи и обильному дождю.

---

<sup>1</sup> Письмо Хун Лян-цзи не было опубликовано. О нем см. Дай Цин ли чао ши лу. Жэнь-цзун чао (Хроника великой династии Цин по царствованиям. Царствование Жэнь-цзуна), Токио, 1937, цз.50, с.40а-44а, цз.65, с.2а-3б.

<sup>2</sup> Хун Лян-цзи, Чжэн се цзяо шу (Доклад о пресечении еретических учений), серия "Сыбу бэйяо", Шанхай, 1936, т.251. Часть доклада переведена П.Каменским и С.Липовцовым. См. Доклад о пресечении мятежей, произведенных последователями разных сект, поднесенный императору Цянь луну ученым китайским чиновником Хун Лянь дзием, – Архив востоковедов ЛО ИВ АН СССР, ф.24, оп.1, л. II.

<sup>3</sup> Все даты даны в европейском летосчислении. Первый день 1796 г. лунного календаря пришелся на 9 февраля. В этот день

состоялась пышная церемония отречения от престола императора Цянь-луна в пользу своего сына Юн-яня, провозгласившего девиз правления Цзя-пин (1796-1820). Цянь-лун объяснял отречение тем, что не может править дольше своего прославленного деда императора Кан-си, бывшего на престоле 61 год. На деле "экс-император" сохранил за собой всю полноту власти, точнее, все государственные дела остались в ведении его фаворита Хэ-шэня.

4

Дай Цин ли чао ши лу. Жэнь-цзун чао, цз.50, с.40а-44б.

5

А.С.Мартынов, Сила дэ монарха, - "Письменные памятники Востока", М., 1974, с.342-343, 369-370.

6

Дай Цин ли чао ши лу. Жэнь-цзун чао, цз.65, с.2а-3б.

7

Хун Бэй-цзян сяньшэн няньпу (Жизнеописание господина Хун Бэй-цзяна), сост. Лю Пэй и др., серия "Сыбу бэйяо", Шанхай, 1936, т.251.

8

А.С.Мартынов, Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции, - "Народы Азии и Африки", 1972, № 5, с.75-76.

