

# ВЕСТНИК

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Серия 13  
Выпуск 1

2011  
Март

ВОСТОКОВЕДЕНИЕ  
АФРИКАНИСТИКА

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ. ИЗДАЕТСЯ С АВГУСТА 1946 ГОДА

## СОДЕРЖАНИЕ

### РОССИЯ И ВОСТОК

- Малзурова Л. Ц.* Представители русского народа в бурятских преданиях..... 3  
*Санчилов В. П.* Русские посланцы в ставке калмыцкого тайши Далай-Батыра во втором десятилетии XVII в. .... 9

### ГЕОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И КОДЫ КУЛЬТУР АЗИИ И АФРИКИ

- Завидовская Е. А.* Социологические исследования как источник данных о народной религии Китая республиканского периода (первая половина XX в.) ..... 16  
*Зорькина М. С.* Эволюция и структура даосского ритуала ..... 29

### ИСТОРИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

- Бизюков С. Н.* К вопросу об иностранных заимствованиях в период формирования исламского права ..... 40  
*Болдина Ю. С.* К вопросу об иммиграции морисков Андалусии и их интеграции в социально-экономическую жизнь Магриба в XVI–XVII вв. .... 59



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ОСНОВАН В 1724 ГОДУ  
1824 – ГОД ВЫХОДА В СВЕТ ПЕРВОГО ИЗДАНИЯ УНИВЕРСИТЕТА

© Авторы статей, 2011  
© Издательство  
Санкт-Петербургского  
университета, 2011

<i>Илюшина М. Ю.</i> Арабские рукописи из каталога А. К. Казем-бека 1852 г. в восточном отделе Научной библиотеки СПбГУ.....	65
<i>Москалёва А. О.</i> Договор Асархаддона с восточными соседями (672 г. до н.э.) .....	81

#### ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

<i>Гурьева А. А.</i> О некоторых особенностях корейской поэзии на родном языке XVIII–XIX вв. (поэма-каса «Песнь о цветке сливы»).....	94
<i>Суворов М. Н.</i> Большая проза Йемена в 70–80-х годах XX в.....	104

#### ЯЗЫКОЗНАНИЕ

<i>Ogloblin A. K.</i> On the voice conformity in West Austronesian domain .....	111
---	-----

#### РЕЦЕНЗИЯ

<i>Румынская И. Г., Самойлов Н. А.</i> Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока РАН. Т. 5: Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование / Редакторы тома: М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, В. Е. Еремеев, А. Е. Лукьянов. М.: Восточная литература, 2009. 1087 с. ....	122
Рефераты .....	125
Summaries .....	129
Сведения об авторах.....	132

## РОССИЯ И ВОСТОК

УДК 94 (571.54)

*Л. Ц. Малзурова*

### ПРЕДСТАВИТЕЛИ РУССКОГО НАРОДА В БУРЯТСКИХ ПРЕДАНИЯХ

В последнее время в центре внимания исследователей находится проблема присоединения Сибири к России. Процесс присоединения явился закономерным следствием политики Русского государства, о чем отмечается у Е. М. Залкинда: «В XVI–XVII вв. Русское государство отодвигает свои границы далеко на восток. Создание централизованного государства требовало обеспечения его безопасности от вторжения кочевников из азиатских просторов, которым русская земля подвергалась неоднократно на протяжении своей истории» [1, с. 15.]

Присоединение Бурятии, как и Сибири в целом, явилось достаточно длинным по времени и сложным по содержанию историческим процессом [1, с. 15; 2; 3].

«Миграционные процессы, начавшиеся в конце XVI в. и приведшие к массовому переселению крестьян из различных районов России в Сибирь и на Дальний Восток, а также внутрисибирская миграция населения обусловили совместное проживание на одной территории (в данном случае Забайкалья) русских и бурят» [4, с. 135], что незамедлительно повлекло за собой проявление особенностей в языке, фольклоре. Происходит обогащение фольклора обоих народов заимствованными мотивами и сюжетами. В бурятской среде появляются повествования об отношениях с переселенцами, неприязни чужой веры, о людях, чья непосредственная служба была направлена на развитие добрососедских отношений с населявшим этот регион народом.

Сложными и противоречивыми были взаимоотношения между коренным населением — бурятами — и русскими первопроходцами. В силу понимания необходимости подчинения воле русского царя и принятия как следствие покровительства со стороны российских властей в столкновениях с монголами буряты вначале были благосклонны и терпеливы к пришельцам [1, с. 21]. Отношение к ним начинает меняться из-за частых проявлений жестокости и несправедливости с их стороны [1, с. 15–46], вследствие чего вспыхивали стычки казачьих отрядов с местными племенами.

Притеснения со стороны русских служивых вынудили бурятов принять решение о депутации своих представителей в стольный град к Петру Первому в поисках понимания и защиты. Основная цель данной поездки заключалась в положительном решении земельного вопроса и документальном закреплении за бурятами права владения «породными землями» и ограждении от посягательств царских чиновников. Петр Первый подписал грамоту-указ, в соответствии с которой за хори-бурятами были навечно закреплены их кочевые «породные земли».

Основу исторических преданий, как известно, составляют события, наиболее примечательные для какого-то конкретного региона или оставившие заметный след в жизни местного населения. Поездка делегации от хоринского племени в 1703 г. явилась значимым событием в истории бурятского народа и нашла свое яркое отражение в многочисленных преданиях.

Бытует также немало повествований о людях, сыгравших определенную роль в истории бурят, в том числе о представителях русского народа, деятельность которых была направлена на налаживание контактов с местным населением, таких, как Алексей Шергин, Федор Головин, Савва Рагузинский.

Алексей Шергин, нерчинский приказчик, согласился помочь хоринцам и быть проводником и переводчиком в пути. Он присоединился к делегации в Иркутске, что подтверждается народным повествованием «Батан Тураахин тухай» [5, с. 92]. Приводим отрывок из предания: *«Батан Тураахин Дэлгэр галзууд хун. 1702 ондо хори бурядад тулөөлэгшид эзэн хаанай хото ошоходоо, гурбан жэлдэ хүрэхөөр хоол абажа ошоһон байна. Жэиээлхэдэ, хониной мяха хууража үнхэлсэг соонь багтаажа абаһан. Эндэнээ гарахадаа, аба хайдагай ёһоор намар гараһан ха, харгыда агнаһаар. Эдээнтэй Нэршүүгэй Шэргин гэжэ ород хун оршуулагшаар ябаһан байгаа»* (Батан Тураахин, предводитель из рода галзут. Отправляясь в 1701 г. к царю, представители хоринского племени набрали продуктов с запасом на три года. К примеру, сушеное баранье мясо положили в кожаные мешки. Выехали они осенью, по дороге промышляли охотой. Переводчиком с ними был Шергин из Нерчинска. — *Перевод наш*) [5, с. 92]. Дорога до цели была трудной, долгой. Все понимали ответственность миссии сопровождающего. Искреннее сочувствие тяжелому положению бурят, исключительная добропорядочность отправили Алексея Шергина в дальнюю поездку.

По преданиям, определенную роль в успехе поездки бурятской делегации в Москву сыграл и граф Ф. А. Головин, русский дипломат и государственный деятель, генерал-адмирал, подданный царя. В период пребывания в Забайкалье он снискал уважение со стороны местного населения за свою порядочность, справедливость в решении спорных вопросов. Как пишет Ш. Б. Чимитдоржиев: «Федор Алексеевич Головин (1650–1706), глава российского посольства, отправленного правительством царевны Софьи для переговоров с представителями цинского Китая по пограничным (территориальным) вопросам. Как известно, в результате сложных переговоров был подписан в 1689 г. Нерчинский договор» [6]. «К приезду в Москву делегации хори-бурят в начале зимы 1703 г. граф был самым приближенным к царю государственным деятелем и находился, к счастью хоринцев, в стольном граде. Руководители бурятской делегации зайсаны Бадан Туракин, Дасги Бодоров, Ачихай Сагдаев, как предводители хоринских родов во время пребывания Головина в Забайкалье, конечно, были знакомы с ним и пользовались его доверием. Поэтому он помог старым знакомым встретиться с царем» [7].

Участие в успешной миссии хоринцев представителей русского народа Андрея Шергина и Федора Головина высоко оценено в народных повествованиях, которые в силу

исключительного уважения народа к этим историческим лицам и в настоящее время передаются от слушателя к слушателю, что подтверждается современным их бытованием. В 2003 г. у жителя Тункинского района Ш. Д. Байминова нами записаны предания о Федоре Головине, Андрее Шергине, Савве Рагузинском.

Савва Рагузинский своей прозорливостью на посту государственного деятеля и умением налаживать отношения с местным населением оставил глубокий след в памяти бурятского народа. Он был русским послом, доверенным лицом Петра Первого, уполномоченным для установления восточных границ Российского государства.

Как отмечает Е. М. Залкинд, «первые попытки внесения строгого порядка во взаимоотношения с коренными жителями края и регламентации внутреннего их управления связаны с деятельностью русского полномочного посла графа Рагузинского» [8, с. 140]. Благодаря его дипломатическому таланту были подписаны Буринский, Кяхтинский договоры. В переговорах вместе с графом Рагузинским с русской стороны участвовали предводители бурят, а также тунгусов. В этом заключается, безусловно, неоспоримая заслуга Рагузинского. Он сумел привлечь представителей коренного населения к столь важным для России дипломатическим переговорам, оказав доверие новым российским подданным. У Е. М. Залкинда находим: «Главным мотивом политики Рагузинского по отношению к бурятам было стремление нормализовать условия их существования, превратить нойонов в послушное орудие местной администрации и тем самым обеспечить исправный сбор ясака. Конечно, графом руководили и некоторые другие соображения. В частности, он считал возможным привлечь бурят, как и тунгусов <...>, к охране границ» [8, с. 141–142].

Во всех вариантах бурятских повествований о миссии и деятельности Саввы Рагузинского подчеркивается огромная его заслуга в мирном решении русско-монгольского и русско-китайского вопросов. В одном из них говорится о том, что Гун Сакба (так назвали в народе Савву Рагузинского) у подножья Серебряной горы водрузил вечный столб (имеется в виду столб, символизирующий границу (*Мунгэтэ уулын хормойдо мунхэ гадаһа хадхаһан Гүүнэй Сакба*) [5, с. 123]. В данной предании описывается спор между послами — Гун Сакбой и Сэсэ Уганом (представитель монгольской стороны) о том, кому должна отойти *Мунгэтэ уула* (Серебряная гора), которая оказалась в центре проведения русско-монгольской границы. «*Мунгэтэ уулая хубаахадаа, Гун Сакба Сэсэ Уугаандаа хэлээ:- Гунан үхэри арһани зэргын газар Мунгэтэ Уулада орой дээрэнһээ намдаа үгөөдхи, арһанда багтаагүй саашанхи газарын танай болуужан. Тиихэдэнь: «Гунан үхэрэй арһани зэргэхэн газараар юу хэхэб гэжэ һанааб даа», — гэжэ энеэдэниинь хүрэжэ, энеэн хаһад, Сэсэ Уугаан — үхэб», — гээ. Тэрээгээрэ дууһаад, хэрэг саарһандаа гар хүлөө табилсаад, ишгээд зэбтээ орообди гэлдэбэ. Гунан үхэрэй арһае асараад, газар дээрээ табяад хэмжэхэдэ, Гүүн Сакба арһаа нарииханаар зүһөөд, бутүүлээд, Мунгэтэ уулая оройдо табяад, тэлээд, тэрэ нарииханаар зүһэшэн арһаяа Мунгэтэ уулая орой руу углажа оробо. Тиихэдэнь тэрэ арһаниинь Мунгэтэ уулая бариинь бүһэлжэ абаишхээ. Тишгээд тэрээнһээ сааишхэ багтаагүй хормойн Сэсэ Уугаанай боложо таһарба ха. Тишхэдэ Сэсэ Уугаан гунан үхэрэй арһанай зэргын газар үхэб гэжэ хэлэн хүүртээ торожо, Мунгэтэ уулая Гүүн Сакбадаа үгэжэ һалаба» (При разделе Серебряной горы Гун Сакба предложил Сэсэ Угану выделить ему клочок земли размером с бычьей шкурой на вершине горы. В ответ Сэсэ Уган, посмеиваясь, согласился. На этом и порешили, скрепили соглашение подписями. Изрезав шкуру в длинную ленту, Гун Сакба опоясал Серебряную гору и сумел отвоевать ее у Сэсэ Угана. — *Перевод наш*) [5, с. 121]. Этот отрывок из предания*

подчеркивает находчивость русского посла Саввы Рагузинского. Понимая всю ответственность возложенной на него миссии в проведении русско-монгольской границы, он не мог допустить, чтобы Серебряная гора отошла соседям, поэтому решился на маленькую хитрость, которая и помогла в положительном исходе дела.

В другом варианте предания о Савве Рагузинском, записанном нами у рассказчика Байминова, его называют не Гун Сакба, как в предыдущем варианте, а Гун Савва. В повествовании наряду с положительными его качествами как русского посла выявляются и такие отрицательные черты, как жадность, взяточничество. Получив бочку с серебром от монгольских послов, он уступил значительную часть тункинской территории монгольским властям. Данный вариант по содержанию близок выше упомянутому преданию, в нем повествуется о судьбе бурята Шилдэй Занги, волею судьбы оказавшегося по ту сторону границы, у монголов. Шилдэй Занги был уверен, что письмо с его предложением о предполагаемом месте границы, отправленное Гун Савве, понято и решение о переходе земель Черные Кони и Золотые Седла Российскому государству уже принято. Содержание письма было иносказательным: «Берите шесть черных лошадей, седлайте их в золотые седла». Тайный смысл письма остался нераскрытым, и российская сторона не предприняла попытки отстоять названные земли, которые остались за Монголией, а Шилдэй Занги, как нарушитель границы, был казнен. Истинное содержание послания заключалось в следующем: Шилдэй Занги предлагал представителям российской стороны в проведении российско-монгольской границы отстоять реку Хара мурэн и гору Эмэлтэ, границу проложить, охватив именно эти местности [9].

Предания данного цикла проливают свет на смутное время — период установления российских восточных границ и на взаимоотношения русских посланцев с местными жителями.

К середине XVII в. территория Западной Бурятии в основном была подчинена русским. Буряты платили ясак, жили под запретом иметь какие-то отношения с монголами, но и принятие условий русских не было гарантией спокойной жизни. В этот период приангарскими бурятами управляли должностные люди царской администрации: воеводы, приказчики. Началось повсеместное принудительное крещение бурят. Особенно изощренными методами действовал Иван Похабов, который неистовствовал по Приангарью от Братска до Балаганска. В народе называли это время «эпохой правления страшного Багаба хана» (Ивана Похабова). По данным, приводимым Ж. А. Зиминим, Похабов крестил бурят следующим образом: «Просекши на льду Ангары прорубь, Похабов сгонял к ней толпы бурят и буряток. Когда наступал момент погружения в воду, казаки связывали бурят человека по два, по три, прикрепляли эту вязанку к середине длинной жерди, брали за концы и по данному знаку три раза погружали в воду» [10]. Буряты после крещения становились холопами воевод, приказчиков, атаманов. Ясачные буряты считались царскими людьми и платили ясак.

Ж. А. Зимин считает, что с принятием христианства у бурят расширились связи с русским населением, семейно-брачные, хозяйственно-бытовые. Дети получали возможность учиться в церковно-приходских училищах, происходило заимствование имен, одежды, способов приготовления пищи и других элементов материальной и духовной культуры [10]. Немаловажную роль в стабилизации отношений русских с коренным населением сыграл царский указ в середине XIX в. об освобождении бурят от всех видов податей, повинностей в течение трех лет после принятия ими православной веры.

В давние времена в Закамне (ныне — Закаменский район Республики Бурятия) русское население представляло собой казачье войско, которое прибыло сюда для охраны восточных границ Российского государства. По долине реки Джиды от Николаевской станицы до Санаги были расположены казачьи дозоры. Проживая по соседству, представители обоих народов перенимали друг у друга обычаи, традиции. Одно из преданий, опубликованное В. Ш. Гунгаровым [5, с. 86] рассказывает о горе, именуемой *Ундэр Баабай* («Высокий, высокочтимый отец»), местные жители еще называли гору Ехэ Дабан, что переводится как «Большой перевал». По преданию, молодой казак вместе с беременной женой верхом на верблюде спасался от преследователей из Монголии. Недалеко от Большого перевала у жены начались предродовые схватки, и они вынуждены были укрыться в скалах. Преследователи проходили уже мимо, как вдруг заревел верблюд. По крику тут же нашли беглецов и расправились с ними на месте. Дух убитого казака превратился в хозяина этой горы, именуемой после данного события *Ундэр бабай*. С тех пор, говорят в народе, хозяин горы наложил строгий запрет-табу на верблюдов, они почему-то не приживаются, а также не приветствовалось появление женщин в данной местности (они не имели права переходить через этот перевал, а обходили его дальней северной стороной через так называемый Женский перевал — *Эмгэдэй дабаан*). Долгие годы улечинцы свято соблюдали табу, и только после войны жители улуса Улекчин всем миром пригласили ламу высшего ранга и совершили большой молебен. Уговорили *Ундэр Бабай*, чтобы разрешил беспрепятственно проходить, проезжать через перевал всем мужчинам и женщинам. Когда изредка *Ундэр Бабай* показывается людям, он предстает в облике высокого русского мужчины в казачьей форме верхом на вороном коне в сопровождении жены-монголки. Он, считается, покровительствует служивым людям. В годы Великой Отечественной войны ушли на защиту родины 135 улечинцев, из которых не вернулись домой 65 человек. Погибших могло быть больше, если бы воины мысленно не обращались к *Ундэр Бабаю*. Фронтвики рассказывали, что в самые опасные моменты боя вдруг перед ними возникал образ казака на вороном коне, указывающего на безопасное место. Каждый год юноши перед отправкой на действительную военную службу берут камни-обереги со святой горы. В начале лета совершается здесь молебен, затем устраиваются *Эрын гурбан наадан* (Три мужских игрища) [5].

Повествование отражает время установления границы между Россией и Монголией, сложные взаимоотношения между соседствующими народами.

Знаменательные события, имевшие место в жизни бурятского народа, нашли свое отражение в его исторических преданиях, в частности поездка хоринской делегации к Петру Первому, проведение русско-китайской, русско-монгольской границ, принятие бурятами христианства. Бурятские предания сохранили и донесли до нас важные сведения об участниках этих событий, сыгравших немаловажную роль в истории народа. Такие представители русского народа, как Андрей Шергин, Федор Головин, Савва Рагузинский, своим участием в судьбе бурят снискали уважение, а Иван Похабов в силу жестокости к местному населению получил осуждение, о чем и повествуют народные предания.

## Литература

1. *Залкинд Е. М.* Присоединение Бурятии к России. Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1958.
2. *Санжиев Г. Л., Санжиева Е. Г.* Присоединение Бурятии к России // Санжиев Г. Л., Санжиева Е. Г. Бурятия. История (XVII–XIX вв.). Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 1999. С. 4–26.

3. Цибиков Б. Д. Добровольное вхождение Бурятии в состав Российского государства // 300 лет нерушимой дружбы : Сб. ст. Улан-Удэ: Бур. кн.изд-во, 1959. С. 23–39.
4. Тихонова Е. Л. Русские предания Восточной Сибири о заселении и освоении края. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. 219 с.
5. Гунгаров В. Ш. Буряад арадай түүхэ домогууд. Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1990. 175 с.
6. Чимитдоржиев Ш. Б. Биография выдающихся бурятских деятелей. Бурят-монгол на службе у Петра Великого. Михаил Сердюков (1678–1754). Улан-Удэ, 2008.
7. Цыбикдоржиев В. Граф Ф. А. Головин // Угай зам. 2003. № 3. С. 9.
8. Залкинд Е. М. К характеристике политики царизма по отношению к бурятам в XVIII в. // Исследования и материалы по истории Бурятии. Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1968. С. 140–149.
9. Гүн Савва тухай / Записано от Ш. Д. Байминова, 1926 г.р., жителя с. Кырен Тункинского района Республики Бурятия, 2003 г. [Архив автора].
10. Зимин Ж. А. История Аларского района. Иркутск, 1995.

Статья поступила в редакцию 23 сентября 2010 г.

*В. П. Санчи́ров*

## **РУССКИЕ ПОСЛАНЦЫ В СТАВКЕ КАЛМЫЦКОГО ТАЙШИ ДАЛАЙ-БАТЫРА ВО ВТОРОМ ДЕСЯТИЛЕТИИ XVII в.**

Исторические связи Русского государства с предками калмыков — ойратами — возникли в конце XVI — начале XVII в., когда границы России после завоевания Сибирского ханства отрядами Ермака переместились далеко на восток, а также на юг Западной Сибири к верхнему течению Иртыша, Оби и Енисея. Начальный период русско-ойратских отношений охватывает время с момента появления в Западной Сибири значительного числа кочевников-ойратов в последние годы XVII в. и примерно до конца второго десятилетия XVIII в. Этот период характеризуется установлением оживленных дипломатических и торговых отношений между Русским государством и кочевыми объединениями дербетов и торгутов, входивших в северо-западную группировку ойратов. Ойратские тайши, прочно обосновавшиеся кочевьями у границ русских владений в Сибири, терпя поражения от своих более могущественных соседей — казахских султанов и восточномонгольского Алтын-хана — вынуждены были согласиться принести шерть (присяга народов нехристианского происхождения. — В. С.) на подданство русскому царю. События 1607–1608 гг. и шерть 1608 г. положили начало вхождению в состав Русского государства этой части ойратов, получивших с того времени в русских документах новое этническое наименование «калмыки» [1, с. 7–17].

Первые упоминания об ойратах в русских источниках появляются в конце XVI в., но более многочисленными и разнообразными данные о них становятся в XVII в. с того времени, как они вступили в политические и торгово-экономические отношения с Русским государством. В них они с самого начала называются «калмыками». Этноним «калмык» (от тюрк. «калмак») был заимствован русскими у тюркоязычных народов. Так соседи ойратов — сибирские татары, ногайцы, казахи, уйгуры, киргизы и др. — издавна называли западных монголов (ойратов). Наиболее полная публикация сохранившихся в архивах русских документов по истории Монголии, включая и историю ойратов, была предпринята Институтом востоковедения АН СССР (РАН) во второй половине XX в. [2; 3; 4; 5].

Документы о посольских связях Русского государства с ойратскими кочевыми группировками имеют большую познавательную ценность и научную значимость. Однако полученная из них информация относится преимущественно к военно-политическому и дипломатическому аспекту взаимоотношений ойратов и монголов с Русским государством. Углубленно и систематически изучавший архивные документы С. К. Богоявленский указывал на то, что, несмотря на содержащийся в них богатый фактический материал, они, по крайней мере в отношении первой половины XVII в., «могут помочь главным образом установлению фактов внешней истории калмыков и очень мало дают по вопросу о структуре общества и производственных отношениях» [6, с. 50]. Различные стороны внутренней жизни, общественного строя, быта кочевников не нашли в

них, за редким исключением, достаточно полного отражения. Тем не менее в посольских документах представляют интерес заключенные в них сведения о пути следования посольств (с указанием, где и когда они были, что видели, с кем и о чем говорили), о встрече и приеме послов (особое внимание уделялось вопросам этикета), о ходе и результатах дипломатических переговоров [7, с. 105].

Ценные свидетельства и наблюдения очевидцев событий можно найти в материалах русских посольств к калмыцкому тайше (правителю крупного кочевого объединения-улуса) Далай-Батыру во втором десятилетии XVII в. Известно, что ход событий в русско-ойратских отношениях не соответствовал тем ожиданиям, которые первоначально возлагало русское правительство на шертъ 1608 г. Отказ тайшей подтвердить присягу на подданство привел к тому, что в этих отношениях наступил перерыв, длившийся несколько лет. В 1610–1613 гг. произошли отдельные столкновения между русскими и кочевыми группировками «калмыков». Натолкнувшись на сопротивление, «калмыцкие» тайши пошли на мирное урегулирование конфликтов с русскими властями Сибири. Правительство царя Михаила Федоровича из новой царской династии Романовых также стремилось избежать дальнейшего обострения напряженной обстановки на южных границах своих сибирских владений. Оно дало указание сибирским воеводам больше не совершать походов против «калмыков», а мирными средствами побудить их принять российское подданство.

Местные воеводы начали отправлять посольства в ойратские улусы, а ойратские правители, в свою очередь, стали присылать своих представителей в сибирские города. В 1616 г. тобольский воевода князь И. С. Куракин, являвшийся фактически главой всей русской администрации в Сибири, снарядил к ойратам посольство, которое возглавляли тобольские жители Томила Петров и Иван Куницын. Целью этого посольства было убедить ойратских князей, «чтоб они под государевою рукою были и в государеву отчину в Сибирь и в-ыные в сибирские города с товары приходили» [2, с. 52]. В ойратских владениях русским представителям был оказан радушный прием: «...им де для царского величества была от них честь великая, и кормы были довольны, и отпустили их честно ж, и из земли своей провожали, и своих послов в Тоболеск с ними вместе отпустили» [2, с. 52–53].

На переговорах ойратские тайши в ответ на добрую волю нового русского правительства заявили, «что они государю служить и во всем радети рады, и под его государевою высокою рукою быти готовы, и со всякими товары в его государевы города людей своих посылати учнут» [2, с. 52]. К такому шагу их побуждала заинтересованность в развитии торговли с Русским государством, необходимость поездок с посольствами и торгами в сибирские города. Получил взаимоприемлемое решение и самый острый вопрос — о кочевьях: тайши должны были отказаться от самовольных захватов пастбищных территорий и согласиться с требованием русских властей «под государевы города не ходити и з государевыми людьми не диратца», т. е. не совершать нападений на русских подданных.

Миссия Т. Петрова и И. Куницына к правителю крупной ойратской группировки дербетскому тайше Далай-Батыру продолжалась более пяти месяцев. Почти два месяца заняла дорога из Тобольска в ойратские улусы, два месяца обратно, и один месяц они прожили в ставке самого Далая. По возвращении в Тобольск они информировали местные власти обо всем виденном и слышанном в поездке, после чего были отправлены в Москву, чтобы там доложить об итогах переговоров. Их «расспросные речи» в Посоль-

ском приказе содержат ценные сведения об обстановке внутри улуса Далая. В Москве русские посланцы рассказали: «А начальной тайш у всей Колмацкой земли тот Багатырь Талай-тайш. И называют его всю Колмацкою землею царем, а сам он себя царем не пишет. А у него 4 брата родных под ним <...> а двоюродных братья и племянников в тайшех у него много. А думчие ближние тайши — Чюгур да Урлук-тайша» [2, с. 52].

Судя по всему, полнота власти находилась в этой группировке в руках дербетского тайши Далай-Батыра, который смог значительно укрепить свое положение в союзе с торгутами. Как считает М. Ходарковский, «союз с Хо-Урлюком позволил Далаю взять верх над соперниками в своем племени и объявить себя главным дербетским тайшей» [8, р. 77]. Обычно такие союзы скреплялись заключением браков между правителями улусов. Так, в русских архивных документах сообщается, что сестра Хо-Урлюка была выдана замуж за Далай-Батыра («Урлюкова де сестра за Багатырем-тайшею») [2, с. 29]. К этому дербетско-торгутскому союзу присоединился и хошутский тайша Чюгур (Чуукэр), который вместе с торгутским тайшей Хо-Урлюком состоял при Далай-Батыре главным советником («думца, думчий» значит «советник»). Из «отписки» (донесения) тобольского воеводы А. Н. Трубецкого, относящейся к 1628 г., известно, что дочь Чуукэра была замужем за сыном Хо-Урлюка Шукур-Дайчином [2, с. 145].

Пытливые и любознательные русские посланцы за время своего пребывания узнали много интересного о быте, религии, вооружении и военной тактике ойратов. Они отметили, что ойраты вели кочевой образ жизни: «А живут де они в своей земле кочевьями, а городов у них нет, а избы все полстяные (войлочные. — В. С.), возят на верблюдах. А на приезде они у большово тайша были в шатре, а шатер был бухарской с полами. И у иных больших тайшей шатры есть бухарские ж» [2, с. 52].

В соответствии с данными им инструкциями «проведывать про Колмацкую землю» посланцы тобольского воеводы выяснили, что группировка Далай-Батыра была многочисленной, хотя установить точное количество его людей оказалось невозможно («про тайшей ведать и людей сметить было немочно, потому что их много») [2, с. 52]. Эта крупная ойратская группировка обладала значительной военной силой. Т. Петров и И. Куницын указывают, что «... в разговорах они у колмацких людей слышали, что на бои збираютца 4 человеки больших тайшей, а с ними боевых людей по 10 000 человек» [2, с. 52]. Данное обстоятельство позволило группировке Далай-Батыра существенно упрочить свое внутреннее и внешнеполитическое положение, успешно воюя со своими воинственными соседями. «А нагайских людей колмацкие люди многих ежелет побивают, и ныне пошли на них воевать, и русских ясырей (пленников. — В. С.) у колмаков много, а имали их у нагайских людей» [2, с. 54].

По описанию Т. Петрова и И. Куницына, вооружены были «колмацкие люди» луками, копьями и саблями, а также на вооружении у них находилось некоторое количество огнестрельного оружия — «пищалей». Собственного производства пороха у ойратов в то время не было, поэтому они могли получать его, совершая походы против жителей среднеазиатских городов, только «... в те поры, как погромят бухарцов, и они порох емлют у них» [2, с. 54]. Воевали ойраты в шлемах и панцирях с наборными железными пластинами, которых не могли пробить ни выпущенная из лука стрела, ни удар саблей [2, с. 54].

Как у всех кочевых народов, главной ударной силой у ойратов являлась легковооруженная конница. Они предпочитали тактику дистанционного боя для получения решающего преимущества над противником. Ослабив его сначала градом стрел и мета-

тельных копий, ойратские воины только после этого сходились с ним в ближнем бою. Их тактика в сражении состояла из трех стремительных конных атак («напусков»): «первой напуск с луки, другой с копыи, 3-й с сабли. А только де они в 3 напуска на бою каких людей нибудь не сломят, и они отходят прочь» [2, с. 54].

Власть Далая распространялась и на какую-то часть казахского Большого жуза и киргизских племен. По свидетельству русских послов, «х Колматцкой земле ныне в подданстве и в их послушанье Казачья Большая орда да Киргизская орда, и тем обеим ордам колмаки сильны. А которые ясыри Казатцкие и Киргизские земли преже сего пойманы были в полон в Колматцкую землю, и тех ныне Богатырь-тайш, сыскивая, отдает им без окупу. А Казачьи и Киргизские орды начальники о том ему присылают бити челом, и живут с ним в совете и во всем Богатыря-тайша над собою почитают и его слушают» [2, с. 53].

Однако взаимоотношения группировки Далая с державой Алтын-хана, по-видимому, были в тот момент очень напряженными, и положение дел складывалось явно не в пользу ойратов. Они, по словам русских посланцев, находились «в страхованье» от Алтын-хана. Т. Петров и И. Куницын в ставке Далай-Батыра застали послов Алтын-хана, которые якобы прибыли в ойратские улусы для сбора ясака. В беседе с последними они узнали, что Алтын-хан «колматцким людем <...> силен», т. е. подчинил своей власти ойратов и собирает с них дань («емлют с колмаков китайской царь и Алтын-царь ясак по 200 верблюдов да по 1000 лошадей и овец на год со всякого тайша, с лутчих тайшей, опричь мелких тайшей») [2, с. 53]. Сведения об уплате дани ойратами скорее всего относились к правителям юго-восточной группировки ойратов. Они, потерпев несколько поражений от восточных монголов, вынуждены были какое-то время платить дань Алтын-хану. Тогда же некоторые хошутские тайши со своими улусами откочевали в Сибирь и присоединились к Далай-Батыру, как это сделал хошутский тайша Чюгур (Чуукэр).

Несмотря на враждебные отношения между ойратскими правителями и княжествами Халхи, традиционные культурные, политические и династийные связи их друг с другом продолжали сохраняться. На первые два десятилетия XVII в. приходится обращение ойратских князей и простых людей в ламаизм. Из Халхи к ойратам приезжали ламаистские проповедники, которые, по свидетельству русских посланцев, «колматцких людей к вере приводят к своей и грамоте учат своей» [2, с. 53–54].

Сообщается, что представители господствующего класса у ойратов — «большие тайши» — выучились грамоте и вместе со своими женами стали соблюдать «по своей вере» религиозные предписания в питании — не есть «кобылятины» и не пить кобыльего молока. «А понедельник чтят добре, ни пьют в него, ни едят, а поста имеют во весь год 4» [2, с. 54]. В жилище у неназванного «большого тайши» (это мог быть сам Далай-Батыр. — В. С.) Т. Петров и И. Куницын видели расставленные по стенам отлитые из серебра и позолоченные «шайтаны», т. е. фигурки ламаистских божеств, облаченные в дорогие ткани — «атласы и камки». Этим скульптурным изображениям и поклонялись обитатели кибитки.

В ставке у ойратского правителя русские посланцы имели возможность наблюдать совершение религиозных обрядов ламаистскими священнослужителями, которые «... молятца по своей вере шайтанам и оболочены [в] отласы и камки. А как молятца, и в то время бывает у них в одной руке колокольчики, а в другой бубенчики невеликие. А перед собою кладут по книжке по своей вере, и говоря по книшке с час, да зво-

нят обеими руками в колокольчики и в бубенцы, и кланяютца о землю на коленках» [2, с. 54].

В то же время новая вера еще не утвердилась окончательно среди ойратов. Некоторые из них признавались русским посланцам в том, что они «у ясырей у русских людей емлют <...> образы угодников божиих многих святых», которым они «поруганья никоторого не делают и их почитают же». При этом вчерашние язычники-ойраты простодушно рассуждали: «коли оне русских людей милуют, и они де и их учнут миловать» [2, с. 54].

Налаживание ойратской группировкой Далая добрососедских отношений с Русским государством создало благоприятные условия для дальнейшего развития русско-ойратских отношений. Летом 1617 г. в улусе Далая с посольской миссией побывал тобольский атаман Иван Савельев. Он отправился туда по приказу тобольского воеводы И. С. Куракина, добивавшегося от дербетского правителя принятия русского подданства. В дербетском улусе И. Савельеву был оказан теплый прием («езде ему была от колматцких людей почеть, и корм и подводы давали. А давали им корму в дороге довольно, овцы и вино кумызское (т. е. молочную водку. — В. С.) и кумыз, нужи им никакие в кормех не было») [2, с. 70].

Поселили русских посланцев в ставке Далай-Батыра от «Богатырева стану перестрела с 3 (перестрел — мера расстояния, равная полету стрелы. — В. С.)» [2, с. 70]. В «распросных речах» атамана сохранилось описание ставки дербетского тайши, в которой «изб не было», а были только войлочные кибитки. «А в стану у него изб его Богатыревых с 15 полстеньих да мечеть (т. е. хурульная кибитка. — В. С.) да приезжая изба полстяная ж» [2, с. 70]. В этой «большой приезжей избе», большой кибитке для приема приезжих гостей и посланцев, представители русской стороны были приняты одновременно с послами «Казачьей орды» и «Киргизской земли».

Перед началом церемонии приема им навстречу вышел служитель-татарин, который переписал и забрал у них все привезенные подарки и товары. Затем подарки занесли в кибитку и положили перед тайшей, и только после этого посланцев допустили к ойратскому правителю. «Богатырь сидел в-ызбе на земле на полсти (войлочном ковре. — В. С.), согбав ноги, а около ево сидели дети 2 сына <...> да 2 лабы (ламы. — В. С.), по-русски попы. А подле Багатыря-тайши туто ж в-ызбе жена ево большая» [2, с. 71]. Когда зачитывалась царская грамота с произнесением царского титула, Далай-Батыр встал и слушал стоя, после чего разговаривал с русскими посланцами уже сидя. «А говоря с ними, их подчивал, подносил им вино, делано ис кумызу да кумыз, а суды-чашки деревянные да ценинные (т. е. фаянсовые или фарфоровые. — В. С.), а иных никаких судов нет» [2, с. 71].

Атаман Иван Савельев находился в ставке дербетского тайши два месяца. Из его рассказа известны некоторые бытовые подробности о его пребывании среди ойратов. «А корму им давано на 10 ден корова или бык да на 4 дни, а инолды (иногда. — В. С.) на 5 ден по 2 овцы, а питья им в стан не давано. Пили, приходя к нему, тайшу, в стан, а инолды у людей ево, а инолды купя» [2, с. 71].

Результатом дипломатической миссии И. Савельева было ответное посольство Далай-Батыра к русскому царю. Осенью 1617 г. его послы Буга и Коомдан прибыли вместе с атаманом в Тобольск, а оттуда в сопровождении Савельева проследовали в Москву. 20 марта 1618 г. ойратские представители были приняты в Посольском приказе дьяком Саввой Романчуковым. О цели своего посольства они сказали дьяку: «Третьенадцатой

год тому, как оне учили царского величества с отчиною с Сибирью и с сибирскими пригородами знатца и к боярам и воеводам царского величества в города приезжать. И ныне у них про Московское государство вести и добрые и худые, и Богатырь-тайша с товарищи прислали их ныне проведать <...> подлинно» [2, с. 72]. От имени ойратских тайшей послы выразили согласие быть «со своею Колматцкою землею под государевою высокою рукою», просили покровительства русского царя против своих врагов «во оборону и в защищенье», а со своей стороны обещали помогать Русскому государству своими войсками в борьбе с его недругами. Ойратских послов особенно поразило сообщение С. Романчукова о том, что до них в Москве уже побывали представители их давнего противника Алтын-хана с челобитной о подданстве.

На переговорах между ними и царским дьяком отмечалось положительное влияние мирной торговли на развитие русско-ойратских отношений. За прошедшие тринадцать лет, как указывали посланцы Далай, их люди «ездят безпрестанно и в государевы города лошадей и коров и всякие животины пригоняют по 200 и по 300 и тем государевы города полнят» [2, с. 73]. На расспросы С. Романчукова о том, «какие у них узорочья и товары в Колматцкой земле, чтоб было царскому величеству годно, и грамотные и молитвенные люди у них есть ли, и какова вера и кому молятца», ойратские послы уклончиво отвечали: «Что будет царскому величеству в их земле годно, про то б им сказали, а наизусть не знают. А грамота у них и вера одна с Алтыном-царем, а язык свой» [2, с. 73].

После завершения переговоров об их результатах царский дьяк доложил Боярской думе, а затем ойратские послы были приняты царем Михаилом Федоровичем [2, с. 74–76]. 14 апреля 1618 г. послам была вручена царская жалованная грамота на имя Далай-Батыра, в которой подтверждалось согласие царя принять ойратских тайшей в русское подданство [2, с. 75–6]. За это Далай-Батыр со своими подвластными людьми должен был «служить и прямить» русскому царю и ходить со своими ратными людьми на «непослушников наших, куды вам наше царское повеление будет», как указывалось в грамоте. Сибирские ойраты получали торговые привилегии и право беспрепятственного приезда «в сибирские города в Тобольск и в-ыные наши города с лошедьми и со всякою животиною и со всякими товары, что у вас в Колматцкой орде ведетца». Сибирским воеводам предписывалось «со всею Колматцкою ордою быть в любви и дружбе» и не чинить никаких обид приезжающим с торгом ойратам. М. Л. Кичиков отмечает, что «в “Жалованной грамоте” нет упоминаний о заложниках, ясаке, этот документ больше похож на соглашение» [9, с. 52]. Столь малообременительные условия подданства сибирских ойратов объясняются желанием русского правительства приобрести в лице правителя крупной ойратской группировки Далай своего верного вассала на Востоке и тем самым склонить дипломатическими средствами правителей других ойратских объединений к переходу в российское подданство.

## Литература

1. Санчилов В. П. Русское государство и ойраты в первом десятилетии XVII века. Начало вхождения калмыков в состав России // Научная мысль Кавказа. Спецвыпуск. 2006. № 3. С. 7–17.
2. Русско-монгольские отношения. 1607–1636. Сборник документов. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1959. 352 с.
3. Русско-монгольские отношения. 1636–1654. Сборник документов. М.: Наука, ГРВЛ, 1974. 470 с.

4. Русско-монгольские отношения. 1654–1685. М.: Изд. фирма «Вост. лит-ра» РАН, 1996. 560 с.
5. Русско-монгольские отношения. 1685–1691. Сборник документов. М.: Изд. фирма «Вост. лит-ра» РАН, 2000. 488 с.
6. *Богоявленский С. К.* Материалы по истории калмыков в 1-й половине XVII в. // Исторические записки. Т. 5. М., 1939. С. 48–102.
7. Источниковедение истории СССР. М.: Высшая школа, 1973. 560 с.
8. *Khodarkovsky M.* Where Two Worlds Met: The Russian State and The Kalmyk Nomads. 1600–1771. Ithaca; London: Cornell University Press, 1992. 279 p.
9. *Кичиков М. Л.* Исторические корни дружбы русского и калмыцкого народов. Элиста: Калм. гос. изд-во, 1966. 152 с.

Статья поступила в редакцию 23 сентября 2010 г.

## ГЕОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И КОДЫ КУЛЬТУР АЗИИ И АФРИКИ

УДК 299.513

*Е. А. Завидовская*

### СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ КАК ИСТОЧНИК ДАННЫХ О НАРОДНОЙ РЕЛИГИИ КИТАЯ РЕСПУБЛИКАНСКОГО ПЕРИОДА (ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XX в.)<sup>1</sup>

В заглавии этой статьи содержится указание на два направления исследований: первое — история религии, в нашем случае низовая народная религия в республиканском Китае (1911–1949), и второе — роль и место социологических исследований (*шэхуй дяоча* 社会调查) в развитии гуманитарных и точных наук республиканского периода. Мы не ставим задачу приводить здесь полный обзор исследований первого аспекта. Значительная работа с республиканскими источниками проводилась российскими историками, занимавшимися аграрной политикой Гоминьдана [1; 2], вышли исследования, посвященные состоянию синкретических и тайных учений [3; 4], взаимодействию буддистских организаций и власти в указанный период [5]. Авторы монографии «Власть и деревня в республиканском Китае» [1] указывают, что опирались на «многие десятки томов обследований китайской деревни, которые проводились гоминьдановскими властями и различными независимыми организациями в 30-е гг.», среди которых выделяется «многотомное (200 томов) собрание обследований китайской деревни, проводившихся Институтом земельной администрации <...> Материалы изданы на Тайване в 1977 г. при участии Института Гувера (Стэнфорд) и Центра материалов по Китаю в Сан-Франциско» [1, с. vi, xxviii]. Возможно, часть наших источников совпадет с использовавшимися этими авторами, но нас интересует в них другой слой информации. Как будет показано ниже, народная религия упоминается в исследованиях деревень, но нередко остается на периферии и выступает малозначительной, поскольку основное внимание уделялось экономике деревни.

Отечественные исследования религиозных обычаев и праздников в Китае начала XX в. черпали материал из этнографических заметок журнала «Миньсу» («Народные

<sup>1</sup> Материал подготовлен при финансовой поддержке проекта «Геокультурные пространства и коды культур Азии и Африки» по аналитической ведомственной целевой программе «Развитие научного потенциала высшей школы (2009–2010 гг.)» на 2009 г.

© Е. А. Завидовская, 2011

обычай»), использовался ряд других сборников сведений о народных обычаях, вышедших в тот период [6; 7]. Но отчеты исследований не фигурируют в качестве использованных источников.

Западные историки давно ведут разработку проблемы становления современного национального государства в Китае начала XX в. и его взаимодействия с традиционными институтами местного самоуправления, в числе которых немаловажное место занимала коммунальная народная религия. Важную теоретическую основу заложили работы П. Дуары [8], материалами для которых послужили до сих пор не полностью освоенные данные полевых обследований северного Китая, проводившиеся Японией.

В близкой области ведет работу американская исследовательница Р. Недоступ [10; 11; 12], она исследует историю борьбы государства с предрассудками и формирования новой системы государственных символов. Ш. Пун рассматривает, каким образом структуры локального сообщества, неотделимые от народных культов, реагировали на модернизационные импульсы правительства Гоминьдана в Гуанчжоу [13]. Подобных работ по истории местного сообщества в период Республики появляется в последнее время все больше. Надо отметить интересные исследования даосизма и локального сообщества В. Гуссарта [14; 15], а также его проект «Храмы, городское общество и даосы в Китае нового периода» (Temples, Urban Society and Daoist Priests). Важное достоинство его работы заключается в подборе источников, например храмовых хроник *мяочжи* 庙志, не столь сильно проникнутых идеями государственного строительства или наукоцентризма. Мы отмечаем, что результаты опросов, о которых ниже пойдет речь, не используются западными исследователями достаточно активно, предположительно этот новый ресурс еще не вошел в научный оборот.

## 1. Обзор источников по народной религии республиканского Китая

Группа исследователей из Института цинской истории Народного университета (Пекин) проделала большую работу по сбору и переизданию экономических и социологических изысканий, проводившихся в разные периоды в республиканском Китае. Серия «Собрание социологических исследований республиканского периода» (Миньго шици шэхуй дяоча цунбянь 民国时期社会调查丛编), издаваемая в Фучжоу, насчитывает около десяти томов. Для темы нашего исследования особый интерес представляют собрания исследований, вошедшие в тома «Сельское сообщество» (Сянцунь шэхуй 乡村社会, 2004), «Религиозные обычаи» (Цзунцзяо миньсу 宗教民俗, 2004), а также вышедшие недавно три тома «Сельской экономики» (Сянцунь цзинцзи 乡村经济, 2009). Эти материалы привлекли внимание историков, изучающих развитие в Китае таких наук, как социология, экономика, статистика, юриспруденция и проч. Сборник статей «Социологические обследования конца эпохи Цин и периода Республики, подъем социальных наук в Китае» (Цинмо миньго шэхуй дяоча юй цзинь дай чжунго шэхуй кэсюэ синци 清末民国社会调查与近代中国社会科学兴起 / Под ред. Ся Минфана, Хуан Синтао 夏明方, 黄兴涛. Фучжоу, 2009) обозначил интерес историков к этому корпусу материалов как к важному документу эпохи.

Задача данной статьи состоит в том, чтобы рассмотреть исследования, проводившиеся главным образом в 1920–1930-е гг., как один из важных источников сведений о народной религии в аграрных районах. В рамках нашей работы по народной религии в

современных КНР и Тайване нас интересуют следующие вопросы, нашедшие отражение в этих опросах:

1. Организационная сторона народной религии, связь храмов с сельским сообществом, система управления общинными храмами. Формы включения храмов в сельскую экономику.
2. Взаимоотношения между божествами-покровителями общинных храмов внутри небольших ареалов.
3. Место специалистов по ритуалу, буддистских и даосских монахов в отправлении коммунальных ритуалов.
4. Местные и общекитайские центры паломничества, объединения паломников и благотворительные организации внутри сельского сообщества.
5. Региональная специфика обрядности и храмовых организаций.
6. Формы артикуляции информантами религиозных воззрений. Оценка значения религии в жизни крестьянского населения.

Проводимое нами исследование народной религии представляет собой движение от настоящего к прошлому, по такому принципу строится работа этнографов и антропологов. До того как обратить внимание на республиканский период, в 2008–2009 гг. на севере Китая и на Тайване нами были проведены полевые исследования современного состояния народной религии в двух различных регионах (данные по северному Китаю см.: [16]). На первом этапе шел сбор полевых данных, анализ современных явлений, затем мы обращаемся к прошлому, ища подтверждение или опровержение своим данным в исторических документах, прослеживая, какие явления изменились, какие, напротив, сохранились в прежней форме. Историки же нередко испытывают необходимость в движении от документов прошлого (набора отобранных сведений, удостоенных письменной фиксации) к современности. Динамика движения исследования от настоящего к прошлому или наоборот не столь значима, важно быть осведомленным как о прошлом, так и о настоящем состоянии интересующего феномена.

Наше обращение к периоду Республики закономерно не только потому, что этот период непосредственно предшествовал современному этапу. Современные данные указывают на то, что народная религия упорно стремится восстановиться в тех формах, какими она обладала до гонений во время «культурной революции», республиканские данные позволяют реконструировать это состояние. Другая причина состоит в том, что в отличие от периода правления КНР научное сообщество и государство того периода уделяли больше внимания состоянию народной религии. В тот период это был сильный фактор, противостоящий распространению структур и идеологии современного секулярного государства. В качестве цели исследований нередко декларировалась необходимость понимания явлений, подлежащих искоренению в результате разворачивания просветительской работы и внедрения науки во все сферы жизни (преклонение перед наукой среди интеллигенции обрело черты идолопоклонства). Политика КНР в отношении народной религии во многом была продолжением линии Гоминьдана, новая власть опиралась на достижения предшественников по искоренению предрассудков, но не видела более надобности изучать это явление (хотя Мао Цзэдуном и по его поручению также проводились исследования), оно представлялось пережитком, подлежащим либо отмиранию, либо искоренению.

Социологические и экономические исследования являются не единственным источником данных о народной религии периода Республики. С начала 1920-х гг. участника-

ми движения за Новую культуру, их учениками, а позднее и профессиональными учеными было собрано и опубликовано в журналах значительное количество этнографических зарисовок и заметок. Зарождение национальной этнографии и фольклористики, связанное прочными узами с идеологией движения за Новую культуру, представлявшей собой сплав западных теорий с национальным материалом, — это заслуживающее внимания явление.

Этнографические материалы, собранные группой участников движения за Новую культуру, безусловно, дают много сведений о состоянии народных верований, но в них позиция авторов порой слишком субъективна, что приводит к неполноте и погрешностям. Этнографические заметки, которые в основном печатались в журнале «Миньсу» (民俗), это скорее портреты самих авторов и свидетельство их увлечения теми или иными идеями. Анализ и систематизация обширного корпуса этнографических данных будут представлены в отдельной статье.

Другим источником сведений о народной религии являются посвященные вопросам религии, социологии и экономике сельского Китая работы китайских и иностранных ученых и наблюдателей (российских, западных и японских), выходявшие уже с конца эпохи Цин. Их планируется рассмотреть в отдельной статье.

Отчеты исследований и опросов *дяоча* написаны сухим научным языком и сопровождаются множеством таблиц и графиков, их авторы стремились к максимальной научности и точной документации наблюдаемого. Способ подачи и систематизации информации в интересующих нас исследованиях во многом определялся принятыми на тот момент в западной науке методами, которые перенимали китайские ученые, и, что более важно, целями, которые редко были чисто научными. Придерживаясь своих взглядов на место религии в жизни китайского социума, мы также определенным образом интерпретируем данные этих обследований и не можем претендовать на абсолютную объективность. Тем не менее наша задача при работе с этими материалами состоит в стремлении преодолеть дискретность данных, восстановить нарушенное единство и важные связи между явлениями сельской жизни, которое возникает в ходе членения и структурирования изучаемого материала по иностранным лекалам. Примером такого членения можно считать отнесение к разным разделам явлений «религиозной жизни», «коллективных мероприятий», «календарных праздников» и «развлечений», которое часто встречается в отчетах.

Еще более важным оказывается вопрос о выработке на основе этих претерпевших интерпретацию данных нового видения значимости, организующей, скрепляющей и даже «движущей» роли народной религии в сельском социуме периода Республики (сохранявшем многие черты позднего имперского периода), которая иначе приписывается экономике, власти или классовому антагонизму. Анализируя исследования предшественников и ход дискуссии о природе экономического уклада Китая, авторы труда «Власть и деревня в республиканском Китае» столкнулись с этим же принципиальным вопросом о *движущей силе* происходивших в деревне процессов, они определили «феномен власти как системообразующий фактор» [1, с. xxvi]. К сожалению, в работе не приводится более подробных рассуждений по поводу того, на чем зиждилась эта власть, что было ее опорой, акцент сделан на рассуждениях о том, что происходило вокруг нее<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Авторы, безусловно, понимают, как парадигма рассуждений и используемый категориальный аппарат значимы для получаемых результатов. Они упоминают исследование Дж. Скотта, который утверждал, что в традиционном Китае существовала «моральная экономика» (moral economy) (Scott J. Moral Economy

Ответ, гласящий, что власть эта опиралась лишь на конфуцианские нормы управления, недостаточно исчерпывающ. Он не высвечивает, почему люди принимали нововведения, навязываемые властью, или относились к ним с настороженностью. Вопрос о составляющих власти и способах ее апроприации в традиционном обществе сложен и не может быть освещен в двух-трех фразах. Эта «власть», безусловно, основана на нормах конфуцианства, но низовое сообщество ощущало себя управляемым не столько абстрактными принципами, сколько божествами и небесными силами. Возможно, имеет смысл пересмотреть представление о «прагматичном крестьянине» (или «человеке экономическом») и поразмыслить над тем, не носили ли власть и сельская экономика характер символический, совпадающий с базовыми универсалиями китайской цивилизации, изучить, как они соотносились с волей божеств (о которой вопрошали через гадание каждый день). Экономическая деятельность, безусловно, была важной составной частью человеческой деятельности, но деятельность эта могла восприниматься под иным, нежели склонны видеть мы, углом. Наша задача стоит в понимании того, что было по-настоящему значимо для актантов.

## 2. История исследований деревни Китая. Первые исследования под руководством иностранцев

Если разместить большое количество обследований в хронологическом порядке, то станет заметно, что самые первые из них проводились миссионерами и иностранными преподавателями китайских университетов. Предисловие Чжэн Аньлуня 鄭安倫 в тяньцзиньской газете «Иши бао» (益世報, 12.05.1937) к исследованию деревни в его родном уезде Цзиньмэнь (пров. Фуцзянь) содержит сведения о самых ранних обследованиях китайского общества. По мнению автора, труды американского миссионера А. Смита, прожившего в Китае больше десяти лет, — «Жизнь деревни в Китае» (Smith A. H. Village Life in China, Fleming H. Revell Co., N. Y., 1899), а также очерк об этнопсихологии китайцев «Характерные черты китайцев» (Chinese Characteristics, 1894) — стали первыми книгами о китайском социуме, основанными на личных наблюдениях. В 1914 г. Пекинское молодежное объединение (Бэйцзин цинняньхуй 北京青年會) использовало простые анкеты для опроса 302 рикш, это был лишенный методологической основы социологический опрос [17].

Иностранные ученые, приезжавшие работать в Китай, организовывали опросы, которые преследовали учебные цели и служили практической работой студентов, обучавшихся по специальностям «социология» или «экономика». Собранные данные представляли ценность и для государств, имевших свои интересы в Китае. Ниже приведем сведения о ряде важных изысканий и укажем обстоятельства их проведения.

В 1915 г. профессор факультета социологии колледжа Цинхуа С. Дж. Диттмер (C. G. Dittmer) руководил группой студентов, которые проводили в западном предместье Пекина (район нынешнего ун-та Цинхуа) опрос о составе доходов 195 семей, дан-

---

of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia. New Heaven, 1976), в основе ее лежали «отношения, складывавшиеся в деревне между ее верхами и низами», когда у землевладельца были обязанности по отношению к рядовым односельчанам [1, с. 47]. В рамках исследования отечественных ученых все традиционные институты (народные культы как таковые практически не упоминаются) обобщенно представлены как противостоящая государственному строительству сила, подлежащая той или иной степени реструктуризации или устранению в результате административных реформ, проводившихся сверху.

ные были опубликованы в 1918 г. (Dittmer C. G. An Estimate of the Standard of Living in China // *Quarterly Journal of Economics*. 1918. Vol. 33. N 1. P. 107–128). В этом исследовании еще не прослеживается определенная методология.

В 1918 г. руководители Пекинского молодежного объединения С. Гэмбл (S. Gamble) и Дж. Бургес (J. S. Burgess) провели социологическое исследование Пекина, которое разносторонне представило жизнь столицы бывшей империи (Gamble S. D. *Peking: A Social Survey*. George H. Dovan Company. N.Y., 1921). За основу было взято ставшее эталоном обследование американского города Спрингфилда (Harrison Sh. M. *Social Conditions in an American City*. Russell Sage Foundation, 1914).

В 1923–1924 гг. профессор социологии Университета Хуцзян 滬江 в Шанхае Х. С. Баклин (H. S. Bucklin), осуществил сбор данных о деревне Шэнь-цзя хан (沈家行) близ Шанхая, опрос охватил 3600 человек. «Социологическое исследование: краткий очерк о деревне Шэнь-цзя хан» Х. С. Баклина было опубликовано в Шанхае в 1924 г. на китайском языке (Шэхуй дяоча: шэньцзя хан гайкуан “社會調查:沈家行概況”, Шан-у иньшу гуань 商務印書館, другое издание вышло в серии «Хуцзян дасюэ болан цуншу ди и чжун» 滬江大學勃朗叢書第一種). Описание уклада жизни жителей деревни включало также сведения о религиозных практиках населения.

Особого внимания заслуживают широкомасштабные обследования ряда регионов Китая, проходившие под руководством Дж. Л. Бака (J. L. Buck), профессора факультета аграрной экономики Университета Цзиньлин 金陵 в Нанкине. Работа проводилась в два этапа. Исследование первого этапа (1921–1925) преследовало цель изучить методы управления сельским хозяйством и систему землевладения, оно охватило 2866 хозяйств, было выбрано 17 населенных пунктов в семи провинциях северного и центрального Китая. Результаты публиковались частями в Нанкине (*An Economic and Social Survey of 102 Farms near Wuhu, Anhwei China*. Nanking, 1923; *An Economic and Social Survey of 150 Farms, Yehshan County, Hopei, China*. Nanking, 1926) и Шанхае (*Farm Ownership and Tenancy in China*. Shanghai: National Christian Council, 1927), позже легли в основу научного труда «Китайская фермерская экономика» [18].

Вторая стадия была более масштабной и проходила в 1929–1933 гг. Дж. Бак проводил сбор данных в 22 провинциях, 308 населенных пунктах, охватив 16786 хозяйств, но северные области Китая были исключены. Этот проект преследовал две цели: во-первых, обучить студентов методике исследования землепользования; во-вторых, собрать данные о состоянии сельского хозяйства страны. Работа Бака финансировалась Фондом Рокфеллера, в качестве помощников выступали выпускники Нанкинского университета, прошедшие специальное обучение. Результаты были опубликованы в отчете «Землепользование в Китае» (Buck J. L. *Land Utilization in China*. University of Chicago Press, 1937) в трех томах (Т. 1. Текст отчета; Т. 2. Карты; Т. 3. Статистические таблицы). В том же году вышли два перевода отчета на японский язык, в Харбине — перевод на русский язык [19]. Отчеты о землепользовании и выращивании зерновых Дж. Бака считаются одним из самых авторитетных источников статистических данных по вопросу землепользования и условий земельной ренты республиканского периода, они использовались многими послевоенными западными исследователями. Тем не менее видный американский историк Филипп Хуан (Ph. C. C. Huang) подверг методику Дж. Бака критике, указав, что при обследовании деревни использовались принципы городской социологии, при отборе деревень не руководствовались четкими критериями, в результате полученные результаты нельзя назвать репрезентативными. Дж. Бак описывал экономически

процветающие деревни, что и дало искаженную картину среднего количества земли в пользовании у домохозяйства [20, с. 36, 38].

В 1924 г. профессора факультета аграрной экономики Яньциньского университета Дж. Тайлер (J. V. Taylor) и С. Малоун (C. V. Malone) руководили работой китайских студентов, которые провели опрос в 240 хозяйствах, их задача была исследовать экономический уклад на уровне уезда, деревни и отдельного хозяйства, результаты были опубликованы в 1924 г. в Пекине (Чжунго нунцунь цзинцзи чжи дяоча 中國農村經濟之調查, Хуаян и чжэнь хуй 華洋義賑會, 1924).

В 1925 г. профессор социологии Д. Кульп (D. H. Kulp) из университета Хуцзян опубликовал первый том исследования социального устройства деревни Китая «Сельская жизнь южного Китая: социология семейственности» (Kulp D. H. Country Life in South China: the Sociology of Familism. Vol. I. Phoenix village, Kwantung, China. N. Y.: Bureau of publications; Teachers College; Columbia University, 1925). В основу исследования легли данные полевой работы в деревне Фэн-хуан 鳳凰 в округе г. Чаочжоу провинции Гуандун, собранные студентами Кульпа в 1918, 1919, 1923 гг. Это обследование позднее стало эталоном, на который ориентировались иностранные исследователи, работавшие в Китае.

В 1927 г. в Пекине выходит работа Дж. Дикинсона (J. Dickinson) «Наблюдения за жизнью общества в деревнях северного Китая» (Dickinson J. Observations on the Social Life of a North China Village. Beiping, 1927).

Этот неполный перечень со всей очевидностью указывает на то, что главный интерес представляла информация об экономическом положении деревни, уровне и источниках доходов населения, а также о системе землевладения. В тот период важнейшей представлялась задача реформирования системы земельных отношений и налогообложения в деревне, для чего необходимо было получить точные сведения о проценте арендаторов и уровне арендной платы за пользование землей. Немалая часть исследований стремилась максимально полно охватить все стороны жизни сельского социума, и тогда собирались подробные данные о верованиях и храмах, представляющие для нас ценность.

Ранние опросы проводились под руководством иностранных профессоров, сказывался недостаточный опыт работы с местным материалом, поэтому видна их методологическая незрелость и трафаретность. Для группы, работавшей под руководством американского профессора Дж. Баклина, основой стало «классическое» обследование г. Спрингфилда, проведенное Ш. Харрисоном (S. M. Harrison), — «Социальные условия в американском городе» (1914). В предисловии к обследованию деревни Шэнь-цзя хан 沈家行 близ Шанхая авторы говорят о том, какой резонанс вызвала публикация результатов обследования Спрингфилда, донесенных до широких масс, и как оно стимулировало ряд реформ и усовершенствований во всей Америке. Свою задачу они тоже видят в том, чтобы на основе полученных данных об условиях жизни деревни выдвинуть конкретные предложения по улучшению (*гайлян* 改良) общества с опорой на помощь и поддержку самих жителей; обозначается не столько сугубо научная, сколько практическая цель проводимой работы.

Методология и способ анализа полученных данных заимствовались с Запада, но социологи понимали, что они не применимы к китайским реалиям. Им необходимо было адаптировать свои приемы и формулировки вопросов. Также им пришлось отказаться от попыток собрать с крестьян заполненные опросные листы (ввиду поголовной не-

грамотности и недоверия). Важно и то, что они смогли провести сбор данных только при посредничестве представителей местной властной элиты *шэньдун* 紳董 (избранных глав кланов), что может выступать как проявление защитной реакции общины перед лицом непонятого и возможно опасного явления. Таким же был механизм взаимодействия сельского социума с представителями новых республиканских властей.

Нередко курьезным и полным экзотизмов предстает восприятие исследователями религиозных обычаев в изучаемых деревнях. Исследование религиозной жизни деревни Шэнь-цзя хан (1924 г.) преследовало цель выяснить, насколько население деревни может быть восприимчиво к проповеди христианства. Христианство не вызвало большого интереса у местных жителей, но авторы не критикуют народную религию, а положительно оценивают ее значение для поддержания морали и духа единения среди жителей, критикуются лишь связанные с проведением храмовых мероприятий расточительство и излишний консерватизм. Составленный одним из студентов опросный лист, куда вошли такие вопросы, как «сколько религий *цзунцзяо* есть в деревне», «опишите название каждой из них и ее качества», «сколько у каждой религии последователей», «какая религия самая сильная в деревне» и пр., свидетельствует о том, что у исследователей было искаженное представление о бытовании народной религии. Информанты скорее всего оставляли подобные вопросы без ответа. Затем в опросном листе следует ряд более адекватных вопросов о том, как крестьяне представляют себе богов *пуса* и верят ли в кару за грехи.

Мы сталкиваемся с тем, что на реалии родной культуры исследователи смотрят через «кривое зеркало». Чтобы ответить на вопрос, является ли то, что соблюдают и продельвают китайские крестьяне, религией, было необходимо привести выдержки из работ Фрезера, Спенсера и Тэйлора, ввести понятия магической силы «мана», вспомнить о «тотемизме» и прочих понятиях, которыми западные ученые оперировали применительно к религиозным верованиям примитивных народов (Чэнь Да 陳達. Шэхуй дяоча дэ чанши 社會調查的嘗試. Попытка социологического исследования // Цинхуа сюэбао 清華學報, цз. 1, вып. 2, 1924. С. 12; цит. по: [21, с. 74]). Подобного рода ссылки указывают на недостаток собственного накопленного опыта осмысления явлений китайской культуры или же на интерпретацию по западным стандартам, которыми оперировали иностранные инициаторы этих работ. Можно предположить, что в 1920-е гг. результаты исследований западных современных обществ еще не были освоены китайскими учеными, поэтому они опирались на данные западных антропологов о первобытных народах.

### 3. Теория и методология исследований деревенского общества

В 1930-х гг. среди ученых шла дискуссия о цели и методике работы, о том, должен ли полевик иметь на вооружении теорию. Можно проследить переход от статистических «социологических опросов» (*шэхуй дяоча* 社會調查) к «социологическим исследованиям» (*шэхуй сюэ дяоча* 社會學調查).

Факультет социологии Яньцзиньского университета в Пекине был центром становления китайской социологии, статьи о методах и задачах обследований обсуждались в журналах факультета «Социальные науки» (Шэхуйсюэ цзе 社會學界) и «Социальные исследования» (Шэхуй яньцзю 社會研究). В 1932 г. социолог Р. Парк (R. E. Park, 1864–

1944), представлявший чикагскую школу, автор теории социальной экологии (human ecology), выступил в университете с докладом, в котором познакомил с методологией своей школы.

Авторы части публикаций в социологических журналах Яньцзиньского университета стояли на позициях функционализма, ярким представителем которого был английский антрополог А. Р. Рэдклифф-Браун (Redcliff-Brown, 1881–1955), который преподавал в Яньцзиньском университете в 1936 и 1938 гг. Он был приверженцем методики комплексного исследования отдельно взятой области (area study). В переведенной на китайский язык статье «Рекомендации по проведению социологических обследований сельской жизни Китая» (Дуйюй чжунго сяньцзунь шэнхуо шэхуйсюэ дяоча дэ цзянь и 對於中國鄉村生活社會學調查的建議 // Шэхуй яньцзю социология. 1936. № 116) он излагает основные принципы своего метода. Социологическое исследование должно опираться на определенную теорию и стремиться к тому, чтобы доказать или опровергнуть какую-либо гипотезу. При исследовании отдельного района или общины (шэцзюй социология) необходимо выяснять функции тех или иных явлений; понимание функции и есть понимание смысла. В Китае исследование сельского общества должно начинаться с самой базовой структуры — семьи или двора ху 户 и развиваться вширь, пока не будет охвачено все государство. В качестве единицы обследования оптимально выбрать отдельную деревню. Применяются несколько способов исследования: 1) фиксация состояния социума в момент наблюдения без учета истории (т. н. статичное исследование); 2) исследование связей общины с внешним миром и ее включенность в более крупные образования; 3) диахроническое исследование изменений в результате взаимодействия с внешним миром.

А. Р. Рэдклифф-Браун указывает на то, что, помимо внимания к важным для китайского общества семейно-клановым связям, надо изучать и другие типы объединений, а именно: «объединения молодых ростков» цинмяохуй 青苗会, храмовые объединения мяохуй 庙会, профессиональные цехи и тайные общества. Динамику изменений внутри отдельной области можно увидеть, если проводить опросы регулярно с промежутком в несколько лет.

В чем видели китайские ученые различие между исследованием района или общины (шэцзюй яньцзю социология) и социологическими опросами (шэхуй дяоча социология)? В конце 1930-х гг. один из ведущих социологов Чжао Чэнсинь 趙承信 в своей статье показал, что социологические опросы являются лишь инструментом и частью более широкого исследования общины (или района), которое преследует целью изучение всех ее функций. Социологический опрос представляет собой сбор анкетных данных и имеет более конкретные и практические цели. Исследование общины предполагает изучение ее исторического прошлого, проживание среди информантов, при этом исследователь должен оставаться на позиции беспристрастного наблюдателя [22, с. 381–382].

Тип исследования, включающий различные аспекты отдельно взятой местности (шэцзюй яньцзю), стал одним из ведущих в 1930-е гг. Данные таких изысканий представляют для нас больший интерес, т. к. их локализация фиксирована и можно почерпнуть сведения о пространственных и региональных особенностях бытования народной религии.

Имеют информационную ценность бакалаврские и магистерские дипломные работы студентов Яньцзиньского университета в период между 1935–1937 гг. Примерно девять работ выполнены по методике полевого исследования отдельной области. В ка-

честве главной проблемы они избирали разные аспекты (брачные обряды, места заключения и тюрьмы, внутрисемейные отношения), были и работы, посвященные системе деревенских организаций, в частности в провинции Шаньси, где довольно успешно функционировала система местного самоуправления (Сюй Юншунь 徐雍舜, Исследование деревенских организаций уезда Хосянь 霍縣鄉村組織之研究, фак-т социологии Яньцзинского университета 燕京大學社會學系, магист. дис., 1935; Ли Юи 李有義, Деревенские организации в Сюйгоу провинции Шаньси (общины *шэ* в Шаньси) 山西徐溝農村社會組織 (山西的社), бакалавр. дис., 1936).

После того как Пекин был занят японцами, преподаватели из Яньцзинского университета организовали факультет социологии и исследовательскую базу при Юго-западном объединенном университете в Куньмине. В 1938 г. научную работу в Юньнани вел У Вэнь-цао 吳文藻, средства поступали от фонда Рокфеллера. С 1939 по 1946 г. работу возглавлял Фэй Сяотун 費孝通, ученик У Вэнь-цао. Эта группа социологов придерживалась теорий английского функционализма, проводила сопоставление результатов исследований из разных районов. Сначала определялся аспект для обследования, затем в выбранной области велось длительное наблюдение, обычно объектом исследования была система землепользования в отдельной деревне. Так, Фэй Сяотун с учениками долго подбирал деревни для изучения трех проблем: системы земельных отношений (дер. Люй-фэн 祿丰), ручных промыслов (дер. И-мэнь 易门), сельского хозяйства и торговли (дер. Юй-си 玉溪). На протяжении 1938–1942 гг. велись наблюдения за процессами концентрации земли в руках более крупных владельцев, накоплением капитала, развитием ручных производств, организацией семьи и тем, как все эти факторы были взаимосвязаны. Результаты обследования вышли в виде монографии «Три юньнаньских деревни». К тому моменту Фэй Сяотун пересмотрел свое мнение о том, что полевик не должен быть вооружен никакой теорией при работе на местности и что он, как лакмусовая бумага, должен впитывать все, что видит. Во вступлении к книге «Крестьянские поля деревни Люй-цунь» (Люйцунь нун тянь 祿村农田) он указывает на то, что необходимо опираться на какую-либо теорию, иначе полученные данные будут дисперсны, многое выпадет из поля внимания; исследователь должен быть вооружен определенной гипотезой и планом относительно того, что он хочет обнаружить. Исследование деревни Люй-цунь в Юньнани уже можно считать более зрелым изучением отдельной общины [23, с. 11–12].

Влияние позиции Фэй Сяотуна прослеживается в работе студента факультета социологии Лай Цайчэна 赖才澄, ученика Ли Цзинханя, который сначала провел исследование состояния сельского хозяйства в деревне Дапуцзи 大普吉 провинции Юньнань (1943 г.), а затем включал в него такие аспекты, как обычаи и духовная жизнь крестьян. В предисловии он пишет: «Исследование обретает ценность в том случае, когда человек, не бывавший в описываемом месте, прочитав отчет, словно сам там оказывается и получает полное представление <...> многие явления очень трудно распределить по категориям, поэтому никакие научные методы классификации не могут быть совершенными» (Лай Цайчэн. Дапуцзи сунь шэхуй шикун цзи ци вэньти 大普吉村社會實況及其問題 (Состояние общества деревни Дапуцзи и прочие вопросы) // Синань лянхэ дасюэ шэхуй сюз си 西南聯合大學社會學系, диплом. работа, 1943; цит. по: [21, с. 403]). Итак, мы отмечаем все более отчетливое понимание китайскими учеными непригодности заимствованных с Запада лекал и способов осмысления механизмов традиционного китайского социума.

Весомый вклад в развитие национальной школы исследований внес социолог Ли Цзинхань (李景漢, 1895–1986). В 1924–1926 гг. он изучал жизнь пекинских рикш (Бэй-цин жэнь чэфу сяньчжуан дэ дяоча 北京人力車夫現狀的調查, 1925), ему принадлежит целый ряд опросов состояния жизни и уровня доходов рабочих прослоек Пекина. В 1929 г. в сборнике «Шэхуй яньцзю цункань» 社會研究叢刊 им был опубликован отчет «Семьи в пригородах Бейпина» (Бэйпин цзяоюй чжи сянциунь цзятин 北平郊外之鄉村家庭, 1929), который стал одним из самых ранних обзоров семейной экономики в Китае.

Ли Цзинхань скоро столкнулся с необходимостью выработки системного подхода при проведении исследований, в статье «Метод полевых исследований» (Шици шэхуй дяоча фанфа 實地社會調查方法, 1933) он наметил ряд правил, требовал соблюдения строгой научности, разработал таблицы параметров, которые необходимо выяснять при опросах, систему обучения сотрудников, методы проведения интервью, заполнения анкет и т.д. В его ранних работах можно проследить позитивистский подход к предмету исследования, когда исследователь старается уменьшить субъективность своих оценок и решающая роль отводится цифрам.

Работая преподавателем университета Цинхуа, Ли Цзинхань проводил со студентами опросы в деревнях вокруг университета, для «вживления» в среду они обычно открывали там школу, но и это не всегда обеспечивало открытость и желание местного населения сотрудничать. Позже Ли Цзинхань принял предложение встать во главе отдела исследований Фонда поддержки всеобщего просвещения (Пинминь цзяоюй цуцзиньхуй 平民教育促進會), который был проводником ряда реформ, в первую очередь образовательных, в уезде Динсянь провинции Хэбэй. Уезд Динсянь получил статус экспериментального района в 1926 г. и стал одним из первых в Китае, положительный опыт этого уезда привлек внимание всего Китая и других стран. В 1928 г. Ли Цзинхань опубликовал результаты «Исследования 515 крестьянских семей» в одной из волостей уезда Динсянь (Убай иу нунцунь цзятин чжи яньцзю 五百一五農村家庭之研究 // Шэхуй сюэцзе 社會學界, цз. 5, июнь, 1931. С. 45–53). Эта работа не содержит нужных нам сведений о религиозных практиках, представляя собой краткие комментарии к таблицам с цифрами. На раннем этапе своей работы Ли Цзинхань разделял мнение о том, что основными являются статистические данные, видя в этом показатель строгой научности работы. Как отмечает Х. Чарлис, методология Ли Цзинханя встретила критику, в частности Мао Цзэдун отрицал исследования, не основанные на теории классовой борьбы, а Фэй Сяотун отмечал, что отчеты его преподавателя представляли собой лишь сухие цифры и абстрактную статистику без нужных примеров и анализа. По мнению Ли Цзинханя, «оценочная социология была делом прошлого, и от нее надо воздерживаться при проведении профессиональных исследований» [24, р. 96–97].

Высокую оценку в научном мире получило комплексное исследование экспериментального уезда Динсянь в провинции Хэбэй под руководством Ли Цзинханя (Динсянь шэхуй гайкуан дяоча 定縣社會概況調查, Пекин 北平: 中華平民教育促進會, 1933). Состоящее из 17 разделов, позже оно стало считаться «энциклопедией» сельской жизни Китая. Ученый из Яньцзиньского университета Чжао Чэнсинь 趙承信 назвал работу Ли Цзинханя «социологическим обследованием, способным вызвать общественное движение», тем самым подчеркнув его практическую значимость и идеологический заряд.

Методика, использованная Ли Цзинханем при написании обследования уезда Динсянь, заметно усовершенствовалась и получила высокую оценку коллег. У Цзинчжао 吳

景超 считал, что его метод сбора данных хорошо подошел бы для написания уездных хроник современного типа (Чжунго сяньчжи дэ гайцао 中國縣志的改造 // Дули пилунь 獨立評論, № 60, 1933.07.23). Ли Цзинхань осуществил переход от сбора только статистических данных к их анализу, встал на путь создания обследования в ключе этнографической социологии (*миньцзу чжи дэ шэхуй сюэ* 民族志式的社会学). Этот метод можно считать результатом адаптации и китаизации пришедших с Запада методов.

Ли Цзинхань выступал против исследований, лишенных практических задач. Многие ученые того периода были реформаторами по духу, часто выступали с открытой критикой властей и считали, что надо спасти гибнущую нацию. Мы можем взглянуть на деревенское общество периода Республики только их глазами. Надо признать, что исследователи того периода стремились к объективности, работали тщательно и фиксировали все до мелочей. Заслуга Ли Цзинханя состоит в умелой адаптации западных методов, а также в соединении полученных фактов и теории.

Данные из уезда Динсянь обрабатывались не только Ли Цзинханем. Упомянутый выше американский социолог С. Гэмбл (S. Gamble) много лет работал в Китае как социолог. Будучи представителем богатой семьи заводчиков Гэмблов, он предоставил экспериментальному уезду Динсянь значительную денежную помощь, за счет этих средств финансировалась исследовательская группа. Как единственный иностранный специалист в этой группе С. Гэмбл принимал непосредственное участие в исследовании и позднее выпустил монографию о деревнях уезда Динсянь, в которой активно использовал данные Ли Цзинханя [25].

## Заключение

Нами были представлены источники данных по народной религии в сельских районах Китая республиканского периода, это главным образом результаты многочисленных социологических исследований *дяоча*. Была предпринята попытка систематизации исследований, которые проводили иностранные и китайские социологи и экономисты в разных районах Китая, а также выведены особенности методологии. Было продемонстрировано, каким образом происходила адаптация западных шаблонов и методов применительно к работе с сельским обществом Китая. Автор придерживается мнения о том, что данные материалы нужно воспринимать как ценный документ эпохи, при этом уметь грамотно «прочитать» и интерпретировать содержащуюся в них информацию. Отдельную статью планируется посвятить освещению конкретных сведений, содержащихся в этих исследованиях.

## Литература

1. Карнеев А. Н., Козырев В. А., Писарев А. А. Власть и деревня в республиканском Китае (1911–1945). М., 2005.
2. Карнеев А. Н. Крестьяне и местная власть в гоминьдановском Китае (1927–1937): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1995.
3. Волчкова Е. В. Традиционалистские союзы в Китае, 1890–1940-е годы. М., 2003.
4. Тертицкий К. М. Китайские синкретические религии в XX веке. М., 2000.
5. Горбунова С. А. Китай: религия и власть. М., 2008
6. Малявин В. В. Китайцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М.: Наука, 1985. С. 11–78.

7. Крюков М. В., Малявин В. В., Сафронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Этническая история китайцев в XIX — начале XX века. М.: Наука, 1993. Глава 6 «Традиционная обрядность».
8. *Duara P.* Culture, Power and the State: Rural North China, 1900–1942. Stanford: Stanford University Press, 1988.
10. *Nedostup R.* Religion, Superstition and Governing Society in Nationalist China. Ph.D. Dis., 2001.
11. *Nedostup R.* Ritual Competition and the Modernizing Nation-State // Mayfair Mei-hui Yang (ed.). Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation. University of California Press, 2008.
12. *Nedostup R.* Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity. Harvard University Asia Center, 2010.
13. *Poon Shuk-wah.* Negotiating Religion in Modern China: State and Common People in Guangzhou, 1900–1937. Hong Kong, 2009.
14. *Goossaert V.* The Beginning of the End of Chinese Religion // *Journal of Asian Studies.* 2006. Vol. 65. N 2. P. 307–335.
15. *Goossaert V.* The Taoists of Peking. A Social History of Urban Clerics, 1800–1949. Cambridge (Mass.): Harvard University Asia Center, 2007.
16. *Завидовская Е.* Храмовые объединения и религиозная жизнь крестьян современного Китая. СПб., 2009.
17. Чжэн Ань-лунь 郑安伦. Цзиньмэнь сибянь цунь шэцью яньцзю дэ чанши 金门溪边村社区研究的尝试 (Попытка регионального исследования деревни Сибянь уезда Цзинь мэнь) // Иши бао 益世报 12.05.1937.
18. *Buck J. L.* Chinese Farm Economy. University of Chicago Press, 1930.
19. *Бак Дж. Л.* Экономика сельского хозяйства в Китае. Харбин, 1935. Т. 1–2.
20. *Huang Ph. C. C.* The Peasant Economy and Social Change in North China. Stanford: Stanford University Press, 1985.
21. Миньго шици шэхуй дяоча цунбянь 民国时期社会调查丛编 (Собрание социологических исследований республиканского периода). Сянцунь шэхуй цзюань 乡村社会卷 (Том «Сельское общество»). Фучжоу, 2004–2009.
22. *Чжан Чэнсинь 赵承信.* Шэхуй дяоча юй шэцзю яньцзю 社会调查与社区研究 (Социологические исследования и изучение общины) // Шэцзю юй гуннэн: Пайкэ, Булан шэхуйсюэ вэнь цзи цзи сюэцзи 社区与功能: 派克、布朗社会学文集及学记 (Община и функция: сборник статей и ученых заметок по социологии Парка, Брауна). Пекин, 2002.
23. *Фэй Сяотун 费孝通, Чжан Ичжи 张之毅.* Юньнань саньцунь 云南三村 (Три юньнаньских деревни). Пекин, 2006.
24. *Charlis H. W.* To the People. James Yen and Village China. N.Y.: Columbia University Press, 1990.
25. *Sidney D. G.* Ting Hsien: a North China Rural Community. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1968.

Статья поступила в редакцию 23 сентября 2010 г.

М. С. Зорькина

## ЭВОЛЮЦИЯ И СТРУКТУРА ДАОССКОГО РИТУАЛА<sup>1</sup>

Ритуалам в Китае всегда придавали огромное значение, и многие века даосизм следовал этой традиции, являясь живым отражением и органичным продолжением древних церемоний. Причем ритуал (*ли*, 禮儀) не только воспринимался как правила проведения тех или иных религиозных церемоний, но и охватывал все аспекты жизни, в нашем случае монахов, включая в себя также правила обращения между даосами, нормы поведения, одежду и многое другое. Сразу оговоримся, что под понятием «ритуал» здесь и далее понимаются не любые действия сакрального характера, но формализованная обрядность, официальный церемониал тех или иных религиозных течений и объединений.

Однако так было далеко не всегда. Об этом красноречиво свидетельствует появление в период «Шести династий» такого направления мысли, как *фэн лю* (風流), в котором под влиянием даосизма помимо всего прочего поощрялись эксцентричность в поведении и внешности, отказ от строгого следования установленным правилам. С момента своего появления и до основания Чжан Даолином секты Пяти мер риса даосизм не имел никакой организации и представлял собой в основном разрозненные мистические искания отдельных подвижников.

Естественно, что на тот момент не могло быть и речи о единстве в чем бы то ни было, не говоря уже о приверженности к какому-то конкретному ритуалу. Впрочем, и после Чжан Даолина прошло немало времени, прежде чем появилась институционализирующаяся церковь.

Истоками даосского церемониала принято считать ритуалы, описанные еще в «Ли цзи» и «Чжоу ли» и по сути не имевшие изначально никакого отношения к данной религии. В то же время нельзя утверждать, что они принадлежат исключительно к конфуцианской традиции [1, с. 3]. Зафиксированные в этих памятниках ритуалы продолжают более древнюю традицию, которая заложила общекультурный фундамент и общее понимание того, что должно включаться в сам ритуал, поэтому сложно назвать их непосредственным источником даосских церемоний.

Один из самых явных примеров заимствования даосизмом ритуалов древности — молебны *цзяо* (醮). В «Шовэнь цзецзы» даются два значения *цзяо*: обряд признания совершеннолетним (*гуань*, 冠) и женитьба (*цзюй*, 娶), или же жертвоприношения *цзи* [2, с. 871]. Ду Гуантин в «Хуанлу сань тань цзяои» (黃籙散壇醮儀) писал: «Приношение кровавой жертвы называется жертвоприношением *цзи* (祭), приношение овощей и фруктов называется жертвоприношением *цзяо*. *Цзяо* — другое название *цзи*» (牲血食謂之祭, 蔬果精修謂之醮。醮者, 祭之別名也) (цит. по: [3, с. 14]).

<sup>1</sup> Материал подготовлен при финансовой поддержке проекта «Геокультурные пространства и коды культур Азии и Африки» по аналитической ведомственной целевой программе «Развитие научного потенциала высшей школы (2009–2010 гг.)» на 2009 г.

© М. С. Зорькина, 2011

Жертвоприношения были очень важной частью жизни в Китае еще до появления даосской церкви, но она заимствовала их форму, наполнила дополнительным философским смыслом и в итоге в современном мире оказалась единственным институтом, способным сохранить осколки этой древней традиции. Стоило только ритуалу в этой религии принять более или менее совершенную форму, как его стали ревнительно охранять. И хотя даосизм постоянно развивался и в философском, и в обрядовом аспектах, ритуалы изменялись часто лишь внешне, сохраняя основной вид и идейное ядро. Причем касается это не только церемоний, но и всего того, что понимается китайцами под *ли*, например одежды [1, с. 5–6, 245–246].

История развития церемониала в даосизме некоторыми исследователями делится на пять периодов:

- истоки (до Восточной Хань);
- появление (Восточная Хань, Троецарствие);
- окончательное оформление (династия Цзинь, Наньбэйчао, Суй);
- расцвет (с династии Тан и до конца Мин);
- передача и сохранение (с Цин и до наших дней) [1, с. 54].

Эта классификация вполне удовлетворительна, за исключением первого пункта.

Вряд ли можно включать в историю даосского ритуала периоды, когда даосской церкви еще в принципе не существовало, тем более что, как уже говорилось выше, этот ритуал не был логическим продолжением традиций древних жертвоприношений, а скорее заимствовал только общую модель.

Возникновение церемониала в даосизме прочно связано с деятельностью Чжан Даолина и его последователей. Секта Пяти мер риса была первой организационно оформленной школой даосизма, и благодаря ей появляется немало формальных церемоний. Сюда можно отнести ритуалы посвящения, принятие обетов, истолкование в даосском ключе и использование *цзяо* и предшествующего им поста *чжай* (齋) [4, с. 2; 5, с. 2]. Кроме того, именно эта школа заложила фундамент для появления схемы организации обителей и даже самой формы построения храмов. Огромное влияние на последующее развитие даосизма оказала тесная связь секты с народными верованиями. На момент основания Пяти мер риса на территории современной провинции Сычуань там были очень популярны маги *уси* (巫覡), к которым местные жители относились с большим почтением [6, с. 34–35, 397–398], и в секте Чжан Даолина магические практики играли одну из основных ролей, из-за чего и стали в дальнейшем важной составляющей даосских церемоний.

Неизвестны какие-либо труды по даосским ритуалам этого периода. Но на основе упоминаний о них в других источниках Чэнь Яотин выделяет три основных вида церемоний:

- церемонии пожалования должности, из которых развилась церемония «передачи реестра»;
- покаятельные доклады — в основном заключались в составлении документа с именем провинившегося и выражением его готовности ответить за проступки. Сам провинившийся должен был уединиться и уделить свое время раскаянию в прегрешениях, после чего за него возносил молитвы «приносящий жертву вином» (*цзицзю*, 祭酒). Доклады составлялись для «трех чиновников» (*сань гуань*, 三官) и по отдельности помещались в горах, в земле и в воде. Эта традиция стала основой более поздней церемонии «подачи доклада» (*чжанбяо*, 章表);

— заклинание воды и моления о предотвращении беды. Сюда входят различные способы изгнания злых духов и лечения болезней с помощью заклинаний и амулетов [1, с. 54].

Материалы того периода не дают возможности в подробностях узнать, как выглядели церемонии, но логично предположить, что они были простыми и в достаточной степени произвольными, место для их проведения тоже обставлялось довольно просто [1, с. 56, 171–175].

Следующий период развития даосского ритуала и церкви знаменателен началом взаимодействий с пришедшим в Китай из Индии буддизмом [7, с. 226]. Последний оказал огромное влияние на даосизм, который заимствовал решительно все, начиная от некоторых философских положений и идей о загробном существовании и заканчивая чисто организационными моментами (немного позднее должности в даосских монастырях будут строиться именно по аналогии с буддийскими). Кроме того, укрепившийся в Китае и экономически, и доктринально буддизм с его крупными монастырями послужил тому, что даосизм начал также организационно оформляться, приводить к единому стандарту церемонии и правила, что позволило бы ему стать более сплоченным и, как следствие, достойным соперником в борьбе за расположение правящих династий [7, с. 230].

Два основных деятеля, с которыми исследователи связывают реформы в церемониях этого периода, — Коу Цяньчжи и Лу Сюэцин [3, с. 14–17]. Коу Цяньчжи (寇謙之, 365–448) — основатель направления Северных Небесных наставников. Был апологетом и духовным лидером идеи возрождения даосского государства при Северной Вэй. Поставив под сомнение монопольное использование титула «небесный наставник» потомками Чжан Даолина, он появился в качестве такового в 424 г. при дворе, провозгласил императора Тай у ди (太武帝) «Северным истинным государем Великого равенства» (*бэй фан тай пин чжэнь цзюнь*, 北方太平真君) и преподнес тексты полученных им откровений. Получив придворную должность «эрудита по вопросам обретения бессмертия», Коу Цяньчжи занялся непосредственно реформами [7, с. 230].

Важной идеей Коу Цяньчжи было поставить во главу угла ритуалы в конфуцианском смысле этого слова, и то, что шло с конфуцианством вразрез, безжалостно отменялось. В деятельности Коу Цяньчжи было три основных направления: борьба с неподходящими под идею государственной религии традициями, например сексуальными практиками (Коу Цяньчжи выступал за целомудрие духовенства) и восстаниями от имени школы; упорядочивание принципов организации и церемониалов; дополнение и исправление практики молебнов *чжайцзяо* (齋醮) [6, с. 58–62]. Близ столицы был установлен даосский алтарь. На нем, как и в других местах, постоянно проводились различные обряды. Кроме того, им был разработан устав для даосов, построенный по аналогии с буддийской виной.

Итог, тем не менее, был печальным, поскольку даосизм еще не был достаточно организован и силен для того, чтобы стать государственной религией. После смерти Коу Цяньчжи и убийства императора Тай у ди в 452 г. даосизм был лишен своего статуса, а следующая династия, Северная Ци, окончательно отменила проведение даосских церемоний при дворе [7, с. 231].

Лу Сюэцин (陸修靜, 406–477) — даос, с именем которого связывают окончательное оформление учения школы Линбао (школа Духовной драгоценности, 靈寶). Однако он не был последователем только этой школы. Помимо идей Гэ Хуна и его внука Гэ Чао-

фу, собственно основателя Линбао, Лу Сюцзин наследовал многое из школы Небесных наставников, а также считается седьмым патриархом школы Шанцин (школа Высшей чистоты, 上清). Себя он называл «последователем трех школ»<sup>2</sup> (*сань дун дицзы*, 三洞弟子) [6, с. 70–71].

Даос провел долгое время в странствиях, разыскивая книги своего учения, чтобы затем объединить каноны трех школ (Шанцин, Линбао и Саньхуан, она же «саньхуан вэнь цзин», 三皇文經 — течение «письмен канонов трех императоров»). В итоге его труд «Саньдун цзиншу мулу» («Каталог канонов трех вместилищ», 三洞經書目錄), созданный по образцу буддийской Трипитаки, стал первым сборником даосских текстов, легшим в основу «Дао цзана» [8, с. 180–181].

Другое направление его деятельности — упорядочивание ритуалов разных школ и развитие их теории. Наибольшее значение он придавал церемониям, связанным с постами — *чжай*. В школе Пяти мер риса уже существовали правила проведения *чжай*, но они были очень простыми, постящийся должен был «обнажившись, взойти на алтарь, обвязать себя веревками, распустить волосы, вымазать лоб глиной и, держа волосы во рту, стоять под помостом» (露身中壇, 束骸自縛, 散髮泥額, 懸頭銜髮於欄格之下) (цит. по: [6, с. 71]).

Очевидно, что подобный обычай не подходил для религии, претендующей на признание высшими слоями общества. Поэтому Лу Сюцзин объединил и исправил все известные ему *чжай*, подведя под них теоретическую базу, и в итоге описал «двенадцать способов девяти постов *чжай*» (*цзю чжай шиэр фа*, 九齋十二法), два из которых принадлежали школе Шанцин, девять — Линбао и один — школе Небесных наставников. Кроме того, он реформировал немало других церемоний, заимствовав многие элементы из буддийских обрядов и конфуцианского ритуала. В частности, был изменен порядок «передачи реестра», т. е. посвящения в даосы, и создана аналогичная с придворной система одеяний, соответствующих рангу их носящего [6, с. 71–75]. Эти реформы оказались более долговечными, чем реформы Коу Цяньчжи, и сильно повлияли на последующее развитие даосизма.

Следующий период истории даосских ритуалов начался при династии Тан и продолжался до конца Мин. Это время — период расцвета церемоний, толчком к чему стало объявление даосизма государственной религией при Тан. Начиная с этой династии различные школы даосизма стремились к объединению, важную роль сыграло появление под влиянием буддизма и расширение института монашества, которое ранее считалось противоречащим доктрине даосизма. Благодаря этому даосов теперь можно было определить по формальным признакам, что, несомненно, послужило оформлению даосской церкви, а также облегчило задачу закрепления правового статуса духовенства, регулирования общины и контроля за ней [7, с. 233–234].

В связи с этим периодом стоит упомянуть два имени — Чжан Ваньфу и Ду Гуантин. Чжан Ваньфу (張萬福) жил во время правления танских императоров Жуй-цзуна и Сюань-цзуна, т. е. в конце VII — начале VIII в. О его жизни сейчас практически ничего не известно, кроме того, что он жил в монастыре Циндугуань («монастырь небесного дворца», 清都觀), поэтому его часто также называют Чжан Цинду (張清都).

По созданным им трудам видно, что на первое место он ставил обеты (*цзе*, 戒) и их принятие. Чжан Ваньфу считал, что принятие обета — это первое, что должен сделать

<sup>2</sup> Дословно — «ученик трех вместилищ».

желающий стать даосом, в противном случае невозможно будет достичь и главной задачи религиозного даосизма — обретения бессмертия. Даос описал порядок принятия обетов и их значение, а также способ выбора благоприятного для этого дня. Выше всех остальных он ставил традиции влиятельной в то время школы Шанцин (школа Высшей чистоты), которая практиковала уход в монашество [6, с. 126; 7, с. 233].

Кроме того, он упорядочил существовавшие на тот момент даосские молебны *цзяо*, описал порядок их исполнения, символику и основные моменты, на которые нужно обращать внимание во время церемонии: в частности, искренность исполняющих ритуал, тихую и торжественную обстановку, чистоту ритуальных предметов и приношений. Перу Чжан Ваньфу также принадлежат труды, философски истолковывающие одежду даосов и излагающие связанные с одеяниями ритуалы и табу, описания повседневных церемоний и т.п. Одним словом, он продолжил дело Лу Сюэцина по упорядочиванию и приведению к единому стандарту церемониала, в то же время и развил его, исправив и дополнив записанные им ритуалы и их толкования [6, с. 127–129].

Ду Гуантин (850–933) — патриарх школы «трех вместилищ» (*саньдун цзун*, 三洞宗), жил в конце династии Тан. Он написал немалое количество трудов по даосизму, большинство из которых составлены как комментарии к основным канонам [9, с. 250]. В то же время многочисленны и трактаты о различных церемониях, которые Ду Гуантин подверг критическому рассмотрению и исправлению. Оставленные им труды по церемониалам охватили практически все сферы жизни общества, к которым даосские обряды вообще применимы, и ритуалы, которые проводились при Тан. Большое значение придавалось устным докладам святым и молениям, кроме того, именно благодаря ему церемония стала делиться на последовательность отдельных этапов, из которых она и состояла [1, с. 60].

Династия Сун ознаменована появлением огромного количества текстов по церемониалу, однако не было уже реформаторов, настолько крупных и самолично написавших столько трактатов, как Ду Гуантин. Тем не менее изменения были значительными. При Сун молебны *чжайцзяо* стали гораздо теснее связываться с религиозной доктриной даосизма, масштаб их намного увеличился, особенно если сравнить с дотанской эпохой. Кроме того, началось слияние молебнов с существовавшими раньше отдельно магическими приемами и психофизическими практиками.

С приходом Мин даосизм начал ограничиваться правительством, были установлены образцы ритуалов, их содержание и последовательность [1, с. 60–62], т. е. по сути попытка создания единого церемониала в этот раз шла сверху. В целом ритуалы к концу Мин стали намного проще и менее масштабными, чем при Сун, но в то же время гораздо более близкими к унификации, хотя и в настоящее время нельзя сказать о каком-либо едином образце церемоний для всех храмов.

Классификация церемониалов в даосизме затруднительна из-за отсутствия единого стандарта, хотя, как можно увидеть из описания выше, именно в одинаковых правилах проведения ритуалов и уставе многие деятели видели основу для создания сильной устойчивой церкви. Тем не менее, несмотря на все их попытки, этот идеал так и не был достигнут даже после объединения значительного количества сект после династии Юань. По этой причине любая систематизация будет весьма приблизительной и иметь лишь общий, ознакомительный характер.

Еще одно важное препятствие созданию классификаций — путаница в терминах. В китайском языке существует немалое количество синонимичных слов с общим зна-

чением «правила поведения (или, в частности, проведения ритуала)», например *кэи* (科儀), *вэйи* (威儀), *лиш* (禮儀), *ифань* (儀範). В итоге у каждого исследователя эти слова расставлены достаточно произвольно, в зависимости от того, как автору работы было удобно, а потому одним и тем же словом могли быть обозначены явления не просто разные, но и относящиеся к разным уровням, что значительно затрудняет понимание. Впрочем, решение этой проблемы не входит в задачи данной работы.

Самая полная и логически обоснованная из известных нам классификаций принадлежит Ван Ка [10, с. 217]. Исследователь в основном опирался на трактаты из «Дао цзана», начиная от самых простых и самых ранних классификаций, добавляя в них появившиеся позднее практики. Вопрос несопадающих списков решался в пользу более раннего. Кроме того, хотя обычно в даосских трактатах отдельно выделяются разделы «одежда», «иерархия» и т. п., для удобства они были объединены Ван Ка в один. Классификация в общих чертах приведена ниже.

Этот список не всеобъемлющ, да и не мог бы таковым быть. Во-первых, нужно помнить, что большинство из описанных ритуалов могли быть как отдельными церемониями, так и частями более крупных, и статус этот постоянно менялся.

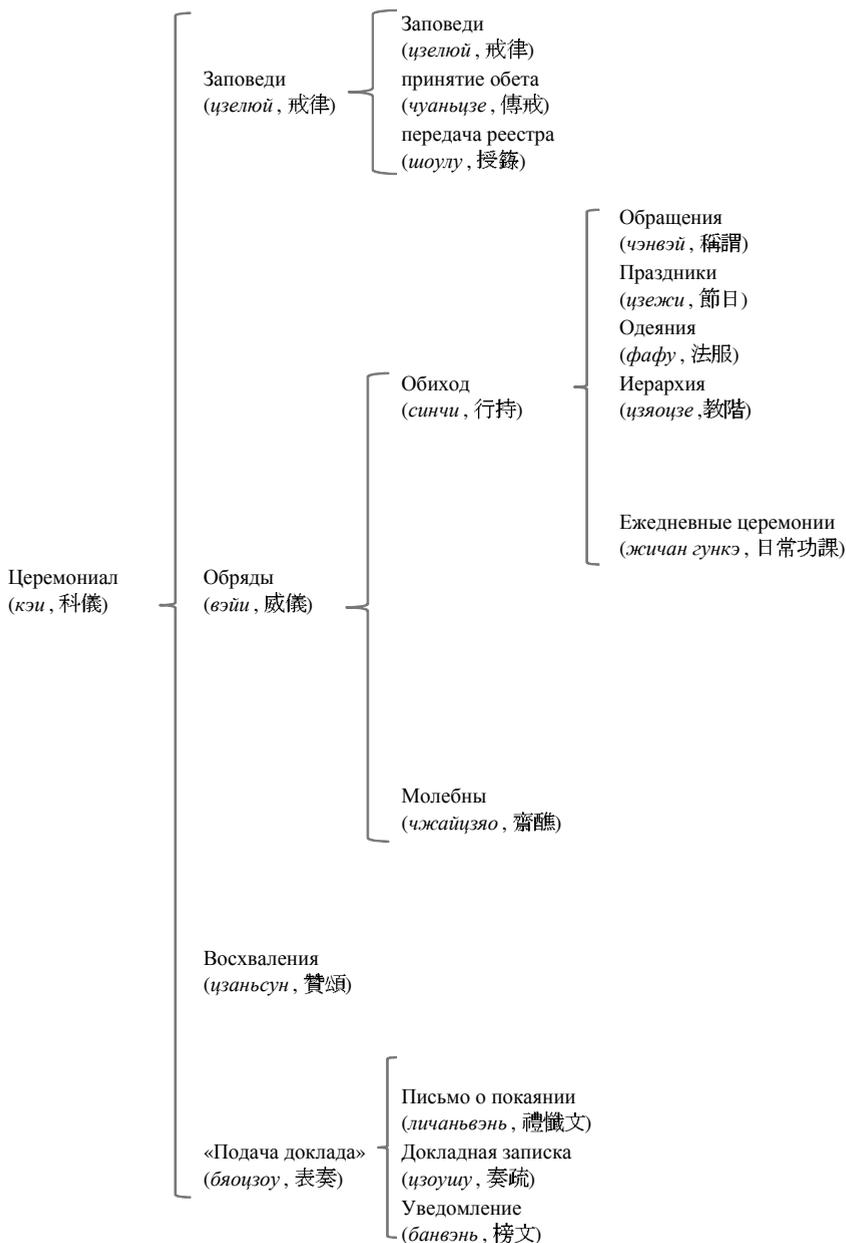
Кроме того, если предельно формализованный быт монахов и ритуальную утварь, например, о которых в этой таблице не говорится, можно включить в раздел «обиход», то такой важный ритуал, как поклон учителю (*байши*, 拜師), выпадает, поскольку не является ни молебном, ни повседневной церемонией, ни принятием обета. Между тем он чрезвычайно важен, и далее о нем и пойдет речь.

Отношения между наставником и учеником всегда играли значительную роль в даосизме, так как они были главным способом передачи традиции и, соответственно, ее сохранения. Именно это стало причиной того, что наставник (*ши*, 師) — это одна из «трех драгоценностей» (*саньбао*, 三寶) даосизма, наряду с *дао* (道) и канонем (*цзин*, 經) [1, с. 34].

В то же время подобное почитание учителя — общее явление для всей культуры старого Китая, и формальный даосский ритуал сформировался именно под влиянием мирской традиции, добавив от себя некоторые элементы учения, поклонение святым и молитвы. Мирской поклон наставнику выглядел следующим образом: сначала учитель воскуривает благовонную палочку перед статуей Конфуция и отбивает поклон (*коутоу*, 叩頭), садится в стороне. После этого будущий ученик также возжигает благовония перед статуей и отбивает поклоны, затем кланяется в ноги учителю, который, приподнявшись, отвечает ему. В самом конце наставник дает новоиспеченному воспитаннику новое имя, после чего они могут уже приступать к изучению классических конфуцианских канонев.

Окончательная форма поклона учителю в даосизме немного сложнее, но по сути ничем не отличается. Устанавливается алтарь, и прежде всего проводится благопожелательный ритуал (*чжюань лиш*, 祝願禮儀). Затем учитель возжигает перед алтарем три благовонные палочки, совершает три поклона *коутоу* (в каждом из которых три земных поклона, т. е. всего их девять) и садится в стороне. Желающий стать учеником повторяет действия наставника, после чего трижды кланяется учителю. Тот в свою очередь называет даосское имя, которым с этого момента будут называть нового члена школы. В конце церемонии наставник руководит учеником в поклонах перед статуями святых.

Однако этот ритуал не всегда был настолько простым, в некоторых его описаниях упоминается и много других действий, например, в него включались расспросы настав-



ника о жизни желающего стать последователем, необходимые для того, чтобы узнать, достоин ли тот стать учеником, добродетелен ли он [1, с. 35].

Поклон учителю — первый шаг для того, чтобы стать адептом школы, а в институционализованном даосизме — первый шаг к положению в церкви. Но в то же время этот ритуал не делает мгновенно мирянина даосом, это всего лишь одно из многих условий, и с момента поклона учителю до момента, когда последователь станет полноправным даосом, могут пройти годы, а до тех пор его будут называть *туницзы* (отрок, 童子). Другие необходимые условия для того, чтобы стать полноправным адептом, на-

пример в школе Совершенной истины, — это ритуал смены мирской одежды на даосскую и обряд принятия обетов [1, с. 20].

Другой момент, требующий отдельного рассмотрения, — это молебны *чжайцзяо*. Выше уже кратко говорилось о появлении постов *чжай* и жертвоприношений *цзяо*, рассмотрим их подробнее.

В «Шовэнь цзецзы» *чжай* объясняется как «воздержание и очищение» (戒潔也) [2, с. 4]. Имеется в виду ритуальное очищение перед проведением жертвоприношений, и происхождение его явно древнее даже в рамках китайской истории. Очевидно, что *чжай* имели значение для всей культуры Китая, записи о них есть и в Лицзи, поэтому было бы ошибочным утверждать, что посты пришли в даосизм из буддизма, который при проникновении в Китай активно заимствовал даосские термины, в том числе и *чжай* [1, с. 63–64]. Нельзя забывать и о том, что очень многие моменты церемониала даосской церкви были заимствованы из буддизма, и полностью отрицать влияния пришедшей извне религии.

*Чжай* в даосизме были не просто и не только отказом от той или иной еды и сексуальных контактов, но целым ритуалом. Кроме этого существовало еще понятие *синь-чжай* (心齋), «духовный пост», который подразумевает очищение сознания от мирских страстей.

Первые варианты более или менее формализованных *чжай* появились при секте Пяти мер риса, и описание одного из них приводился выше. То, какими посты дошли до династии Тан и окончательного оформления даосизма как церкви, было следствием работы Лу Сюцзина, который придавал им огромное значение. И если изначально они воспринимались только как очищающие и подготавливающие к другим церемониям ритуалы, то в даосизме они были осмыслены как способные через очищение приносить долголетие, избавление от несчастий, мир стране [11, с. 164].

Церемониальные *чжай* могли быть классифицированы по-разному. Первая систематизация принадлежит Лу Сюцзину, позднее в «Юньци цицян» приводятся еще две классификации, которые различаются в деталях, но, как и у Лу Сюцзина, даны списки по двенадцать *чжай* — «двенадцать способов шести постов» (*лю чжай шиэрфа*, 六齋十二法) и «двенадцать постов» (*шиэр чжай*, 十二齋).

В конце Сун из «двенадцати постов» выделяют первые три, основные, и таким образом сформировывается ставший классическим способ классификации постов: «три талисмана и семь правил» (*сань лу ци пинь*, 三籙七品). «Три талисмана» — это *цзиньлу-чжай* (пост золотого талисмана, 金籙齋), *юйлу-чжай* (пост нефритового талисмана, 玉籙齋) и *хуанлу-чжай* (пост желтого талисмана, 黃籙齋) [1, с. 72–76].

Первый — самый крупный по своим масштабам — имел общегосударственный уровень и проводился только для императора. В его задачи входило успокоение народа в государстве, улучшение погоды. *Юйлу-чжай* проводился по приказу членов императорской семьи, и его задачи схожи с предыдущим — это моления о ниспослании счастья и спокойствия, избежании природных катаклизмов. *Хуанлу-чжай* были в основном направлены на избавление от мучений душ умерших в потустороннем мире, а также оставшихся в человеческом мире голодных духов, причем ритуалы могли быть проведены не только для императорской семьи [4, с. 119].

«Семь правил» — это:

— пост трех императоров (*саньхуан чжай*, 三皇齋), связан с поклонением этим святым. В «кратком словаре даосизма» указывается шесть различных объяснений

для «трех императоров», но самое распространенное толкование в даосизме, которое и подразумевается в данном случае — императоры Неба, Земли, Человека; идея «трех императоров» сосуществовала в даосизме с идеей «трех чиновников» и «трех начал» начиная с Наньбэйчао, и постепенно все они стали перемешиваться [12, с. 176; 1, с. 87];

- пост естественности (*цзыжань чжай*, 自然齋);
- пост высшей чистоты (*шанцин чжай*, 上清齋), связан со школой Шанцин, акцентирован на внутренних практиках отдельного человека;
- пост наставления в учении (*чжицзяо чжай*, 指教齋);
- пост обмазывания сажей (*тутаньчжай*, 塗炭齋), происходит непосредственно от описанного выше в связи с реформами Лу Сюэцина *чжай* школы Пяти мер риса;
- пост освещения истины (*минчжэнь чжай*, 明真齋), проводился для упокоения духов;
- пост трех начал (*саньюань чжай*, 三元齋), имеются в виду церемонии, проводимые 15-го числа 1-го месяца, 15-го числа 7-го месяца и 15-го числа 10-го месяца. Считается, что это дни рождения «трех чиновников» *саньгуань* [1, с. 80–88].

Начиная с Наньбэйчао посты *чжай* и жертвоприношения *цзяо* постепенно сближаются и с периода Тан становятся единым целым — молебнами *чжайцзяо* [1, с. 66]. Тем не менее еще долгое время для первой и второй части молебна строились отдельные алтари, так как *чжай* и *цзяо* все-таки воспринимались как церемонии, имеющие принципиально разные цели. И только с конца династии Мин началось окончательное слияние двух ритуалов, и ко времени династии Цин отдельные алтари перестали использоваться [1, с. 182].

Молебны *чжайцзяо* делят на две большие группы: иньские (*иньши*, 陰事) и янские обряды (*янши*, 陽事), которые также называют соответственно «темными молебнами» (*юцзяо*, 幽醮) и «светлыми молебнами» (*цинцзяо*, 清醮). Первые можно назвать заупокойными, так как их основные задачи — подношение пищи в жертву голодным духам, а также различные обряды, призванные помочь душе только что умершего человека обрести как можно более комфортную загробную жизнь [4, с. 121]. Так, например, после появления в даосизме под влиянием буддизма идей об аде стал распространенным ритуал «перехода через мост» (*дуцяо*, 渡橋). Связан он с верой в то, что человеческий мир и загробный разделяет река крови, через которую душе нужно помочь переправиться [1, с. 129–130].

Янские обряды включают в себя моления о счастье, прекращении природных катаклизмов, пожелания долголетия, т.е. все необходимое для обеспечения спокойного существования живых людей [4, с. 121]. Сюда же включаются церемонии поклонения различным святым бессмертным и природным явлениям [5, с. 13–312].

Кроме того, молебны *чжайцзяо* могут проводиться внутри храма или же в доме у заказавшего их, если речь идет о заупокойных молебнах. Каждый состоит из большого количества малых ритуалов, которые варьируются в зависимости от назначения церемонии, и целиком молебен может длиться день, ночь, сутки, трое или семеро суток, и самое большее — сорок девять дней [1, с. 121].

Существует также набор предметов и действий, обязательных для каждого молебна. Используемые предметы делятся на жертвенные и ритуальные. Жертвенные предметы бывают двух видов. Первый — это собственно жертвы (*гуньян*, 供養), которые состоят из благовоний, цветов, огня в лампах, воды и фруктов. Во вторую группу (*гунци*, 供器)

включают вещи, которые связаны с первой, и жертвуются лишь номинально. Это курильницы, вазы для цветов, лампы и т. д.

Ритуальные предметы делятся на музыкальные инструменты и ритуальную утварь. Самые частые из используемых музыкальных инструментов — колокол *чжун* (鐘); *цин* (磬), литофон в виде пластины, изогнутой углом, делался из нефрита, камня, позже — из меди, также может обозначать «поющую чашу» — вид стационарного гонга, внешне напоминающий чашу [1, с. 198]; барабан (*гу*, 鼓); литавры *нао* (鑔) и др. [11, с. 171].

К ритуальной утвари относят меч (*фацзянь*, 法劍), зеркало (*фацзин*, 法鏡), жезл *жуи* (如意), печать (*фаинь*, 法印), мухогонку (*чжуфу*, 塵拂), дощечку *линпай* (令牌) [1, с. 213–224]. Большинство используемой ритуальной утвари имеет, по поверьям, магические свойства, способность воздействовать на духов, и в простонародном даосизме используется для обрядов экзорцизма. Отметим отдельно также два из упомянутых выше ритуальных предмета — печати и дощечки *линпай*. Оба эти предмета связаны с магическими практиками и предназначены для обозначения статуса проводящего ритуал перед духами. Печати — необходимый предмет для написания амулета, они должны были ставиться перед сжиганием для подтверждения, что это официальное прошение духам или же, если амулет предназначался для отвращения злых духов, что его обладатель обладает полномочиями управлять духами или заручился поддержкой высших божеств, чьи имена могли стоять на печати.

*Линпай* дословно переводится «приказная дощечка». Скорее всего, они произошли от древних *хуфу* (虎符), металлических знаков военачальников. Обычно *линпай* делаются из дерева или металла с вырезанными изображениями и надписями. В даосизме используются для того, чтобы призывать духов и давать им приказания, и несложно проследить связь между отличительным знаком генерала, дающим ему право командовать людьми, и *линпай* [1, с. 221]. Наделение своего обладателя авторитетом роднит *линпай* с заклинательными надписями в том виде, как они обычно воспринимались в народе.

Действия, которые выполняются во время церемоний, могут относиться к внутренней практике — внутреннее созерцание *цуньсян* (存想), стучание зубами (*коучи*, 叩齒) и внешней — чтение заклинаний *чжоу* (咒), складывание мудр, хождение юевыми шагами, зажжение свечей, поклоны, чтение канона, «подача доклада», предложение жертвы [11, с. 171–172].

Даосские ритуалы имеют сложную историю развития, но при ближайшем рассмотрении можно выделить несколько характерных для них черт. Так, помимо собственно даосской символики и психофизических практик, основными источниками формирования церемониала были общие для всей китайской культуры и, в частности, конфуцианства представления, магические приемы колдунов *уси*, а также многие организационные моменты, заимствованные у буддизма. К последним принадлежала, например, идея целомудрия монашества, а если воспринимать «ритуал» шире, в китайском понимании этого слова, то можно упомянуть и способы организации обителей и канонических текстов.

В то же время само появление настолько сложной и строго регламентированной системы церемоний не было продиктовано исключительно идеями раннего даосизма, но было скорее способом становления как церкви. Для даосизма церемониал стал мощным средством самоидентификации и заявлением о себе как о религии, способной повлиять на политику целого государства.

## Литература

1. Чэнь Яотин. Даоцзяо лии (Даосский церемониал) 陈耀庭. 道教礼仪. Пекин, 2003.
2. Сюй Шэнь. Шовэнь цзецзы 许慎. 说文解字. Пекин, 2001.
3. Жэнь Цзунцюань. Даоцзяо чжанбяо фуинь вэньхуа яньцзю (Исследование даосской культуры докладов святым и печатей) 任宗权. 道教章表符印文化研究. Пекин, 2006.
4. Мин Чжитин. Даоцзяо ифань (Даосские церемонии) 闵智亭. 道教仪范. Пекин, 2004.
5. Жэнь Цзунцюань. Даоцзяо кэи гайлань (Обзор даосских церемониалов) 任宗权. 道教科仪概览. Пекин, 2006.
6. Цин Ситай, Тан Дачао. Даоцзяоши (История даосизма) 卿希泰、唐大潮. 道教史. Нанкин, 2006.
7. Духовная культура Китая. Мифология. Религия / Под ред. М. Л. Титаренко М., 2007.
8. Торчинов Е. А. Даосизм. СПб., 1993.
9. Духовная культура Китая. Философия / Под ред. М. Л. Титаренко. М., 2006.
10. Ван Ка. Даоцзяо цзичу чжиши (Основные сведения о даосизме) 王卡. 中国道教基础知识. Пекин, 2005.
11. Ли Юэчжун, Цао Гуаньин. Даоши (Даосы) 李跃忠, 曹冠英. 道士. Пекин, 2009.
12. Даоцзяо сяо цыдянь / Под ред. Чжун Чжаопэн (Краткий словарь даосизма) 道教小辞典/ 主编 钟肇鹏. Шанхай, 2001.
13. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М, 2001.
14. Вэнь Цзянь, Горобец Л. А. Даосизм в современном Китае. СПб., 2005.
15. Сторожук А. Г. Три учения и культура Китая. СПб., 2010.
16. Торчинов Е. А. Даосские практики. СПб., 2001.
17. Дан Шэньюань, Ли Цзикай. Чжунго гудай дэ даоши шэнхо (Жизнь даосов древнего Китая) 党圣元, 李继凯. 中国古代的道士生活. Пекин, 1997.

Статья поступила в редакцию 23 сентября 2010 г.

## ИСТОРИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК 433

*С. Н. Бизюков*

### К ВОПРОСУ ОБ ИНОСТРАННЫХ ЗАИМСТВОВАНИЯХ В ПЕРИОД ФОРМИРОВАНИЯ ИСЛАМСКОГО ПРАВА<sup>1</sup>

Один из наиболее авторитетных исследователей мусульманского права Йозеф Шахт в 1950 г. написал: «На первый взгляд может показаться удивительным, что нужно искать иностранные влияния в правовой системе, которая безошибочно несет на себе печать уникальности» [1, р. 61].

Исследование вопроса об иностранных заимствованиях в исламском праве представляет собой достаточно важную научную проблему, имеющую прямое отношение к изучению генезиса социально-нормативного содержания исламской системы права. Кроме того, вопрос об иностранных заимствованиях в исламском праве, которое Й. Шахт совершенно справедливо назвал «квинтэссенцией исламской мысли, наиболее типичным выражением мусульманского образа жизни, сутью и ядром самого ислама» [2, р. 1], из научно-теоретического становится религиозно-идеологическим для мусульманских ученых, так как напрямую затрагивает идею уникальности, самобытности самой религии ислама.

Несмотря на важность вопроса, количество источников на европейских языках, в которых в той или иной мере рассматривается вопрос об иностранных заимствованиях в исламском праве в период его формирования, не так уж велико. В связи с религиозной подоплекой этого вопроса мусульманские ученые, за редким исключением, в трудах по истории и методологии фикха не рассматривают его вообще как не имеющий отношение к истории шариата, имея в виду божественную природу религии ислама, поэтому трудов исламских авторов, в которых эта тема затрагивается, на арабском языке почти нет, а в книгах на европейских языках идея рецепции иностранных правовых норм в период формирования исламского права достаточно резко отвергается. Западные ученые, в основном отвергая оригинальность и самобытность исламского права, в большинстве своем склоняются к идее широкой рецепции фикхом норм из римского и иудейского

<sup>1</sup> Материал подготовлен при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда. Грант № 08-03-12129в, проект «Создания научно-образовательного информационного ресурса “Современное востоковедение” и сети дистанционного обучения восточным языкам и дисциплинам востоковедения» (2008–2010 гг.).

© С. Н. Бизюков, 2011

права. Насколько мне известно, в русскоязычных источниках этот вопрос достаточно подробно не освещался.

Уже в трудах конца XVIII–XIX в. и по настоящее время кажущееся или реальное сходство между римским и мусульманским правом привлекало внимание европейских ученых. Когда в 1772 г. Восточно-индийская компания Британии приняла решение заявить о своих суверенных правах и британские судьи были направлены для осуществления правосудия за пределами «факторий» компании, они обнаружили, что не только гражданское, но и уголовное право на этих территориях было основано на шариате, который, хотя и в адаптированном виде, оставался краеугольным камнем уголовного права Индии до 1862 г. [3, р. 81–82].

Поэтому неудивительно, что англичане стали одними из первых европейских авторов трудов по исламскому праву: Уильям Джонс, служивший судьей Высшего суда Калькутты в 1780-х гг. и опубликовавший в 1781 г. свое «*Essay on Bailments*», Уильям МакНатен, служивший в Индии и в 1817 г. и написавший труд под названием «*Principles and Precedents of Muhammadan Law*» [4, р. 81; 5; 6; 7]. Сюда можно добавить и объемный труд Н. Бэйли «*Дайджест Мухаммеданского права*» [8].

Здесь необходимо отметить, что многие служащие Британской колониальной администрации занимались изучением законов и правовых обычаев, которые применялись в среде местного населения, принадлежавшего к индуизму и исламу. Их исследования имели практическую направленность для того, чтобы лучше знать и контролировать исповедовавшее ислам подвластное местное население, лучше управлять им, а также обеспечить возможность судьям рассматривать споры по действовавшим среди населения законам и правовым обычаям, основанным на религии. В трудах, написанных в XIX в. в Индии, не содержится полемики по поводу сходства исламского права с римским или иным правом, хотя и отмечаются некоторые параллели с римским правом. Но эти труды послужили значительным вкладом в изучение европейскими учеными исламского права.

Со второй половины XIX в. появились работы западных исследователей по изучению мусульманского права, проповедовавшие идеи схожести ряда институтов, концепций и терминов римского (и иногда иудейского) права с соответствующими понятиями и институтами мусульманского права. Практически все первые западные исследователи исламского права были сторонниками подхода, утверждавшего широкую рецепцию мусульманским правом институтов и концепций римского права. К ним, в частности, относились А. фон Кремер, Сантильяна, Шелдон Амос, Саввас Паша и Игнац Голдциер [4, р. 81].

Из вышеназванных авторов наиболее основательным и показательным в контексте рассматриваемой темы является написанный в 1875 г. известный труд А. фон Кремера «*Culturgeschichte des Orients under den Chalifen*» [9]. В нем, в частности, А. фон Кремер, признавая значение мусульманского права и достаточно высокий уровень его разработанности мусульманскими юристами, отмечал: «Арабы являются единственным народом раннего средневековья, который в развитии и научной переработке идеи права добился успехов, сравнимых по своей значимости с достижениями римлян — мировых законодателей» [9, р. 470]. В то же время он указал на наличие в исламском праве целого ряда, по его мнению, заимствований из римского и иудейского права, в частности института опеки над детьми (*cura minorum*), как на параллели с аналогичными институтами римского права, что можно толковать не иначе, как «арабское заимствование из чужой правовой системы» [9, р. 533].

Чаще всего, по фон Кремеру, подобное римское влияние встречается в торговом праве, и это является еще одним подтверждением предположения, что арабы постепенно и

в какой-то мере неосознанно перенимали многие из основных правовых принципов не только путем заимствования из письменных источников и через еврейское посредничество, но и вследствие соприкосновения с народами, у которых действовало римско-византийское право [9, р. 534]. Этому утверждению, по мнению автора, соответствует тот факт, что в VI в. н.э. в Бейруте и Александрии находились знаменитые правовые школы, первая из которых существовала, вероятно, до середины VII в. Как полагал фон Кремер, именно здесь арабы могли познакомиться с римскими законами. У арабов существовало достаточно возможностей для знакомства с римским правом. Оно укоренилось несколькими веками ранее в Сирии, Палестине и Египте, проникло во все сферы жизни. Благодаря активной торговле между Аравией и приграничными римскими провинциями некоторые римские обычаи могли стать известными в торговых городах на севере Аравии. Фон Кремер выражает также мнение о том, что «многие разделы в Собрании общего права Медины Малика, посвященные торговым сделкам, появились именно таким образом» [9, р. 534].

Из сказанного фон Кремер делает вывод о том, что арабы заимствовали чужие взгляды, которые обнаруживаются в исламском праве, двумя путями: либо через повседневное общение с покоренными народами, при этом, естественно, не было недостатка в диспутах и полемических диалогах по отдельным пунктам религиозного и светского закона, или же через раввинскую литературу [9, р. 535]. Проводниками первого пути заимствования, по мнению фон Кремера, могли стать известные исламские правоведы Аузаи и Шафии ввиду того, что оба родились в Сирии и, несомненно, были знакомы с римско-византийскими положениями, укоренившимися в местном праве. Этим правоведам автор приписывает те общеизвестные правила, которые, по его мнению, почти без изменения перешли из римского права в исламское — например, максима о том, что приводить доказательства всегда должен обвинитель (*ал-исбат 'ала ал-мудда'и*), а также правовой принцип *confessus pro judicato est* (признание ответчика означает приговор), находящий свое выражение в арабской концепции судебного признания доказательства (*икраф*) [9, р. 536]. В связи с этим фон Кремер резюмирует, что существует тесная взаимосвязь между исламским и древнееврейским уголовным правом, а торговое право сохраняет несомненные следы влияния римско-византийской судебной практики [9, р. 545].

Одним из наиболее последовательных сторонников самобытности исламского права в 50-е гг. прошлого столетия был С. В. Фитцджеральд, впервые попытавшийся подвергнуть резкой критике взгляды ученых, утверждавших широкое заимствование арабами институтов и норм из римского и иудейского права, в своей известной статье [4], уже ставшей классической и до сих пор цитируемой современными авторами. Фитцджеральд, в частности, указывает на то, что фон Кремер и Сантьяна в своих трудах, делая попытку исследовать вопрос об иностранных заимствованиях, допустили систематические ошибки в подходах. Собрав воедино все случаи схожести правовых институтов и концепций в обеих системах права, которые казались реальными, но в общем имели лишь внешнее сходство и слишком часто сходство воображаемое, они безосновательно заявили, что эти сходства сами по себе являются доказательством заимствования более поздней системой права из более ранней. Такой ненаучный метод изучения проблемы сопровождался искаженной историей, вызывающими вопросы эпитетами и допущениями априори. В результате такого подхода в их трудах появились сентенции типа «магометанское право — это не что иное, как римское право Юстиниана в арабских

одеждах» или «арабы ничего не добавили в римское право кроме нескольких ошибок» [4, p. 81].

Фитцджеральд, оценивая общее состояние слабости Византийской империи накануне арабского вторжения и стремительность захвата византийских территорий арабскими войсками, справедливо указывает на ошибочность утверждения Шелдона Амоса о том, что арабы вторглись в богатую организованную жизнь сирийских городов, в то время как частичным объяснением стремительности продвижения войск являлось то, что «для обыкновенного человека Римская империя не представляла чего-то достойного, за что можно было воевать» [4, p. 85]. Несомненно, что даже в период общего коллапса государства люди должны поддерживать какую-то правовую организацию, прибегая при этом, сознательно или интуитивно, к привычным для себя обычаям. Поэтому, когда фон Кремер и Сантильяна говорят о римско-византийских правилах, сохранившихся в форме обычного права, они не имеют в виду что-то по сути невозможное, но не учитывают, что построить из этих обломков новую правовую доктрину вряд ли было возможно путем восприятия сложной и рафинированной юриспруденции Юстиниана [4, p. 85].

Общеизвестно, что кодекс Юстиниана (*Corpus Juris*) никогда не применялся в Западной Римской империи, в которой существовало римское право, основанное на кодексе Феодосия. Поэтому трудно утверждать, что римское право Западной Римской империи могло оказать какое-либо влияние на формирование исламского права, которое первоначально возникло в Медине. В Восточной Римской империи применялись законы, введенные Юстинианом и проводимые в жизнь административным аппаратом и судами империи. И все же письменные памятники показывают, что в Египте, по крайней мере, значительная часть обычного права сохранялась в соперничестве или в своего рода плохой сочетаемости с римской правовой системой. Другими доводами против восприятия римского права формирующимся исламским правом являлось то, что латинский язык после правления Юстиниана стал постепенно выходить из употребления в провинциях, включая и его официальное использование местными администрациями. Свой вывод о якобы существующем «долге исламского права перед римским правом» и невозможности прямого заимствования институтов и норм из него исламскими юристами в период формирования исламского права Фитцджеральд формулирует следующими доводами.

Лингвистический аспект, который заключается в том, что в случае заимствования правового института или идеи у другого народа обычно легко обнаружить название, под которым та или иная концепция или институт были восприняты в новую систему и были известны в изначальной правовой системе. Например, в таких понятиях римского права, как *hypotheca* (ипотека, залог), *cheirographa* (собственноручная долговая расписка по займу), *syngrapha* (долговая расписка), *emphyteusis* (наследственная аренда земли, эмфитевзис), очевидны греческие лингвистические корни. Подобным образом в иудейском праве легко обнаружить термины, заимствованные из греческого языка или латыни. И в арабском языке также имеются слова, заимствованные из других языков. Но основоположники исламского права, жившие в Медине и Куфе, вряд ли могли себе позволить такие заимствования по религиозным соображениям. Кроме того, халифы и их окружение также вряд ли могли принять нечто такое, что могло быть отвергнуто правоведами, т. к. халифы были заинтересованы в развитии исламского права [4, p. 98–99]. Обширная терминология исламского права не содержит терминов, заимст-

ванных из греческого или латинского языка, за исключением, может быть, термина «канун», означавшего административное предписание правителя, а впоследствии, как противовес исламскому правовому регулированию, «позитивное право, закон, вводившиеся в действие правителями» [4, р. 99].

Далее, роль письменных документов в исламском праве в доосманский период была невелика по сравнению с римским правом. Любой правовой акт, будь то даже назначение судьи, должен быть произнесен. Редкое использование письменных документов арабскими юристами на раннем этапе формирования исламского права становится еще более удивительным, если принять во внимание, что грамотность среди арабов, особенно оседлого населения, и до ислама была достаточно распространена и что даже в Коране (2:282, 2:283) содержится рекомендация письменной формы контрактов; письменные записи откровений, произносимых Пророком, велись, видимо, задолго до его кончины. Несомненно, что арабы времен начала экспансии понимали ценность письменных документов в римской административной системе, но все же основоположники шариата не уделяли этому внимания [4, р. 100]. В судебной практике ценность письменного доказательства была значительно ниже устного свидетельства. Часто письменный документ рассматривался лишь как свидетельство неких деталей устного правового акта. И даже идея удостоверения документа подписью свидетеля, несмотря на естественное повышение ее значения, практически игнорировалась на начальном этапе формирования исламского права. Такой контраст между значением письменных документов в ранний период формирования исламского права и концепцией распорядительных документов (например, завещание с необходимостью подписей семи свидетелей в римском праве или иудейский «акт развода») сводит на нет саму идею прямого заимствования. В этом смысле исламское право так же сильно отличалось от египетского обычного права, по которому, например, сдача в аренду земли, заключение брака и иные правовые акты сопровождались многочисленными удостоверяющими подписями свидетелей [4, р. 100].

Кроме того, эти правовые системы по своей природе радикально противоположны друг другу по основополагающему принципу определения истинного источника права. В то время как римское право, по общему признанию, является «правом юристов» с его высокой степенью абстракции и академичности, исламское право в его понимании самими мусульманами является законом Всевышнего как единственного законодателя, и ни один правитель не имеет права заниматься законотворчеством. Роль юристов сводилась к собиранию и изучению традиций, а также выведению из них рациональным путем других норм и правил, соответствующих духу и букве Корана и традициям Пророка. Эта система основана на казуистике, определяющей отношение души индивидуума с Аллахом и регулирующей вопросы соблюдения поста, совершения молитвы, паломничества и т. п., и даже когда ее регулирование направлено на такие мирские вопросы, как заключение брака, торговля, залог недвижимости, оно осуществляется с точки зрения соответствия религиозным постулатам. Воля общины может приниматься во внимание в случае недостаточного единодушия, которое в таком случае представляется как «глас Всевышнего» [4, р. 101]. Необходимо также принять во внимание, что основоположники шариатского права и ранние собиратели традиций были заняты трудом, который для них был религиозным долгом, по разъяснению закона, ниспосланного Всевышним, что не могло не останавливать их от совершения каких-то тайных поступков. Но это ни в коем случае не исключает возможность косвенного или неосознанного заимствования. И в этом смысле традиции также могут рассматриваться как

способ привести существующий обычай или взгляды каких-либо конкретных юристов к критерию реального или воображаемого одобрения Пророка. Трудно сказать, насколько эти традиции были далеки от римского оригинала, но вполне очевидно, что это не может рассматриваться в качестве прямого заимствования из *corpus juris* [4, p. 101]. Фитцджеральд делает вывод о том, что не могло быть прямого и осознанного заимствования первыми поколениями исламских правоведов институтов и норм римского права, хотя и не исключает возможности в ряде случаев косвенного или неосознанного заимствования через механизм преподнесения его в форме традиции Пророка или правового обычая.

Х. Либесни, в принципе поддерживая позицию и аргументы Фитцджеральда, в своей статье [10] анализирует, используя метод сравнительно-правовой истории (*comparative legal history*), несколько выбранных им правовых институтов, в которых обнаруживается сходство или параллелизм в мусульманском, римском и иудейском праве как системах, находившихся в близком контакте в течение длительного периода времени на Ближнем Востоке. Автор считает, что во многих случаях применяемый им метод позволяет показать развитие исламских правовых концепций и институтов на фоне других правовых систем этого региона, однако далеко идущие выводы по рецепции правовых норм должны делаться только на основе детального исследования каждого правового института или концепции, по которым существует вопрос о рецепции. Метод сравнительно-правовой истории предполагает сравнительный подход к правовым системам, контактировавшим с исламским правом (например, римское или иудейское право), а также к другим системам, обеспечившим основу для развития права всего Ближнего Востока (например, системы права Месопотамии) [10, p. 38–52].

Традиционный подход мусульманской науки к вопросу заимствований из римского права или иной правовой системы, основываясь не только на религиозном патриотизме, но и на истории и логике формирования исламского права, заключается в отрицании таких заимствований, объясняя немногочисленные «похожести» отдельных правовых институтов или концепций тем, что они регулируют сходные отношения и характерны для любой системы права. Например, ливанский ученый С. Махмасани в известном труде «Фальсафат ат-ташри' фи-л-ислам» (Философия законотворчества в исламе) [11], отражающем общее отношение исламских юристов к этой проблеме, указывает, что проблема возможного влияния римского права на шариат вызывала и вызывает различные точки зрения и подходы среди западных и мусульманских ученых. Относя к сторонникам влияния римского права на мусульманское право известных западных ученых (А. фон Крамера, И. Гольдциера, Ш. Амоса, Э. Росси и др.), а к противникам такого подхода целый ряд мусульманских ученых, автор считает более правильной позицию ученых из стран мусульманского Востока как более точно, глубоко и правильно понимающих суть проблем [11, с. 187–188]. Как одно из подтверждений своей точки зрения Махмасани приводит цитату из книги Шелдона Амоса «Roman Civil Law», в которой говорится, что «мухаммеданское право является не чем иным, как римским правом Восточной империи, адаптированным к политическим условиям арабских доминионов», что говорит о полном непонимании этим автором природы мусульманского права [11, с. 188; см. также: 6, p. 82]. Кроме прочего, доводом мусульманских юристов против восприятия мусульманским правом норм и институтов римского права является тот факт, что если бы такая рецепция действительно имела место, то прежде всего следовало бы воспринять общую теорию обязательств и сделок, являющуюся наиболее

ценным элементом этой правовой системы, однако в мусульманском праве существуют свои самобытные аналоги подобной теории [11, с. 195].

Вместе с тем Махмасани выражает достаточно смелый для мусульманского ученого взгляд на возможность восприятия иностранных правовых обычаев, традиций и норм в период расширения арабских завоеваний и установления более тесных контактов с населением завоеванных территорий. В частности, в Египте и Сирии, в которых ранее применялось римское право, исламские правоведы и судьи-кади рассматривали существовавшие там правовые обычаи с точки зрения основ исламского права и методологии фикха (*уsul ал-фикх*), и те обычаи и правила, которые находили подходящими и соответствующими Корану и сунне, а также целям и основам шариата, воспринимали путем *иджитхада* (самостоятельного выведения правовых норм), используя методы *иджма'* (консенсуса ученых), *истихсан* (юридическое предпочтение на основе обособления текстуального мотива) или *маслаха* (публичный интерес, выгода). А обычаи и нормы, не соответствовавшие шариату, отвергались и запрещались [11, с. 197]. Автор при этом подчеркивает, что вышеупомянутые правовые обычаи не являлись по своей природе римскими, они были распространены у народов Средиземноморья в сфере торговли и гражданского оборота и сами были включены римлянами в римское право в качестве *jus gentium* (право народов) — в противовес исконно римскому праву метрополии *jus civile* [11, с. 197]. Такие воспринятые правовые обычаи в исламском праве включались в категорию норм «*адам*» (правовой обычай как разновидность норм, применяемых в определенных случаях, когда отсутствует указание на применение иных исламских правовых норм) и «*урф*» (общепринятая местная практика, не противоречащая основным устоям шариата). Кроме того, определенные правовые обычаи, имевшие распространение на захваченных территориях, где римское право не применялось (например, Ирак, Персия, Туркестан и др.), также частично включались в «*адам*» для применения на этих территориях в хозяйственном обороте и культурных контактах с другими исламскими народами [11, с. 197].

Г. М. Бадр в своей широко известной статье [12], выступая против огульной оценки известных параллелей и внешней схожести ряда институтов и правовых концепций как бесспорного заимствования исламским правом из римского права, проводит анализ статуса и особенностей этих правовых институтов в каждой из систем права. В частности, в нормах, применяемых к лицам, патриархальное в правовом смысле римское общество резко контрастирует с юридически индивидуалистским исламским обществом, в котором нет ничего даже отдаленно схожего с имевшим большое значение в римском праве институтом *paterfamilias* (домовладыка, обладающий абсолютной властью над членами своей семьи, слугами и рабами) [12, р. 191].

В отрасли наследственного права можно обнаружить, что основополагающий подход исламского права входит в прямое противоречие с аналогичной отраслью римского права. В последнем все имущество, а также долги умершего передавались его наследнику даже в случае *damnosa hereditas* (убыточного наследства), когда долги и обязательства превышают стоимость получаемого в наследство имущества. Исламское право в таких случаях исходит из принципа, что правопреемство наступает только после погашения всех обязательств умершего за счет его имущества, а оставшееся после этого не обремененное долгами имущество передается наследникам [12, р. 191]. Другим важным различием между двумя системами в области наследственного права является отношение к агнатам (родственникам по мужской линии) и когнатам (родственникам по женской

линии). Со времен Юстиниана обе категории родственников рассматривались равноправными, в то время как в исламском праве агнаты имеют абсолютное преимущество по отношению к когнатам [12, р. 191–192].

В области договорного права в каждой из рассматриваемых правовых систем преобладает совершенно иная юридическая конструкция, оказывающая влияние на нормы, регулирующие договорные отношения между сторонами. В исламском праве заключение договора является результатом полного совпадения двух деклараций о намерении — оферты (*иджаб*) и акцепта (*кабул*), что представляет собой двухстороннюю концепцию договора. В римском праве принята односторонняя концепция договора, рассматриваемая как сопоставление двух формальных обязательств, становящихся обязательными для каждой из сторон при соблюдении предусмотренной формы и произнесении официальной формулировки. В римском праве даже нет установленных технических терминов для оферты и акцепта, подобных *иджаб* и *кабул*. Таким образом, согласительная природа договоров в исламском праве прямо противоположна формализму римского права в этой сфере [12, р. 192].

Рассматривая возможное влияние иудейского права на исламское право на этапе его раннего развития, что достаточно часто утверждается в научной литературе [1; 9; 13; 17], Бадр указывает, что никаких достаточно обоснованных доказательств этому не существует, за исключением более раннего по времени появления иудейского права и небольшого числа очевидных параллелей. Один пример относится к назидательному письму, направленному халифом Омаром ибн ал-Хаттабом кади (судье) Абу Мусе ал-Аш'ари, которое считается первым арабским текстом по методологии права и в связи с которым Фитцджеральд написал: «По поводу этих инструкций было хорошо сказано, что тот, кто их написал, имел у своего локтя иудейского юриста. Имеется причина также предполагать <...>, что логические и диалектические методы исламских юристов обязаны кое-чем раввинским школам» [13, р. 89].

Основной довод в пользу иудейского влияния на формирование и раннее развитие исламского права, указывает Бадр, основывается на факте присутствия иудейской общины в Медине в период, когда Мухаммад со своими сторонниками поселился там после ухода из Мекки. Современные еврейские источники (*Encyclopedia Judaica*) оценивают общее число евреев в окрестностях Медины по состоянию на первую четверть VII в. в 8000–10 000 человек. Согласно тем же источникам, люди, входившие в иудейскую общину, были арабоязычными, в быту придерживались арабских обычаев и манеры поведения. Фактически большинство этих людей были принявшими иудаизм арабами, а не этническими евреями, и занимались они сельским хозяйством, ремеслами и мелкой торговлей. Поэтому вряд ли эта община могла послужить важным центром для изучения иудейского права. И даже если там была, как утверждает Фитцджеральд, иудейская школа, вряд ли это могло означать возможность тесных контактов, в результате которых происходила рецепция одним обществом элементов культуры другого общества. Кроме того, необходимо учесть, что после открытой вражды с мусульманами в 624–627 гг. все иудейские племена были выдворены из окраин Медины. Эти краткосрочные и бурные контакты между двумя общинами вряд ли могли способствовать каким-либо заимствованиям, осознанным или неосознанным, одной стороной у другой [12, р. 194].

В этой связи Бадр отмечает, что два основных кодификатора иудейского права, Ал-фаси (1013–1103) и Муса ибн Маймун, европейцам более известный как Маймонид (1135–1204), были арабизированными евреями и основные свои труды писали на арабском

языке. Бадр также цитирует известного еврейского ученого Хиршберга (Hirschberg), который в статье по исламу в Encyclopedia Judaica писал: «Влияние фикха (исламской юриспруденции) очевидно в систематических работах *геоним* [глав талмудических академий] с материалами по *галахе* в соответствии с их содержанием, т.е. законами наследования, дарения, депозитов, клятв, ростовщичества, свидетельствования и предписаний, займов и обязательств в том виде, как они были классифицированы Саадия, Хаем, Самюэлем Б. Хофни, писавшими свои труды на арабском языке. Это особенно заметно в Кодексе Маймонида. <...> Классификация этих работ Маймонидом указывает на методы и принципы литературы по *фикху* и сборников *Хадисов* ал-Бухари, Муслима и других. Маймонид применял *иджма'* (консенсус), один из четырех *усул ал-фикх* (корней фикха), в своем кодексе. <...> Но исламское влияние не ограничивалось [правовой] методологией. <...> Исламская культура, впитавшая в себя наследие Греции и эллинистического мира, оказала огромное влияние на некоторые аспекты еврейской мысли и науки» (цит. по: [12, р. 195]). Дальнейшие комментарии по этому вопросу вряд ли требуются.

Известный русский ученый-исламовед В. Бартольд, поддерживая в общем идею об иностранных заимствованиях факихами-правоведами в период завоеваний, писал, что «как только ислам переступил границы Аравии, он неизбежно должен был подвергнуться влиянию более образованных инородцев и иноверцев» [14, с. 48]. Он также утверждал, что такое влияние вполне вероятно было и раньше, приводя в пример сближение Мухаммада в Медине с принявшим ислам персом-христианином Сальманом, а также деятельность ученых йеменских евреев и персов при первых халифах. Кроме того, автор указывает на то, что значительное число передатчиков хадисов происходило из обращенных в ислам бывших рабов и инородцев-христиан, приводя пример с одним из известных передатчиков хадисов ансаром Анасом ибн Маликом, от имени которого предания распространялись также близкими к нему людьми из числа новообращенных, в частности Мухаммадом ибн Сирином, отец которого, Сири, был в числе 40 мальчиков, учившихся Евангелию в монастыре на Евфрате, а впоследствии был захвачен в плен мусульманами в правление Абу Бакра [14, с. 48]. Более того, Бартольд считал, что «школы, которая бы независимо от иноземных и инородческих влияний продолжала хранить традиции пророка, ни в Мекке, ни в Медине не было; даже современник первых Аббасидов, Малик ибн Анас, основатель толка маликитов, с именем которого связывается представление о мединской учености, по некоторым известиям, родился не в Медине, а в Оболле, при устье Шатт ал-Араба» [14, с. 48–49]. Далее Бартольд делает важный вывод о том, что происхождение науки о хадисах и тесно связанного с ней фикха объясняется тем, что примером (сунной) пророка оправдывались положения, в действительности заимствованные из прежних религий и из римского права. Деятельность правоведов по формированию фикха в значительной степени способствовала узакониванию того, что создавалось самой жизнью [14, с. 49].

В 50-е годы прошлого столетия наиболее полно и подробно концепция иностранных заимствований в мусульманском праве была представлена в трудах выдающегося ученого Й. Шахта, положившего начало систематическому научному подходу в изучении мусульманского права. Эту концепцию поддерживал и поддерживает целый ряд видных западных ученых-востоковедов [15; 16; 1; 2; 3].

Й. Шахт в своей статье «Foreign Elements in Ancient Islamic Law» [1], раскрывающей общий поход ученого к исследуемой проблеме, писал, что на первый взгляд может пока-

заться удивительным, что нужно искать иностранные влияния в правовой системе, которая безошибочно несет на себе печать уникальности. Но тот факт, что многие выдающиеся черты исламской цивилизации, несмотря на обманчивую арабскую оболочку, оказываются на самом деле заимствованиями из эллинистического и иранского мира, вызывает вопрос о сходном положении в сфере права. Более того, загадка, связанная с происхождением исламского права, после того как объективно искусственная теория мусульманских юристов была проигнорирована, видимо, постулировала в качестве наиболее легкого объяснения большое количество иностранных заимствований [1, р. 60].

Существуют четыре правовые системы, чье влияние на зарождавшееся мусульманское право было по крайней мере возможно: персидское сасанидское право, римско-византийское (включая римское провинциальное) право, каноническое право восточных церквей и иудейское талмудическое право. За пределами сферы права общеизвестно глубоко проникающее влияние иудаизма и христианства на исламский культ и ритуал, а римско-византийской и персидской административно-финансовой системы на мусульманские государственные и финансовые институты. Очень важно понимать, что эти иностранные элементы были настолько тщательно ассимилированы и исламизированы, что взятые в своем обычном исламском обрамлении они вряд ли проявят следы иностранного происхождения. Такое же влияние возможно и в сфере самого права, а различие между духом исламского права и духом римского права само по себе не устранивает возможность более или менее обширных влияний [1, р. 60].

Шахт указывает на то, что мало сведений известно о персидском сасанидском праве, поэтому вопрос о его влиянии на зарождавшееся исламское право остается чисто гипотетическим. До сих пор также достаточно не изучен вопрос о возможном влиянии канонического права восточных церквей. Влияние талмудического права на исламское, наоборот, очень часто и легко фиксируется ввиду того, что дух этих правовых систем обнаруживает схожесть. Касательно связей между римским и исламским правом можно сказать следующие: слишком много удивительно схожих параллелей, чтобы утверждать простое совпадение. Большинство параллелей касаются отдельных правил и целых институтов позитивного права, что можно объяснить продолжением правовой и коммерческой практики на захваченных арабами территориях — таким же образом, как древние арабские правовые и коммерческие обычаи выжили в исламском праве [1, р. 60].

В статье «Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence» [15], написанной также в 1950 г., Шахт писал о том, что влияние, оказываемое на раннее исламское право правовыми системами захваченных территорий, не ограничивалось только правовыми обычаями и практикой. Оно распространялось также на сферу правовых концепций и принципов и даже на основополагающие идеи правовой науки, такие, как, например, методы систематического рассуждения и идея «консенсуса ученых» [15, р.37].

В книге «An Introduction to Islamic Law» [2], впервые опубликованной в 1964 г., Шахт отмечал, что рука об руку с сохранением правовых институтов и обычаев происходило принятие юридических концепций и правил, доходившее до методов обоснования и даже до основополагающих идей правовой науки; например, концепция *opinio prudentium* (общее мнение наиболее авторитетных юристов по спорным вопросам) из римского права, видимо, послужила моделью для высокоорганизованной концепции «консенсуса ученых» в том виде, как это сформулировано древними школами мусуль-

манского права, а шкала «пяти квалификаций» (*аль-ахам аль-хамса*) была выведена несколько позднее из философии стоиков. Посредниками при передаче были образованные неарабы, обращенные в ислам, которые сами (или их отцы) получили светское образование, т. е. образование по греческой риторике, распространенное в то время в странах Плодородного Полумесяца на Ближнем Востоке, завоеванных арабами. Эти образованные новообращенные принесли с собой знакомые идеи, включая правовые концепции и правила, в новую религию. Талмудическое и раввинское право также содержат концепции и правила классического римского права, вошедшие туда через посредство популярной греческой риторики, подобное можно увидеть и в персидском сасанидском праве, которое само вступило в контакт с талмудическим правом в Ираке. Таким образом, концепции и максимы из римского и византийского права, из канонического права восточных церквей, талмудического и раввинского права, а также из сасанидского права просачивались в зарождающееся религиозное право ислама в течение его инкубационного периода для того, чтобы появиться в доктринах второго века ислама [2, р. 20–21].

Шахт относит к вошедшим в мусульманское право подобным образом следующие нормы: правило, по которому «ребенок принадлежит супружеской кровати» (*аль-ва-лад лиль-фираш*), которое соответствует римскому принципу *pater est quem nuptiae demonstrant* (отцовство признается по законному браку); ответственность вора, к которому кораническое наказание не может быть применено, в виде уплаты двойной стоимости украденного, трансформация старой арабской и коранической концепции обеспечения в концепцию обеспечения выплаты долга, которая соответствует римскому понятию *pignus* (залог); юридическая конструкция договора найма *иджара*; три концепции, играющие важную роль в торговом праве: *макиль* (объем сыпучего), *маузун* (подлежащий взвешиванию) и *ма'дуд* (подлежащий счету, посчитанный), соответствующие латинским понятиям *quae pondere numero mensura constant* (при оценке товара мера и количество постоянны); и принцип, заимствованный из канонического права восточных церквей, по которому супружеская неверность создает препятствие для вступления в брак, т. е. принцип, от которого остался только след в суннитском праве, но который сохранился в шиитском праве «двенадцати имамов» и ибадитском (хариджитском) праве. Из иудейского права был заимствован метод *кийас* (суждение по аналогии) вместе со своим термином, который является заимствованием в арабском языке, а также другие методы правового мышления, такие как *истисхаб* (презумпция последовательности в применении правила) и *истислах* (принятие во внимание общественного интереса). Иногда возникает сомнение, рассуждает Шахт, по поводу того, попала ли та или иная концепция в мусульманское право непосредственно из эллинистической риторики или через посредство иудейского права. Влияние иудейского права особенно заметно в сфере религиозного вероисповедания [2, р. 21–22].

Одна из наиболее характерных отличительных технических черт мусульманского права — юридическая конструкция договоров, по Шахту, возможно, была заимствована из древнего ближневосточного права и могла прийти к мусульманам через посредство торговой практики в Ираке. Существенная форма договора в мусульманском праве состоит из предложения-оферты и согласия-акцепта (*иджаб* и *кабул*), где оферта и акцепт взяты не в их общем повседневном значении, а как существенные формальные элементы, которые для юридического анализа создают договор. Эта двусторонняя конструкция договоров стоит совершенно особняком среди правовых систем античности,

за исключением одного вида договоров найма и заключения брака в ново-вавилонском праве, появление которого отмечается с VII в. до н.э. и далее до наступления конца клинописной литературы в I в. до н.э. [2, р. 21–22].

И все же, несмотря на все аргументы, которые, как он считал, доказывают наличие иностранных заимствований в исламском праве, Шахт признает, что «мусульманское право является особенно показательным примером “священного права”». Оно представляет собой феномен, настолько отличный от всех других форм права — несмотря, конечно же, на значительное и неизбежное количество совпадений с той или иной формой в том, что касается содержания и определенных законодательных установлений, — что его изучение является обязательным для адекватной оценки всего спектра возможных правовых явлений. Даже два других представителя “священного права”, которые исторически и географически были ближе всего к нему, иудейское и каноническое право, существенно от него отличаются» [2, р. 1].

Фон Грюнебаум, не подвергая сомнению широкое заимствование исламом не только концепций иностранного права, но и иных элементов культуры, указывал, что «Мухаммад объединил воедино иудейско-христианские и арабские идеи и ценности в своем учении» [17, р. 322]. Вместе с тем автор обращает внимание на то, что толерантное отношение ислама к иностранному материалу и его способность к ассимиляции может создать впечатление отсутствия самобытности. Но самобытность ислама состоит как раз в способности адаптировать чужестранные вдохновляющие идеи к своим потребностям, в воссоздании их в своем исламском облике, а также в неприятии того, что не может быть адаптировано. Соответственно, для понимания механизма и духа исламской цивилизации необходимо не только обнаружить иностранные заимствования, но и оценить их эффективность, которая может быть измерена, образно говоря, той степенью, в которой заимствование абсорбировалось в «исконный» ход исламской мысли или стало средством в ее дальнейшем развитии [17, р. 324].

Одним из наиболее принципиальных сторонников наличия иностранных заимствований в исламском праве среди современных западных исследователей является П. Кроун. Ее книга «Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate» [18], несмотря на название, является вкладом в дискуссии по поводу иностранных влияний на формирование исламского права путем рассмотрения института патронажа в его различных формах. Основной целью при этом становится доказывание наличия такого влияния не со стороны римского или римско-византийского права, а со стороны так называемого провинциального права и правовой практики в византийских провинциях, при этом само провинциальное право и практика испытывали сильное влияние иудейского права. И степень этого влияния на исламское право Кроун оценивает выше, чем влияние собственно римского права.

П. Кроун утверждает, что провинциальная правовая практика в Сирии, столице формирующегося исламского государства, оказала влияние на развитие шариата не меньшее, чем римское право. Она взяла в качестве наглядного примера этого влияния институт патроната (*вала'*) и попыталась доказать, что наиболее важные черты этого института происходят из провинциального и римского права, а не из обычаев доисламского арабского общества. Выдвигая постулат о том, что иудейское право со всей очевидностью внесло вклад в формирование исламского права, она отвергает бездоказательные утверждения о влиянии римского права [18, р. 2]. Основным аргументом здесь выступает то, что если бы элементы римского права включались в шариат, это

непрерывно произошло бы через провинциальное право, которое автор определяет как «не-римское право, практически применявшееся в провинциях Римской империи, ранее управлявшихся греками» [18, р. 1]. При этом утверждается, что такое влияние проникло в шариат при ранних Омейядских халифах, сделавших Сирию своей столицей и чувствовавших себя свободными в заимствовании иностранного права. И так как юристы в качестве точки отсчета взяли Омейядское право, должны были остаться следы этих заимствований [18, р. 16]. В качестве такого остаточного следа Кроун использовала институт патронажа, которому посвящено основное содержание книги. Рассматривая правовые последствия исламского патроната в его двух формах — *валя' ал-'итк* (правовое отношение, возникающее в результате освобождения от состояния рабства) и *вала' ал-мувалат* (договорный патронат), Кроун пытается доказать, что доисламское понятие патроната обеспечило общий контекст *валя'*, но не дало сам институт, основные черты которого взяты из римского и провинциального права [18, р. 41]. Другим доказательством римского происхождения патроната и, в частности, связанного с ним понятия *китаба* как письменного документа, составлявшегося между освободителем и вольноотпущенником в исламском праве, является попытка отрицать доисламское арабийское происхождение термина *китаба* и показать, что институт *валя'* в позднем римском праве совпадает в некоторых аспектах с его исламским эквивалентом [18, р. 65].

Подробный критический анализ книги П. Кроун дан в статье известного западного исламоведа В. Халлака «The Use and Abuse of Evidence: The Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic Law» [19].

Учитывая, что в рамках настоящей статьи возможные иностранные заимствования в исламском праве рассматриваются во временных рамках периода формирования исламского права, интересным представляется вопрос о наличии некоторых параллелей в правовых обычаях исламского и иудейского права, возможно, появившихся в них в результате взаимодействия или взаимовлияния в сфере правовых традиций в Ираке. Г. Либсон, говоря о правовых традициях исламского и иудейского права в Геонический период VII–XI вв.<sup>2</sup>, в своей книге «Jewish and Islamic Law: A Comparative Study of Custom during the Geonic Period» [20] писал, что, несмотря на значительные различия между двумя правовыми системами, обе они сталкивались со схожими проблемами касательно соотношения законодательных установлений и существовавших правовых традиций, обе системы прибегали к схожим решениям; хотя их техническое оформление и различалось, в обеих системах традиции отражали социально-экономические сложности в прямом применении закона и служили как бы мостиком между строгими требованиями законов и социально-экономической реальностью [20, р. viii–ix]. Но правовой обычай в отличие от иудейского права, признававшего его в качестве правового принципа и соответствующей практики, в исламском праве допускался только на уровне практики и в вопросах, не урегулированных фикхом. Либсон утверждает, что в период *геоним* исламское право оказывало влияние на иудейское право, а каналом этого влияния служили правовые обычаи [20, р. ix]. Автор считает, что параллели между двумя правовыми системами не всегда показывают, что одна система доминирует над другой или оказывает на нее влияние. Сходные черты могут быть результатом различных

---

<sup>2</sup> Геонический период — период нахождения в Вавилонии иудейских мудрецов *геоним*, стоявших во главе крупнейших талмудических школ и бывших духовными руководителями евреев. *Геоним* отвечали на религиозные вопросы, ставившиеся всем еврейским миром, контролировали назначение *рейш-галута*, политического лидера вавилонского еврейства, участвовали в составлении «Вавилонского Талмуда».

исторических, социальных или экономических факторов, происходит из общего семитского правового наследия или представлять комбинацию нескольких факторов [20, р. 177]. Практические правовые обычаи, представленные как традиции в трудах *геоним*, также упоминаются в исламских трудах по хадисам. Можно сказать, что обе правовые системы, исламская и иудейская, внедряли новые правовые установления, адаптируясь к новым обстоятельствам жизни общества: геоним это делали через установление (новой) традиции, а мусульмане — в основном используя *хадис* [20, р. 181].

Здесь необходимо отметить одно важное обстоятельство: период Геоним (VII–XI вв.) в большей части совпадает по времени с периодом формирования исламского права, который завершился, следуя устоявшемуся мнению ученых на основании выводов Й. Шахта, в середине III в. х. (около 850 г.), а по мнению У. Халлака — к середине IV в. х. / X в. [21, р. xix].

Достаточно интересной и аргументированной представляется позиция Аймана Дахера по рассматриваемой проблеме в его статье «The Shari'a: Roman Law Wearing An Islamic Veil?» [22]. Автор анализирует параллели между институтами и концепциями римского и исламского права (аналогично тем, которые уже рассмотрены выше в других источниках) с позиций сравнительного правоведения. При сравнении отдельных самостоятельных институтов римского и исламского права, как считает Дахер, можно предположить римское влияние на шариат. Вместе с тем если это влияние имело место, то оно оказывалось на сам шариат, но не на его основополагающие правовые тексты. Коран, например, выглядит свободным от какого-либо римского или иного иностранного влияния. Вместе с тем правила, выводимые из него, вполне могли быть подвержены влиянию ввиду специфической структуры исламского права.

Согласно Дахеру, римское влияние происходило в форме интеграции идей и концепций через механизм их исламизации в исламском праве и являлось частью его эволюции. Если посмотреть на Ближний Восток, общее право представляет собой единую линию преемственности, начавшуюся с Законов Хаммурапи, через право Ассирии, раввинское право, право Греции, римское право, византийское право и окончательно приводящую к исламскому праву [22, р. 105].

Дополнительно к анализу источников, освещающих тему иностранных заимствований, необходимо, хотя бы кратко, рассмотреть два обстоятельства, имеющих прямое отношение к рассматриваемой теме ввиду многочисленных ссылок на них как на дополнительные доказательства рецепции исламским правом элементов римского права.

Первым обстоятельством является школа права в Бейруте, которая, как указывает В. Болл в своей книге «Rome in the East: The Transformation of an Empire» [23], была основана в начале III в. императором Септимием Севером (римлянином, но происходившим из аристократической финикийской семьи) и впоследствии стала знаменитой как первая в своем роде школа права в Римской империи. Бейрутская школа права оказала значительное влияние на римскую цивилизацию, в ней зародилась римская — а значит, и европейская — юриспруденция, в которой Дигесты Юстиниана явились первым великим достижением. Школа привлекла к работе многих юристов, большинство которых происходили из финикийского населения Леванта. Наиболее знаменитыми из них стали Папиан, происходивший из Эмесы, и его современник Ульпиан из Тира. Оба поддерживались императорами династии Северов и были признаны в Дигестах Юстиниана в качестве основоположников римского права. Бейрут и его знаменитая школа права считались «западным» римским анклавом на Ближнем Востоке. Многие ученые, тру-

дившиеся в школе, происходили из романизованного населения Ближнего Востока — как, например, вышеуказанные Папиан и Ульпиан. В школе собирались литературные традиции еще со времен Санкчуниатона, писавшего на финикийском языке в Бейруте еще в VII в. до н.э., а также правовые нормы, которые восходили к иудейским традициям начала I тыс. до н.э. и к законам Месопотамии начала II тыс. до н.э. [23, p. 173–174]. Школа просуществовала до 551 г., когда Бейрут (Беритус) был разрушен страшным землетрясением, за которым последовала приливная волна и пожар. Бейрутская школа была перенесена в Сидон, но в дальнейшем прежнего значения уже не имела.

В своей книге «The Origins and Evolution of Islamic Law» [24] В. Халлак делает смелый вывод о том, что пример Бейрутской школы права представляет собой лишь малую часть более широкой истории зависимости Рима от семитского Востока. Становится все более понятным для современной науки, что Ближний Восток прожил долгую историю развития урбанизма и урбанистических структур, которые по времени предшествовали Греции и Риму, а также то, что наследие Рима на Ближнем Востоке во многих аспектах в большей степени обязано самобытной семитской культуре древнего Ближнего Востока, но не Греции или Риму [24, p. 27].

Второе обстоятельство, на которое необходимо обратить внимание, это документ, известный под латинским названием как *Leges saeculares*, в англоязычной литературе называемый «Syro-Roman Law Book», а в русскоязычной литературе — «Сирийско-римский законник», датируемый последней четвертью V в. (по ряду других источников — около 480 г.) и изначально написанный на греческом языке. Документ был обнаружен и переведен с сирийского языка на немецкий в 1880 г. Брунсом (Brunns) и Сашо (Sachau). Сирийско-римский законник известен также в изначальных переводах на арабском (*джами' ас-сунан аль-хасана ва ал-худуд ал-махмуда*) и армянском языках [22, p. 96; см. также: 25, p. 22]. Законник представляет собой сборник частей имперского римского права, отрывков из трудов римских юристов, провинциального римского права, смешанных с местными правовыми традициями. Он также содержит отрывки семейного права, сходные с определенными чертами исламского семейного права. В настоящее время ряд ученых считает, что многие элементы римского права оказали влияние на формирование исламского права после захвата Сирии, а Судебник признан источником римского влияния на исламское право. Одним из таких элементов общей структуры является решение вопроса о наследовании при отсутствии завещания в римско-византийском и исламском праве. Важно отметить, что хотя сам Сирийско-римский судебник представляет собой смесь из разных источников права, описанная в нем схема беззавещательного наследования основывается на принципе агнатной линии наследников (*'асаба*), известной еще в доисламской правовой традиции, а также названной «истинно римским принципом» [22, p. 97; 25, p. 23–24]. Арабская версия Судебника содержит 130 статей, которые показались бы такими знакомыми современному арабскому юристу. В сравнении с ранними исламскими трудами по наследованию в традиции *фикха* структура и фразеология документа проста и понятна. Юридическая терминология Судебника вполне соответствует терминологии *фикха*: *харадж* для обозначения земельного налога, *казф* — ложного обвинения, *махр* — выкуп за невесту, а также *талак* (развод), *садак* (свадебный дар), *никах* (брак) [25, p. 29]. Удивительным является использование термина *сунна* в значении «закон», предвосхитившее аналогичное использование этого термина в исламе на 200 лет [22, p. 97].

Появление этого документа вызвало не прекращающиеся до сих пор споры среди ученых по поводу интерпретации явных и скрытых смыслов, содержащихся в этом

документе, а также его важности для истории права на Ближнем Востоке. Некоторые ученые находили в нем влияние Моисеевых законов, применявшихся христианами восточных церквей. Другие — намек на влияние законов Хаммурапи. Документ также интерпретировался как пример борьбы между правом государства и правовыми традициями, бытовавшими среди населения, а также как своеобразный портрет сирийского права христиан семитского происхождения, проживавших в долине Евфрата, и влияние его (права) на римское право [26, р. 321].

**Подводя итоги** рассмотрения вопроса об иностранных заимствованиях или иностранном влиянии на исламское право в период его формирования, сделаем следующие выводы.

Можно с уверенностью исключить прямую осознанную и намеренную рецепцию норм и институтов формирующимся исламским правом из других правовых систем и прежде всего из римского права, а также возможность заимствования исламским правом из права Западно-Римской империи, основанного на кодексе Феодосия.

Исходя из того что аргументация многих авторов по поводу наличия сходных правовых концепций и институтов в римском и исламском праве и признания их заимствованиями носит характер *a priori*, а ряд авторов объясняют такие параллели схожестью отношений, регулируемых похожими нормами, нельзя с достоверностью утверждать, что все выявленные (например, Шахтом) «заимствования» на самом деле таковыми не являются на самом деле. Указывая на правовые «параллели», сторонники широкой рецепции исламским правом иностранных правовых идей и элементов не приводят каких-либо доказательств следов их поступления (например, через конкретные труды исламских юристов, составивших основу исламской юриспруденции *фикха*).

Многие авторы указывают на правовые традиции народов, живших на захваченных мусульманами территориях (прежде всего Сирии и Месопотамии), через посредство которых иностранные заимствования могли попадать в доктрину исламского права. Но при этом закономерно возникает вопрос о первоначальном происхождении этих традиций и обычаев и их принадлежности той или иной цивилизации. В частности, древние семитские правовые обычаи, тем или иным образом попавшие в исламское право через труды ведущих исламских правоведов, вряд ли стоит рассматривать как «иностранное заимствование».

В связи с этим один из ведущих современных западных исламоведов В. Халлак утверждает, что современные археологические, эпиграфические и иные свидетельства дают основания предполагать, что Аравийский полуостров вообще и Хиджаз как колыбель ислама в частности являются неотъемлемой частью общей культуры, которая охватывала весь Ближний Восток со времен Хаммурапи. Через интенсивные контакты (торговые, культурные и иные) с лахмидами и гассанидами, а также их арабскими предшественниками, доминировавшими в регионе за столетие до появления ислама, арабы полуострова сохраняли те формы культуры, которые были им присущи, но эти же формы представляли собой региональный вариант культурных форм севера. Бедуины также в той или иной мере участвовали в поддержании этих культурных форм, а оседлое и аграрное население Хиджаза было даже более активным участником в коммерческой и религиозной деятельности Ближнего Востока. Через посредство торговли, миссионерской деятельности и контактов с северными племенами (и тем самым постоянным смещением демографических границ) население Хиджаза имело знания о Сирии и Месопотамии в том же объеме, в котором обитатели этих регионов владели

информацией о Хиджазе. Когда новое исламское государство начало экспансию на север, северо-запад и северо-восток, арабские завоеватели, руководимые искусственными полководцами, происходившими из коммерческих оседлых кругов Медины и Мекки, были в большой степени продуктом той же культуры, которая доминировала в местах, ставших их подвластными территориями [24, р. 25–26]. Даже если предположить, что арабы полуострова пришли в земли Плодородного Полумесяца лишенными какой-либо «высокой культуры», как утверждают некоторые современные авторы, все то, что они инкорпорировали в свою новую империю и систему права, было изначально по своему происхождению ближневосточным и семитским, каким бы толстым или тонким ни был внешний слой византийской или римской цивилизации. Более того, арабы являлись неотъемлемой частью общей культуры Ближнего Востока с демографической, религиозной, коммерческой, военной и политической точек зрения [24, р. 28].

Если признать вышесказанное верным, то появление в исламском праве правовых традиций, бывших по своему изначальному происхождению семитскими, можно истолковать как восприятие уже существовавших в среде населения, городах правовых институтов, обычаев и правил путем их исламизации, включая и возможное частичное видоизменение для приведения в соответствие с религиозными устоями. Для подобных целей в исламском *фикхе* существовал такой инструмент и метод, как *иджтихад* (самостоятельное выведение авторитетными юристами правовых норм), применение которого описано выше [11, р. 197].

Можно вполне согласиться с Ходжсоном, указавшем на то, что «исламское общество явилось не только прямым наследником, но и в значительной степени позитивным продолжателем более древних обществ, существовавших на территориях от Нила до Оксуса (Амударьи). Географически и с точки зрения людских и материальных ресурсов оно стало окончательным наследником цивилизационных традиций древних вавилонян, египтян, евреев, персов и их различных соседей; в частности, оно стало наследником традиций, выраженных на нескольких семитских и иранских языках и сохранившихся на протяжении веков непосредственно до возникновения ислама, традиций, которые в свою очередь строились на более древнем наследии. В более практическом выражении жизнь и взгляды общества, существовавшие в ранний период ислама, ненамного отличались от того, что было в предыдущий период до появления ислама» [27, р. 103–104].

Еще в 1903 г. Стэнли Кук писал, что законы Хаммурапи имеют большое значение для рассмотрения вопроса об общей степени вавилонского влияния на земли Ханаана. Можно утверждать, что иудейские законы не подверглись в какой-то значительной степени этому влиянию, а определенные имеющиеся параллели и аналогии могут быть естественным образом отнесены к общим семитским корням древних законов Вавилона и иудейского права. Вместе с тем с большой степенью вероятности можно утверждать, что Аравия, в наибольшей степени сохранившая семитские черты, продолжает сохранять примитивные принципы закона и справедливости, которые разрабатывались в разных направлениях семитами Вавилона и Ханаана. Благодаря кочевникам Аравии мы можем обратиться к семитским законам в их наиболее ранней форме, и имеющиеся у нас скудные свидетельства должны быть дополнены и проиллюстрированы обычаями и традициями простых феллахов и бедуинов современной Палестины [28, р. 281–282]. С. Кук заключает, что примитивное семитское законотворчество с позиции настоящего времени проступает сквозь самые ранние иудейские законы Книги Завета и Законы Хаммурапи, которым уже более четырех тысяч лет, к послебиблейским законам иудеев,

Сирийско-римскому судебнику, появившемуся в V в. н.э. и, наконец, к более поздним собраниям законов мухаммеданских школ. Рост семитского права, как и всех систем права, есть рост культуры и цивилизации [28, p. 282].

Завершая тему, логично привести слова Ф. Хитти: «Из двух ныне существующих представителей семитских народов арабы в большей степени, чем евреи, сохранили специфические физические черты и особенности склада ума (семитской) семьи. Их язык, несмотря на то что является самым молодым среди семитской группы с литературной точки зрения, все же сохранил больше характерных черт материнского семитского языка — включая внутреннюю флексию, чем иврит и другие родственные ему языки. <...> Ислам также в своей первоначальной форме является логическим завершением семитской религии» [29, p. 8].

## Литература

1. *Schacht J. Foreign Elements in Ancient Islamic Law // The Formation of Islamic Law / Ed. by W. B. Hallaq. Hants (GB). Burlington (USA), 2004. P. 59–67.*
2. *Schacht J. An Introduction to Islamic Law. N. Y.: Oxford University Press, 1982.*
3. *Schacht J. The Schools of Law and Later Development of Jurisprudence // Khadduri M., Liebesny H. J. (eds). Law in the Middle East: Origin and Development of Islamic Law. Washington D. C., 1955. P. 57–84.*
4. *Fitzgerald S. V. The Alleged Debt of Islamic Law to Roman Law // The Law Quarterly Review. 1951. Vol. 67. N 265. P. 81–102.*
5. *Principles of Hindu and Mohammadan law: republished from the principles and precedents of the same by Sir William Hay Macnaghten / Ed. by the late H. H. Wilson. London, 1885.*
6. *A Manual of the Mahommedan Law of Inheritance and Contract, comprising the Doctrines of Soonee and Sheea Schools, and based upon the text of Sir W. H. Macnaghten's Principles and Precedents... London, 1869.*
7. *Principles of Muhammadan Law by Macnaghten, W. H. Sir. Lahore, 1973.*
8. *Baillie N. B. E. A Digest of Moohummudan law. London, 1875.*
9. *Kremer A. von. Culturgeschichte des Orients under den Chalifen. Wien, 1875.*
10. *Liebesny H. Comparative Legal History: Its Role in the Analysis of Islamic and Modern Near East Legal Institutions // The American Journal of Comparative Law. 1972. Vol. 20. N 1 P. 38–52.*
11. *Махмасани С. Фалсафат ат-ташри' фи-л-ислам. Бейрут, 1952.*
12. *Badr G. M. Islamic Law: Its Relation to Other legal Systems // The American Journal of Comparative Law. 1978. Vol. 26. P. 187–198.*
13. *Fitzgerald S. V. Nature and Sources of the Shari'a // Law in the Middle East: Origin and Development of Islamic Law / Ed. by M. Khadduri, H. Liebesny. Washington D.C., 1955.*
14. *Бартольд В. В. Исламъ. Пг.: Огни, 1918.*
15. *Schacht J. Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence // The Formation of Islamic Law / Ed. by W. B. Hallaq. Hants (GB). Burlington (USA), 2004. P. 29–57.*
16. *Schacht J. The Origins of Muhammadan Jurisprudence. Oxford: Oxford University Press, 1967.*
17. *Grunebaum G. E. von. Medieval Islam — A Study In Cultural Orientation. Chicago; London, 1969.*
18. *Crone P. Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate. London: Cambridge University Press, 1987.*
19. *Hallaq W. The Use and Abuse of Evidence: The Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic Law // Hallaq W. Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam. 1994. P. 1–36.*
20. *Libson G. Jewish and Islamic Law: A Comparative Study of Custom during the Geonic Period. Cambridge: Harvard University Press, 2003.*

21. *Hallaq W. B.* Introduction // *Hallaq W.B. (ed.). The Formation of Islamic Law.* Hants (GB). Burlington (USA), 2004. P. XIII–XL.
22. *Daher Ayman.* The Shari'a: Roman Law Wearing An Islamic Veil? // *Hirundo: The McGill Journal of Classical Studies.* 2005. Vol. III. P. 91–108.
23. *Ball W.* *Rome in the East: The Transformation of an Empire.* London; N. Y., 2001.
24. *Hallaq W. B.* *The Origins and Evolution of Islamic Law.* UK, Cambridge University Press, 2005.
25. *Mallat C.* *Introduction to Middle Eastern Law.* Oxford: Oxford University Press, 2007.
26. *Voobus A.* Important Manuscript Discoveries for the Syro-Roman Law Book // *Journal for Near Eastern Studies.* 1973. Vol. 32. N 3 (Jul.). P. 321–323.
27. *Hodgson M.* *The Venture of Islam. Vol. 1: The Classical Age of Islam.* Chicago; London: The University of Chicago Press, 1989.
28. *Cook S.* *The Laws of Moses and the Code of Hammurabi.* London, 1903 (reprinted 2010).
29. *Hitti P. H.* *History of the Arabs.* London: The Macmillan Press, 1970.

Статья поступила в редакцию 23 сентября 2010 г.

Ю. С. Болдина

## К ВОПРОСУ ОБ ИММИГРАЦИИ МОРИСКОВ АНДАЛУСИИ И ИХ ИНТЕГРАЦИИ В СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКУЮ ЖИЗНЬ СТРАН МАГРИБА В XVI–XVII вв.<sup>1</sup>

Данная проблематика находится в плоскости сразу двух гуманитарных наук — социологии и истории. На протяжении многих лет эти дисциплины были связаны, дополняя результаты исследований друг друга. С одной стороны, обращение к истории обеспечивает возможность более глубокого понимания и объяснения социальных и экономических феноменов. Социолог, анализируя современное общество, нуждается, в свою очередь, в глубоком понимании социетальных систем прошлого.

«Социология — это история настоящего, а история — социология прошлого» [1; 2]. Довольно смелое утверждение, но с ним нельзя не согласиться. Ведь чтобы «реконструировать» прошлое, историку необходимы аналитические инструменты социологии. Впрочем, великий мыслитель арабского средневековья Ибн Халдун был социологом или историком?..

Тема *морисков* (испанских мусульман, обращенных, зачастую силой, в христианство, но сохранивших свою культурно-этническую самобытность) и их изгнания из Испании стала объектом многочисленных исследований.

Среди наиболее известных авторов здесь можно назвать как зарубежных, арабских и западных, так и отечественных историков: П. Гишар [3], М. дэ Эпальса [4], Л. Кардайак [5], Ф. Бродель [6], М. Гарсия Ареналь [7], А. Лапейре [8], Ж. Латам [9], А. Темими [10], Р.Г.Ланда [11] и др.

Прежде чем приступить к анализу данного вопроса, следует восстановить общий хронологический ряд интересующих нас событий. История массовой иммиграции морисков начинается в 1610 г. Оставшись в Испании после триумфа Реконксты и падения Гранады в 1492 г., они преследовались королем Филиппом II. В середине XVI в. Гранада стала центром мощного восстания морисков, направленного против требований Инквизиции (запрет на использование арабского языка, точнее, письменности, поскольку большинство морисков не знало язык Корана, используя в повседневной жизни язык *aljamia*, своеобразную «смесь» арабского языка и испанских диалектов [12]; запрет на проведение религиозных церемоний, мусульманских молитв, одежды и много другого, включая последовавшую альтернативу: принять христианство или покинуть страну).

Жестокое подавление этого восстания испанскими властями спровоцировало значительный отток мусульман из Гранады, главным образом в крупные города Туниса и Марокко. Речь идет о достаточно длительном процессе социально-культурных «транс-

<sup>1</sup> Материал подготовлен при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда. Грант № 08-03-12129в, проект «Создания научно-образовательного информационного ресурса “Современное востоковедение” и сети дистанционного обучения восточным языкам и дисциплинам востоковедения» (2008–2010 гг.).

© Ю. С. Болдина, 2011

феров», иммиграции (или ре-иммиграции?), ассимиляции и интеграции андалусской диаспоры — о процессе, коснувшемся Иберийского полуострова и Магриба.

Наибольший интерес для исследователя представляет XVII в., когда развернулась настоящая «охота» на мусульман Испании. 22 сентября 1609 г. Филипп III подписал знаменитый указ, согласно которому ни один представитель «нации морисков» более не имел права под страхом смерти пребывать на территориях, подчиненных испанским властям. Между тем мориски до момента их окончательного изгнания проживали на христианской территории больше века (с 1492 г.).

Генеалогия стала настоящим «социальным оружием» на территории Иберийского полуострова: общество эпохи Реконксты разделило жителей Испании на два лагеря — тех, кто допущен, и тех, кто исключен [13, с. 135, 144]. Будучи исключенными из католического общества интолерантности и расовой дискриминации, мориски не имели доступа к постам государственного управления и были практически лишены гражданских прав. Монархия «католических королей» (Los Reyes Católicos) и династия Габсбургов осуществляли по отношению к морискам настоящий «государственный расизм».

Большинство морисков, скрываясь от гнета Инквизиции, направилось в страны Магриба в надежде обрести свободу вероисповедания среди единоверцев<sup>2</sup>.

Однако, с одной стороны, в Магрибе их принимали как братьев и сестер по вере, а с другой — обычаи и традиции, заимствованные в Испании и прочно укоренившиеся в ментальности морисков, были более либеральными, чем бытовавшие в Магрибе. Важно учесть и тот факт, что некоторые мориски еще во время пребывания их на испанской земле при первых попытках Инквизиции склонить мусульман на сторону католической церкви посредством проповеди, т.е. мирным путем (если этот термин применим к Инквизиции), добровольно приняли христианство. Притом что большинство морисков все же продолжали тайно исповедовать ислам, передавая из поколения в поколение традиции предков [17], некоторые из них искренне перешли в новую веру. Впоследствии обе эти группы получили прозвище «*новые христиане*» (cristianos nuevos) среди кастильцев, которые, в свою очередь, именовались «*старые христиане*» (cristianos viejos).

Гонимые Испанией за приверженность исламу мориски получили в Магрибе название «*христиане Кастилии*». В этом и состоял парадокс: в известной мере трагедия национального меньшинства заключалась в его «*двойной андалусской идентичности*» («double identité andalouse»), вобравшей в себя черты двух культурных формаций, двух цивилизаций — испанской и арабо-мусульманской [18].

Даже если впоследствии, спустя столетия, большинству из них и удалось интегрироваться в социальные структуры Магриба, не стоит забывать о тех, кто так и не смог противостоять ностальгии по утраченной родной земле Аль-Андалуса...

Для того чтобы приступить к изучению вопросов, связанных с интеграцией и ассимиляцией иммигрантов на новой территории, необходимо более точно обозначить интересующую нас социальную общность, ее статус, а именно: с помощью каких констант наиболее уместно рассматривать морисков? В качестве социальной группы или национального меньшинства, возможно, более уместными будут термины «диаспора» или «социальная группа»?

---

<sup>2</sup> Сведения о маршрутах и статистику можно найти в: [13; 14; 15; 16].

Необходимость этого связана с тем, что для лучшего понимания условий инсталляции, особенностей интеграции в принимающем обществе следует прежде всего дать детальное описание изучаемой группы, чтобы установить каузальные отношения между отличительными признаками группы как представителя исходного общества и понятием интеграции.

Ответ на интересующий нас вопрос дает в одной из своих работ известный представитель отечественного востоковедения Р. Г. Ланда [19, с. 101–109], который считает, что *морисков можно охарактеризовать как этнос и как социальную группу одновременно*. С точки зрения этнологии мы вправе употреблять по отношению к морискам термин «этнос», поскольку они обладали специфическими лингвистическими, культурными и религиозными характеристиками.

К тому же широко известен тот факт, что массивный «отток» морисков имел разрушительные последствия для испанской экономики, которые, в свою очередь, являются неоспоримым доказательством важности экономической и социальной роли морисков Испании. Таким образом, в Испании мориски не были всего лишь этносом, гонимым по религиозно-культурным убеждениям, а социальной группой, осуществляющей определенные функции в общественном устройстве Иберийского полуострова [6, с. 406].

В подтверждение вышесказанного обратимся к социологии: *этнос* (от древнегреч. *ἔθνος* — народ, нация) — это «исторически сложившаяся на определенной территории устойчивая совокупность людей, обладающих общими чертами, стабильными особенностями культуры (включая язык) и психологического склада, сознающих свое единство <...> Признаки этноса: язык, народное искусство, обычаи, обряды, традиции, нормы поведения, привычки, т. е. компоненты культуры, которые передаются из поколения в поколение, образуют так называемую этническую культуру» [20].

Безусловно, не так просто дать точное определение цивилизации, к которой принадлежали мориски. Они, естественно, были «прямыми наследниками» цивилизации Аль-Андалуса, которая, в свою очередь, являла собой синтез различных культур [21, с. 201]. Еще труднее определить психологический портрет морисков из-за невозможности провести сегодня соответствующие полевые антропологические исследования. Ясно одно: такие компоненты культуры, как язык, религия, музыка, архитектурный стиль (который впоследствии назовут «*мудехар*»), были отличительными чертами морисков и неотъемлемыми составляющими их национального самосознания, которое позволило им сохранить религиозную и культурную идентичность [22, с. 149] и придавало силы для борьбы против гонений Инквизиции...

Примечательно, что для характеристики морисков в литературе часто используются и такие термины, как «религиозное меньшинство» [23, с. 10], «экзотическая раса» [24, с. 17, 41], «нация» [25, с. 131] и проч. К тому же некоторые авторы *не проводят четкой границы* между следующими социальными группами средневековой Испании: мусульманами Аль-Андалуса, *мудехарами* королевств Кастилия и Арагон, *морисками*. На самом деле между этими группами существовали временные и конфессиональные различия, не говоря уже о различиях территориальных.

Каковы же основные критерии анализа интеграции и иммиграции морисков в Магриб в XVII в.?

Главные проблемы, с которыми сталкивается любой иммигрант, будь то в Средние века либо в Новое время, — это *язык и религия*. Степень «расхождения» этих параметров у автохтонного населения и населения, вновь прибывшего, будет определять *стра-*

тегию социальной адаптации иммигрантов, а именно создание обособленной территории «для своих» (в некоторых случаях построение новых городов и селений) либо скорейшая ассимиляция в принимающее сообщество.

Степень участия иммигрантов в социальной жизни новой страны будет также определяться факторами *экономической интеграции* — проблемами социального статуса, включения в экономику страны и культурную деятельность местного населения.

Таким образом, можно выделить следующие *факторы интеграции морисков в странах Магриба* после окончательного изгнания их из Испании.

- Проблемы пространственного размещения (условия размещения, влияние Османского присутствия в Алжире и Тунисе).
- Стратегии адаптации, которые облегчают процесс ассимиляции (создание новых городов, диаспор и коммун).
- Экономическая интеграция (работа, социальный статус).
- Официальная политика принимающего государства, общества и восприятие иммигрантов автохтонным населением (зависимость от этнографической ситуации принимающей страны).
- Религия и мориски (отношение к религии в Средние века как к наиболее важному фактору социальной жизни).
- Язык (социолингвистический анализ билингвизма морисков).
- Последствия социализации морисков в испанском обществе — обществе смешения различных этносов и культур.

Приведенный перечень представляет собой критерии, с помощью которых можно ответить на вопрос: *как происходил процесс интеграции морисков в странах Магриба в XVI–XVII вв.?*

Развивая данную проблематику, можно перейти к анализу *результатов процесса интеграции морисков Аль-Андалуса*, которые могли бы быть следующими:

- тотальная интеграция и полная ассимиляция с населением Магриба (культурная и социальная);
- полное отрицание образа жизни принимающего общества, создание закрытых сообществ и диаспор с последующей социализацией новых поколений в рамках этих образований;
- социальная ассимиляция с сохранением этнических культурных традиций.

Несмотря на то что представленная схема является несколько упрощенной моделью, *идеальным типом*, по выражению М. Вебера, она позволяет наглядно представить возможные стратегии приспособления иммигрантов к жизни в принимающем обществе. Более подробно модели интеграции и ассимиляции представлены в работах таких авторов, как Д. Шнаппер [26], А. Рэа [27], Э. Сантелли [28] и др.

В рамках одной статьи трудно раскрыть все аспекты данной темы, скорее можно лишь обозначить основные направления исследования. Средиземноморская культура — огромный пласт, обширный «исторический архив», подлинный клад для специалистов в разных областях науки. Средиземноморье — место рождения и встречи множества цивилизаций, религий и культур.

В Аль-Андалусе, в свою очередь, постепенно формировалась совершенно новая народность смешанного происхождения, отличительной чертой которой было этноконфессиональное многообразие.

Что касается наследия средневекового прошлого, иммиграции андалусцев и морисков, то в странах Магриба (особенно в Марокко, Тунисе и на западе Алжира) еще можно увидеть деревни и городские кварталы, заселенные потомками выходцев из Гранады, Севильи, Кордовы...

С исчезновением Аль-Андалуса как государственного образования культура его не ушла бесследно. Оригинальность средневековой испанской цивилизации состояла в ее способности синтезировать художественные тенденции, архитектурные стили, декоративные методы и т.д. Возможно, именно благодаря морискам, веками стремившимся после иммиграции в Магриб возродить там свою этническую самобытность, культура Аль-Андалуса все же не канет в Лету.

## Литература

1. Fustel de Coulanges. La Cité Antique. Etude sur le Culte, le Droit, les Institutions de la Grèce et de Rome. Paris, Durand, 1864.
2. Hartog F. Le XIX<sup>e</sup> siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges. Paris: PUF, 1988.
3. Guichard P. Al-Andalus. Estructura Antropológica de una Sociedad Islámica en Occidente. 2<sup>a</sup> ed. / Universidad de Granada. Colección Archivum. Granada, 1998.
4. Epalza de M. et Petit R. Etudes sur les moriscos andalous en Tunisie / Centre d'études hispano-andalouses. Tunis, 1972.
5. Cardaillac L. Les morisques et l'Inquisition. Paris, 1990.
6. Braudel F. Autour de la Méditerranée. Fallois, 1996.
7. Garcia Arenal M. Los Moriscos. Madrid, 1975.
8. Lapeyre H. Géographie de l'Espagne morisque. Ecole Pratique des Hautes Etudes. 1959.
9. Latham J. D. Towards a study of Andalusian Immigration and its place in Tunisian History. Les Cahiers de Tunisie, 1957.
10. Symposium international d'études morisques sur: Le Ve centenaire de la Chute de Grenade (1492–1992). Etudes réunies et présentées par Abdeljelil Temimi, Zaghouan, 2001.
11. Ланда П. Г. Средиземноморье глазами востоковеда. М., 1979.
12. Ben Jemia M. N. La langue des derniers Musulmans de l'Espagne. Tunis, 1987.
13. Kamen H. Histoire de l'Inquisition espagnole. 1966.
13. Gaïd M. l'Algérie sous les Turcs. Tunis, 1974.
14. La moriscologie: orientation et méthodologie. Actes du IXe Symposium International d'études morisques. Etudes réunies et préfacées par prof. Abdeljelil Temimi. Zaghouan, 2001.
15. Monlaïü J. Les Etats Barbaresques. Paris, 1973.
16. Видясова М. Ф. Социальные структуры доколониального Магриба: Генезис и типология. М., 1987.
17. Манускрипт-воспоминание Ибн Абд Аль-Рафи Аль-Андалуси «Al-Riyâd al-anîqa fî âbâ' ḥayr al-ḥaliqa», см. в: Epalza de M. et Petit R. Etudes sur les moriscos andalous en Tunisie, Centre d'études hispano-andalouses. Tunis, 1972.
18. Lévi-Provençal E. l'Espagne musulmane au Xème siècle. Institutions et vie sociale, Paris.
19. La moriscologie: orientation et méthodologie. Actes du IXe Symposium International d'études morisques. Etudes réunies et préfacées par prof. Abdeljelil Temimi. Zaghouan, 2001.
20. Павленок П. Д. Краткий словарь по социологии. М., 2000.
21. Métiers, vie religieuse et problématiques d'histoire morisque: actes du IV Symposium international d'études morisques / études réunies et présentées par Abdeljelil Temimi. Zaghouan, 1990.
22. Religion, identité et sources documentaires sur les morisques andalous: actes du II Symposium international du CIEM / études réunies et présentées par Abdeljelil Temimi. Tunis, 1984. T. 1.

23. La littérature aljamiado-morisque: hybridisme et univers discursif. Sous la direction du prof. Abdeljelil Temimi. Tunis, 1986.
24. *Zayas de R.* Les Morisques et le racisme d'Etat. Paris, 1992; *Fonseca D.* Justa expulsión de los Moriscos de España. Roma, 1612; Historia de España dirigida por R. Menendez Pidal. Madrid, 1966. Vol. 2.
25. Estudios Mudejares y Moriscos, Sharq al-Andalus. teruel-Alicante, 1995. N 12.
26. *Schnapper D.* Qu'est-ce que l'intégration? Gallimard, 2007.
27. *Rea A., Tripier M.* Sociologie de l'immigration, Paris: La Découverte, 2003.
28. *Santelli E.* Du modèle d'intégration à analyse des manières de prendre place dans la société: le cas des descendants d'immigrés maghrébins // *Migrations Société.* 2003. Vol. XV. N 86.

Статья поступила в редакцию 23 сентября 2010 г.

*М. Ю. Илюшина*

### **АРАБСКИЕ РУКОПИСИ ИЗ КАТАЛОГА А. К. КАЗЕМ-БЕКА 1852 г. В ВОСТОЧНОМ ОТДЕЛЕ НАУЧНОЙ БИБЛИОТЕКИ СПбГУ<sup>1</sup>**

10 апреля 1852 г. в Департамент народного просвещения Российской империи был представлен «Каталог восточных манускриптов». Большая часть названных в данном документе рукописей находится в настоящее время в восточном отделе Научной библиотеки СПбГУ. «Каталог...» был составлен профессором Санкт-Петербургского университета А. К. Казем-беком, который многие годы занимался собиранием и изучением восточных рукописей.

А. К. Казем-бек родился 22 июля 1802 г. в Персии, в г. Реште; образование получил в Дербенте, в доме своего отца, куда переехал в 1811 г. [1, с. 23–28]. В 1826 г. начал работу в Казани, а через 20 лет, в 1846 г., возглавил кафедру арабо-персидской словесности в Казанском университете. В 1835 г. А. К. Казем-бек был избран членом-корреспондентом Российской академии наук [2, с. 221–222], в 1849 г. был переведен в Санкт-Петербургский университет. На международной научной конференции в Казани, посвященной А. К. Казем-беку, было отмечено, что в его деятельности наряду со знанием и использованием классических и живых восточных языков наиболее заметны «комплексные исследования памятников традиционной восточной письменности и материальной культуры» [3, с. 58]. Именно А. К. Казем-бек был назначен председателем Комиссии по доставке и приему «азиатских» библиотечных и рукописных фондов из Казанского университета и Одесского Ришельевского лицея в библиотеку открытого в Санкт-Петербургском университете в 1854 г. Восточного факультета, первым деканом которого он стал.

В «Каталоге восточных манускриптов» А. К. Казем-бек дает краткую характеристику 96 манускриптов, среди которых имеются подлинники, уникальные экземпляры, редкие образцы арабской каллиграфии [2, с. 121, 160, 165; 1, с. 44]. На первом листе каталога, датированном 10 апреля 1852 г., рукой самого А. К. Казем-бека написано: «В сем каталоге число рукописей 96. Число названий разных сочинений сто одиннадцать, потому что №№ 5, 14, 29, 38, 53, 72, 92 и 96 содержат в себе 24 названий, №№ 33, 34 суть дуплеты» [4, л. 139].

В разделе «По Богословию и Юриспруденции», которым А. К. Казем-бек открывает свой каталог, в числе других рукописей представлен датирующийся 1619–1620 гг. список одного из наиболее популярных в мусульманском мире толкований Корана «Светы откровения и тайны истолкования» аль-Байдави (ум. в 1286 г.). Имеется комментарий и к самому сочинению аль-Байдави. Примечателен кожаный переплет этой рукописи (№ 9 по каталогу А. К. Казем-бека, Ms.O. № 506) и особенно внутренняя сторона крышки, обтянутая красной кожей и украшенная резными вставками из бумаги черного и

---

<sup>1</sup> Материал подготовлен при финансовой поддержке проекта «Геокультурные пространства и коды культур Азии и Африки» по аналитической ведомственной целевой программе «Развитие научного потенциала высшей школы (2009–2010 гг.)» на 2009 г.

© М. Ю. Илюшина, 2011

золотистого цветов очень тонкой работы. Столь искусное оформление внутренней части переплета арабской рукописи встречается довольно редко. Обычно эту часть переплета заклеивали бумагой, а если использовалась кожа, то орнамент был значительно скромнее, чем снаружи [5, с. 180]. Очень важным «для исследования Хадиса» сочинением назвал А. К. Казем-бек весьма удобный для пользования алфавитный «Малый сборник» хадисов ас-Суйути (1445–1505) [4, л. 142]. В манускрипте (№ 8 по каталогу А. К. Казем-бека, Ms.O. № 519), заключенном в картонный переплет, хадисы помещены без иснадов, написаны разборчивым прямым почерком *наسخ*.

Весьма ценной рукописью (№ 6 по каталогу А. К. Казем-бека, Ms.O. № 625) представлен арабский фольклор. Это сочинение 'Абу 'Убайды аль-Касима б. Саяма аль-Люгави (773–837) — по-видимому, самый ранний из сборников арабских пословиц в коллекции восточного отдела библиотеки Санкт-Петербургского университета. А. К. Казем-бек сообщает об этом манускрипте следующее: «...почерк древний Несх; где и когда писано, неизвестно. Если справедливо показание на заглавном листе, что книга эта поступила во владение Аль-Бекри в 780 г. Гиджры, то она, надо полагать, писана по крайней мере 500 лет тому назад» [4, л. 142]. Действительно, соответствующая надпись имеется на первой странице рукописи<sup>2</sup>. Аль-Люгави расположил собранные им пословицы по алфавиту, каждая начинается с новой строки. Текст частично огласован. Название книги и заголовки выделены красным цветом.

В разделе сочинений «По Словесности» упомянута наиболее ранняя из трех имеющих в настоящее время в библиотеке Восточного факультета СПбГУ копий (№ 43 по каталогу А. К. Казем-бека, Ms.O. № 562) толкового словаря аль-Джаухари (ум. в 393/1002 г.). Список датируется 1258–1259 гг. (657 г. х.)<sup>3</sup>, рукописная книга имеет большой формат (20,5×31 см), толщина ее достигает 11 см. Старый переплет коричневой кожи с тисненым медальоном и оформление текста выполнены в магрибинском стиле, редком для коллекции А. К. Казем-бека. Сам автор каталога отмечает, что «этот экземпляр в своем роде единственный» [4, л. 147].

Один из ценнейших источников по истории раннего суфизма, «Дары познаний» («عوارف معارف») 'Абу Хафса Шихаб ад-Дина ас-Сухраварди (1144–1234), представлен в рукописи (№ 44 по каталогу А.К. Казем-бека, Ms.O. № 547), которая датируется, возможно, 1397 г. На последней странице манускрипта имеется запись о покупке этого списка в 818 г.х. (1415 г.) за 29 туманов [6, с. 33; 4, л. 148]. Манускрипт очень ветхий, бумага изъедена, потемнела, текст написан черными чернилами.

В третий раздел каталога А. К. Казем-бек поместил сочинения по истории. Обращает на себя внимание рукопись под номером 56 (Ms.O. № 576). Она датируется 1388 г. и содержит последнюю часть «Полного свода по истории» («تاريخ كامل») 'Изз-ад-дина Ибн аль-Асира (1160–1233) — о событиях с 441 по 621 г. х., т. е. с 1049 по 1224 г., в том числе много сведений о Крестовых походах. Рукопись № 64 (Ms.O. № 584) — список одного из важнейших сочинений по истории Сирии «Отборный жемчуг по истории Алеппо» («الدر المنتخب في تاريخ حلب») Мухаммада Ибн аш-Шихны (1402–1485). Манускрипт датируется 1750–1751 гг., переписчик Хаджи Хасан Шахиндар-Задэ. Истории Египта посвящена «Отрада смотрящих» («نزهة الناظرين») Мур'и б. Йусуфа б. 'Абу Бакра аль-Карамии (ум. в

<sup>2</sup> في نوبة فقير البكرى في سنة ثمانين وسبعمئة<sup>2</sup> — Настал черед [владеть этой рукописью] бедного аль-Бакри в 780 году (Ms.O. 625. Л. 1/a).

<sup>3</sup> В «Каталоге ...» ошибочно, вероятно из-за небрежности переписчика, указан 957 г. (Л. 147, № 43).

1624 г.), охватывающая события от первых лет хиджры до периода правления султана Османа II (№ 68 по каталогу А. К. Казем-бека, Ms.O. № 590). [7, с. 192; 6, с. 27–28; 4, л. 151, 152].

В разделе «По части прикладных наук, как то: Грамматики, Логики, Реторики и т. п.» под номером 82 (Ms.O. № 559) упомянуты «Наставления Дыйа’-ад-дину» аль-Джами (ум. в 1492 г.). Это сочинение представляет собой комментарий на широко распространенную «Достаточную» грамматику Ибн аль-Хаджиба (1174/75–1249). Рукопись датируется 1551 г. и является самым старым из четырнадцати имеющихся в восточном отделе Научной библиотеки Санкт-Петербургского университета списком труда аль-Джами.

«Ключ к наукам» («مفتاح العلوم») Хорезма Сирадж-ад-дина ас-Саккаки (1160–1228) — одно из наиболее популярных сочинений компилятивного характера, которые создавались после того, как период формирования арабской науки об изящной словесности был завершен [8, с. 447–448]. В каталоге представлена третья часть «Ключа...», посвященная риторике. Рукопись (№ 85 по каталогу А. К. Казем-бека, Ms.O. № 567) датируется 1596 г., выполнена четким крупным почерком *наسخ*, на полях имеются примечания.

Значительный интерес представляют рукописи «По части разных математических и естественных наук», перечисленные в последнем разделе каталога. Первым упомянуто сочинение одного из величайших ученых мусульманского Востока Насир-ад-дина ат-Туси (1201–1273) — изложение «Начал» Евклида (№ 86 по каталогу А. К. Казем-бека, Ms.O. № 672). В этой работе ученый впервые в истории математики сформулировал то, что в настоящее время называют «аксиомами существования» и «аксиомами выбора», и внес существенный вклад в расширение понятия числа и распространение этого понятия на отношения непрерывных величин. Рукопись содержит первую и вторую части «Книги “Начала” геометрии и арифметики, приписываемой Евклиду из Тира, в изложении Насир-ад-дина Мухаммада ат-Туси». Список выполнен хорошим почерком *наسخ* на тонкой пергаментобразной среднеазиатской бумаге, имеет на полях пометы и 124 чертежа. Рукопись реставрировалась в XIX в., тогда же для нее был сделан и новый переплет [4, л. 155; 9, с. 32–34, 47–49]. В этом же разделе упомянуто и сочинение Кутб-ад-дина аш-Ширази (ум. в 1312 г.), ученика ат-Туси, сотрудника обсерватории в Мараге, основанной в 1259 г. — «Шахский подарок по астрономии» («التحفة الشاهية في الهيئة») (№ 87 по каталогу А. К. Казем-бека, Ms.O. № 670). Еще одно сочинение по астрономии представляет собой комментарий к трактату аль-Джагмини (ум. в 1221 г.). Его автор — учитель Улугбека и один из основателей самаркандской научной школы Муса Кади-Заде ар-Руми (1360–1437). К числу трудов по математике относится трактат (№ 89 по каталогу А. К. Казем-бека, Ms.O. № 671) энциклопедического характера, пользовавшийся большой популярностью в XVII–XIX вв., «Сущность арифметики» («خلاصة الحساب») известного законоведа, математика и астронома Баха ад-Дина аль-‘Амили (1547–1622) [10, с. 40, 45]. 1615 г. датируется медицинское сочинение «Сто книг по врачебному искусству» («كتاب المائة في الطب») учителя Ибн Сины ‘Абу Сахля аль-Масихи аль-Джурджани (ум. ок. 1000 г.) (№ 93 по каталогу А. К. Казем-бека, Ms.O. № 667). Зоология представлена трудом Мухаммада б. Муссы ад-Даамири (1344–1405) «Жизнь животных» («حياة الحيوان») (№ 88 по каталогу А. К. Казем-бека, Ms.O. № 665). Примечательно, что работа над рукописью была закончена при жизни автора, в начале 1372 г.

Ниже публикуется полный текст каталога. В тех случаях, когда идентичность арабской рукописи, находящейся в настоящее время в восточном отделе Научной библио-

теки Санкт-Петербургского университета и указанной в каталоге А. К. Казем-бека, не вызывает сомнений, в скобках за порядковым номером стоит номер по университетскому каталогу. Сокращения, использование заглавных букв, написание имен собственных и названий сочинений соответствуют оригиналу. Рукой А. К. Казем-бека написана только первая страница документа. На этой же странице вверху имеется резолюция, сделанная карандашом: «Передать Б. А. Дорну для соображений и предоставления его заключения. 20 апр. 1852». Текст каталога переписан, вероятно, чиновником Департамента (в Деле имеются другие документы, написанные той же рукой), чем и объясняются некоторые погрешности в арабских именах и терминах.

#### Л. 139

№В. 1. В сем Каталоге число рукописей 96<sup>4</sup>. Число названий разных сочинений сто одиннадцать, потому что №№ 5, 14, 29, 38, 53, 72, 92 и 96 содержат в себе 24 названий, №№ 33, 34 суть дуплеты.

2. Цена всех назначена 4840 серебром.

3. Условия продажи состоят в следующем:

а) Розно ничего не продается. б) Плата может быть произведена в продолжение трех лет без процентов. в) Свыше трех лет, сколько начальство может заплатить в продолжение этого времени, в уплате остальной, как по счету придется, полагается по бти процентов в год, с условием только что эта остальная сумма была уплачена в течение трех лет непременно. г) Согласен уплату продолжить и на 10 лет: в таком случае полагается с первого же года по бти процентов в год по расчету. И д) В случае платы всей суммы при покупке уступка предлагается 540 р. серебром.

Профессор М. А. Казем-бек

10 Апреля  
1852 г.

#### Л. 140

Каталог  
Восточных Манускриптов  
Из библиотеки  
Профессора Мирзы А. Казем-Бека.

#### Л. 141

##### И. По Богословию и Юриспруденции.

1. Большой свиток из пергамена, содержащий в себе список Пятикнижия Моисея. Письмо без титл; очень ясное, год письма не означен. По-видимому, свиток сей не много новее известного в том же роде свитка из кожи, тоже содержащего Пятикнижие Моисея, поступившего в библиотеку Казанского Университета из Библиотеки Князя Потемкина, оцененного в 9000 рублей серебром. \_\_\_\_\_ 1000 р. сер.

2. Алкоран, in 4<sup>to</sup> minim, писан древним почерком несх, напоминающим Куфический почерк. Он отличается чрезвычайною верностию и содержит варианты Коранов школ первых двух веков ислама. Эти варианты писаны на полях красными чернилами, с означением знаками, принятыми в ильмюль Гкара'эт, имен первых чтецов, между которыми происхо-

---

<sup>4</sup> Т. е. 6-ю больше прежнего Каталога: эти 6 рукописей получены мною в начале сего года из Бухары; все они важны и драгоценны как в библиографическом, так и в каллиграфическом отношении.

дили разногласия. Рукопись сия очень древняя, так что в начале и в некоторых местах в середине, листы приходили в совершенную ветхость: недостатки в них дополнены новейшим почерком. Все заглавные фразы и титулы писаны золотом и красками. Джюзви, полуджюзви, хизбы и десятистишия обозначены на полях особыми украшениями, и наконец слово Аллах везде без исключения писано золотом, окаймленным чернилами. Года письма не видно; но, кажется, этот Коран должен быть писан не позже исхода V-го века Гиджры, или начала XI по Р.Х. Рукопись приобретена из Бухары. \_\_\_\_\_ 200 p. сер.

اختيار في شرح المختار في الفقه

3. (Ms.O. № 537) Ихтияр. Сочинение знаменитого Юрисконсула Меджюджина. Манускрипт in 4<sup>to</sup>, хорошо выполненный, заключающий в себе 721 страницу; старого Мало-Азийского почерка. Рукопись писана в 963 г. Гиджры, каллиграфом Абдюль-Кадиром. \_\_\_\_\_ 36 p.

اصلاح الايضاح

4. (Ms.O. № 534) Исляхуль-Изам. Юридическое сочинение Ибни Кемаль-Паши аль-Кемаль-Паша, умершего в 940 Гиджры. Рукопись in 4<sup>to</sup>

Л. 142

на Арабском языке, писана довольно хорошим Турецким почерком. Где и когда писана, не означено. Она содержит 1014 страниц. \_\_\_\_\_ 39 p. сер.

اصول الدين النفسى وشرح الامالى

5. Два сочинения: 1) Список Усулюджина. Сочинение Имама Аннесефи, на Арабском языке; 2) другой список: толкование Атали شرح قصيدة امالى Сочинение известного القهستاني на Арабском языке. \_\_\_\_\_ 2 p.

كتاب الامثال السائرة

6. (Ms.O. № 625) Сборник Арабских пословиц. Сочинение Аллегеви ابو عبيد القاسم, умершего в 224 г. Гиджры. Рукопись in 8<sup>to</sup>; почерк древний Несх; где и когда писано, неизвестно. Если справедливо показание на заглавном листе, что книга эта поступила во владение Аль-Бекри в 780 г. Гиджры, то она, надо полагать, писана по крайней мере 500 лет тому назад. \_\_\_\_\_ 38 p.

انوار التنزيل واسرار التأويل

7. (Ms.O. № 505) Анварют-танзиль. Манускрипт in folio, писан хорошим почерком Та'лик в 1029 г. Сочинение принадлежит знаменитому Аль-Бейзави, умершему в 685 или не позже 692 года. \_\_\_\_\_ 40 p. сер.

جامع الصغير من حديث البشير النذير

8. (Ms.O. № 519) Джамиуссагир. Сборник преданий, на Арабском языке, по лексикографическому порядку. Сочинение известного Ассюти (+911). Манускрипт в большом 4<sup>to</sup>; писан в 1262 г. Это сочинение очень важно для исследования Хадиса. \_\_\_\_\_ 55 p.

حاشية انوار التنزيل

9. (Ms.O. № 506) Пояснение Анварюттеизилия. Сочинение Хетиба خطيب ... الامام بغداد Манускрипт этот в большую четвертушку, на Арабском языке, отличается прекрасным почерком и полнотою. Он писан в 1032 г. Гиджры, и до сих пор сбережен очень хорошо. \_\_\_\_\_ 52 p.

حاشية التلويح في شرح التوضيح

10. Пояснение на Тельвих, в основах Юриспруденции, сочинение на Арабском языке, Хесен-Аль-Фенари المولى حسن بن محمد شاه الفنارى (+836). Манускрипт в большую четвертушку



شمس الهداية لوقايع الضلالة

20. Шемль-Хидает. Сочинение на Персидск. языке Хиратского Муфтия Шемсюддина Альмусеви *شمس الدين الحسينى الموسوى الرضوى بن السيد عبد الرحيم* Это сочинение содержит опровержение поверия Шиитов и принадлежит к новейшим временам. Рукопись писана «по приказанию автора». Почерк письма очень хорош. \_\_\_\_\_ 35 p. сер.

تلخيص صحيح مسلم

21. Манускрипт древнего почерка in folio в законоведении под этим заглавием. Автор его не известен; по содержанию книги, как и по предисловию ея видно, что она заключает в себе подробное исследование Хадисова «преданий» в изъяснении и дополнении Талхиса Сираджид Дина Омара, ученого VIII века Гиджры. С начала и конца Манускрипта письмо новое, а главная часть весьма старое принадлежащее 9-му веку Гиджры. \_\_\_\_ 100 p.

جلد اول فتاوى قاضخان

22. (Ms.O. № 533) Казихан. 1 часть славного в ханафидском законоведении сочинения. Манускрипт в лист, очень хорошего почерка, не известно когда написано. Сбережено очень хорошо. \_\_\_\_\_ 60 p.

Л. 145

فروع الشافعية

23. Фюруи Шафийя. Сочинение о Законоведении, на Арабском языке. Имя автора неизвестно. В конце манускрипта упомянуто слово Аль-Мюхилли, быть может имя автора. Манускрипт писан очень хорошим Дагистанским почерком, в 908 году. \_\_\_\_\_ 29 p. сер.

كنز الدقائق

24. (Ms.O. № 535) Кензюддагкаик /Юридическое/ на Арабск. языке. Сочинение Анне-сефи. *ابو البركات عبد الله بن احمد بن محمد النفسى* \_\_\_\_\_ 11 p.

25. Неизвестная книга, на Арабск. языке о законах Ханафидской школы, in 4<sup>th</sup> почерк татарский. \_\_\_\_\_ 2 p.

قطعة من مكتوبات الربانى

26. 1 Часть. Мектубати-Шериф, на Персид. языке. Сочинение Шейх-Ма'сума, сына Имам-Реббани *شيخ محمد المعصوم بن الامام الربانى* \_\_\_\_\_ 8 p.

ملتقى البحر

27. (Ms.O. № 530) Мюльтеки. Сочинение Альхелеби *محمد ابراهيم بن محمد ابراهيم الحلبي* на Арабск. языке. Писано в 1032 г. Гиджры, in 4<sup>th</sup> min. Сочинение весьма важное в законоведении. \_\_\_\_\_ 10 p.

ميزان الشعرانى

28. (Ms.O. № 532) Мизанюши'рани, на Арабск. языке. Сочинение ученого Абдюль-Веххаба *العارف بالله الشيخ عبد الوهاب الشعرانى* (+923). Эта книга очень важна в критическом обзоре Юриспруденции четырех школ. Рукопись очень красиво написана, in 4<sup>th</sup>. Списана в 1263 г. с манускрипта писанного в 1032 году. \_\_\_\_\_ 62 p. сер.

29. 1 часть Хидает вместе с Кифастом. Старый редкий манускрипт /писан в 840 г./; отличный во всех отношениях, in 4<sup>th</sup>. \_\_\_\_\_ 120 p.

Всего на 2193 p. сер.

2. По Словесности.

كتاب الاخبار

30. Рукопись содержащая в себе нравоучительные рассказы и анекдоты на Персидск. языке Автор неизвестен мне. По содержанию он должен быть из Шиитов. Рукопись in

4<sup>то</sup>, писано хорошим почерком Талик; года письма не видать, потому что из конца несколько недостает. \_\_\_\_\_ 14 p.

جمان الترجمان

31. (Ms.O. № 626) Джюмманюттерджиман, на Араб. языке, содержит стихотворения Мехеммеда, сына Абу-Бекрова الصديقى محمد بن البكرى مولانا سيدى Этот древний

Л. 146

манускрипт, in 8<sup>то</sup>, весьма важен в отношении: а) содержания; б) своего автора и в) своей древности. Он писан весьма примечательным почерком на разноцветных листах; и хотя года письма невидно, но во всяком случае он должен быть писан ранее 718 г: ибо в числе владевших им в разные времена, обозначенных на первой странице заглавного листа сказано, что книга эта поступила во владение Абдюра-Рауфа в 718 году. \_\_\_\_\_ 120 p. сер.

ترجمة حديث المفضل

32. Терджюмэи Муфеззал. Толкование на слово Имама Джафара الصادق الامام جعفر الصادق составлено в начале сего столетия, на персидском языке \_\_\_\_\_ 5 p.

33 и 34

ديوان فضولى

Два списка Дивана Фузили по 6 p. \_\_\_\_\_ 12 p.

35. Диван Анвари ديوان اكم الفضحا انورى Стихотворение, на Персид. языке, славного Анвари, умершего в 678 г., in 4<sup>то</sup>. Писано хорошим почерком насталик в 1059 году \_\_\_\_\_ 19 p.

جامع الحكايات

36. Джамиуль-Хикаят. Собрание повестей, на Персид. языке; составлено Аль-Ауфи جمال الدين محمد العوفى в половине VII столетия Гиджры. M.S. в большой лист, весьма старого почерка насх. Это сочинение очень редкое, и совсем другое чем сочинение под этим же заглавием, хранящееся в Императорской Публичной Библиотеке См. \_\_\_\_\_ 52 p. сер.

جامع اللطائف

37. Стихотворение на Персид. языке, под заглавием Джамиуллетаиф — «Собрание изящных». Сочинение Мухтетема Каштанского, умершего в 985 г. Это сочинение носит обыкновенно название ديوان محتشم Манускрипт писан самым изящным почерком та'лик и повсюду украшен золотом. Каллиграфическое достоинство его придает ему большую ценность \_\_\_\_\_ 100 p.

رسائل

38. Два сочинения: 1) Рисале رسالة ترجمة خطبة على بن موسى الرضا на Персид. языке. Этот ученый и полезный труд принадлежит знаменитому Меджлиси ملا محمد باقر بن محمد المجلشى автору многих сочинений. Он заключает в себе речь Имама Ризы в Багдаде, на Араб. яз., с переводом и толкованием. — 2)

Л. 147

Опровержение учения Суфийского رسالة فى مذمة الصوفية Сочинение Мюхеммед-Мюгкима, сына Мехеммед Багкыра ملا محمد مقيم بن محمد باقر الاصفهانى Это весьма интересное сочинение содержит историю появления Суфиев и опровержение их школы. Писано очень хорошим почерком насх, in 4<sup>то</sup>, в 1111 г. \_\_\_\_\_ 52 p. сер.

39. Стихотворение на Турецком языке. Сочинение Наф'и افندى поэта Арзрумского, жившего в первой половине X столетия Гиджры. Рукопись, in 8<sup>oa</sup>, писана хорошим Персидским почерком. Год письма неизвестен. \_\_\_\_\_ 17 p.

رسالة عزيزه

40. Рисалеи-Азизе. Толкование на Сюбатюль-Аджизин بات العاجزين на Татарском языке. Сочинение Татжид-дина Болгарского تاج الدين بن بالجغل البلغاري умершего 1211 г. Гиджры \_\_\_\_\_ 18 p.

شرح ديوان المتنبي

41. (Ms.O. № 624) Шерхи-Дивани-Мютенебби — толкование на Араб. языке на поэму Мютенебби. Сочинение Аль-Вахиدي النيسابوري умершего в Нисабуре 468 г. Гиджры. Рукопись in folio; превосходно сохраненная; писана в 1069 г. Гиджры /т. е. назад тому 200 лет/ каллиграфом Мюгаммедом, сыном Исмаила, в Дамаске, находившимся при соборе Аль-Амеви. Текст везде писан красными чернилами. \_\_\_\_\_ 69 p. сер.

شرف الانسان

42. Шерефюль-Инсан. Сочинение Ламий النقاش المشتهر بالامعي умершего 939 г. Нравоучительное сочинение, на Турецком языке; содержит весьма интересные меджлисы или беседы, в виде мекамата Хариры. Рукопись in 4<sup>to</sup> min; почерк очень щегольской, Константинопольский, подходящий к Дивани. Года письма не видно. \_\_\_\_\_ 70 p.

صاح الجوهري

43. (Ms.O. № 562) Сыхахи Джаугери. Древний Арабский, полный лексикон, на Арабском языке весьма уважаемый на востоке. Автор его был Исмаил сын Гимада الشيخ الفارابي умерший в 393 г. Гиджры. Манускрипт, in folio, писан древним Африканским почерком, каллиграфом Мюхеммед Бен Ахмед в 657 г. Гиджры, т. е. слишком 600 лет тому назад. Манускрипт сбережен превосходно. Этот экземпляр в своем роде единственный. \_\_\_\_\_ 190 p.

Л. 148

عوارف المعارف

44. (Ms.O. № 547) Аварифюль-Маариф. Мистическое сочинение на Арабск. языке, знаменитого Шеха Шихабу-дина, прозванного Ибн Шейхом شهاب الدين ابو العزى المعروف بابن الشيخة Он родился в 539 г., жил 93 года, умер в 632 г., как писано на первой странице заглавного листа; но Гаджи-Халифа относит его кончину к 799 году. Рукопись очень ветха, in 4<sup>to</sup> min; года письма нет, но она была в руках одного в 818 году и куплена была за 29 тюманов, т. е. за 116 p. сер., как это видно в самом конце последней страницы: следственно манускрипт писан до этой эпохи, т. е.: в начале IX века Гиджры /около 500 лет назад тому/ \_\_\_\_\_ 122 p.

عين العلم وزين الحلم

45. (Ms.O. № 628) Айнюль-Ильм. Нравоучительное сочинение на Араб. языке, о значении и пользе просвещения и проч. Автор неизвестен. Думают, что это сочинение известного Балхского ученого Мюхеммеда бин Османа الحنفى البلخي автора Вафия. В конце рукописи сказано, что это сочинение кончено /вероятно автором/ в 947 году. — 7 p.

فضل الخطاب لوصول الاحباب

46. Фаслюль-Хитаб. Мистическое сочинение на Персид. языке известного Мюхеммеда, прозванного Парсо محمد بن محمد الشهير بيارسا ученика Багуд-дина Накшбенда

карфан  
47. Кешефюль-Мехджуб. Мистическое сочинение на Персидск. Языке Аль-Джелаби  
الغزنوی الجلابی الهجویری Manuscript in folio, well preserved; the date of writing is unknown, but the script refers to the 10th century of the Hijra. \_\_\_\_\_ 52 p.

كشف المحجوب

47. Кешефюль-Мехджуб. Мистическое сочинение на Персидск. Языке Аль-Джелаби  
الغزنوی الجلابی الهجویری Manuscript in folio, well preserved; the date of writing is unknown, but the script refers to the 10th century of the Hijra. \_\_\_\_\_ 52 p.

شرح الخاقانی

48. Шерхи-Хакани. Толкование, на Персид. яз., на поэму Хакани, знаменитого поэта  
Персов VI столетия Гиджры; толкователя Ахмед-Алхеза'и احمد بن محمد الحزاعي الانطاکی Manuscript, in 4<sup>th</sup>, written in a very beautiful script — semi-cursive. Text marked in red ink. \_\_\_\_\_ 44 p.

قاموس المحيط

49. (Ms.O. № 564) Manuscript well preserved in folio, written in cursive script, dated 945 A.D. \_\_\_\_\_ 42 p.

Л. 149

كلشن راز

50. Стихотворение под заглавием Гюльшеню раз — «цветник тайн». Сочинение  
славного Шебистери محمود الشبستری Manuscript, in 8<sup>th</sup>, written in a very good script. The date of writing is unknown. \_\_\_\_\_ 21 p. ser.

كليلة ودمنه

51. Келилэ ви Деменэ, составленный Обуль-Фазлем бин Мубарек, который сократил  
его по повелению Джелалид-Дина, Акбер-Шаха из Анвари-Сюгейли. Manuscript in 8<sup>th</sup>,  
written in a good script in 1205 of the Hijra. \_\_\_\_\_ 9 p.

مرصاد العباد

52. Мирсадюль-Ибад. На Персид. яз. весьма важное сочинение у мистиков, в схола-  
стическом Богословии, Абу-бекра Эррази الشيخ نجم الدين ابو بكر عبد الرحمن بن محمد الاسدى الرازى Manuscript in 4<sup>th</sup>, written in 795 A.D. Gidjra, written in cursive; well preserved. \_\_\_\_\_ 140 p.

Всего на 1203 p.

3. Исторические.

مجموعه كتب

53. (Ms.O. № 593) Collection of three biographical treatises, composed: 1) Хенаи  
عنه بن امر الله الحنائي 2-е Описание 2-е كتاب السوانخ للاملی Manuscript in folio, well preserved. \_\_\_\_\_ 9 p.

54. Астрономические или астрологические таблицы, писанные по случаю рождения  
Шаг Тагмасба. Сочинение Али-Аль-Кашани علي بن الحسين الكاشاني на Персид. яз. Оно со-  
ставлено по приказанию великого Амира Сейд-Шерифа 2-го. Manuscript authentic,  
presented to the said Amir. In it is contained all the luxury of the Eastern Calligraphy.  
The first part, containing the tables and the history of the birth of Shah Tagmasba, is written  
in a very good script; the second, containing an appendix on Astrology —  
in a very good script, as beautiful as the first. Manuscript in 8<sup>th</sup>. \_\_\_\_\_ 121 p.

تاریخ نادری

55. История Надир-Шаха, на Персид. яз. почерка полшескестэ, довольно старого, в начале и конце немного недостает \_\_\_\_\_ 6 р. сер.

تاریخ کامل

56. (Ms.O. № 576) Всеобщая история Мусульманской Империи, на Араб. яз., содержащая происшествия с начала появления Сельджукидов до 621 г. Гиджры. Эта история очень много говорит о крестовых Походах. Рукопись сия составляет последнее отделение истории знаменитого Ибньюль-Асира المعروف بابن الاثیر عز الدين على بن محمد الجزرى المعروف بابن الاثیر Манускрипт весьма ветх; in Rogal in 4<sup>to</sup>, писан Каллиграфом в 790 г. Гиджры /около 500 лет тому назад/. \_\_\_\_\_ 70 р.

تاج المائر

57. Таджюль Маасир. История покорения Индии Гуридами и образования там Дехлийского Государства Ибек-Ханом, бывшим рабом, потом Губернатором там, со стороны Гиасюд-дина Мюхеммеда бин Сама Гуридского. Это сочинение включает в себе происшествия с 587 по 624 г. Гиджры. Слог этого сочинения чрезвычайно труден. Автор прославился на Востоке изящностью своих произведений. Незнающему отлично Арабского языка его трудно понимать. Манускрипт сей писан для Байсангара сына Шах-Рюха, внука Тимур-Ленга, что показывает печать этого Князя, на первой странице манускрипта. Почерк рукописи изящен и отделка превосходная. Писана почерком Та'лик и Насх in 4<sup>to</sup>, в 829 г. Гиджры, т. е.: 10-ю годами ранее кончины Байсаигара, бывшего тогда Наместником Кермана. \_\_\_\_\_ 140 р. сер.

كتاب تذكرة الاوليا

58. Китаби-Тезкирэ. Биографии 79 шейхов, начиная с Имама Джафара до Дегкака; на Персид. языке; очень старого почерка талик; в конце недостает одной страницы; in 4<sup>to</sup> \_\_\_\_\_ 11 р.

تذكرة الاوليا

59. Тезкиретюль-Авлия. Воспоминания о благочестивых. Биографии 70ти мистиков, на Персид. языке; сочинение Мюхеммеда Аль Аттара, الشيخ فريد الدين محمد بن ابراهيم المعروف بالعطار الهمداني умершего в 627 г. Гиджры. Рукопись in 4<sup>to</sup>, писана

Л. 151

старым почерком Та'лик. В конце нет немногих листов. \_\_\_\_\_ 12 р. сер.

تذكرة الحكم فى طبقات الامم

60. Тезкиретюль-Хекем. Воспоминания о Философах: описание успеха наук на Востоке, на Турецком языке. Рукопись, in folio, нового почерка насхталик. Книга эта состоит из 55 глав. Сочинение Аль-Ашрефа. \_\_\_\_\_ 13 р.

ترجمة فتوح ابن اعثم الكوفى

61. Терджюмеи фютухи-ибнуль-аасем. На Персидск. языке. Манускрипт сей составляет 1-ю часть целого сочинения и содержит в себе историю побед первых трех Халифов; in 4<sup>to</sup>, весьма хорошего почерка Та'лик и сбережен хорошо; писан в 1002 г. Гиджры каллиграфом Хусейном Бен Музаффером, прозванным Хатуни-бади. \_\_\_\_\_ 60 р.

Л. 151

تعليقة مختصرة من تاريخ ابن فضل الله المسمى المسالك والممالك

62. Сокращенная История Ибню-Федялуллаха. Историко-географическое сочинение на Арабском языке; в уважении на Востоке. M.S., 4<sup>to</sup>-оригинального почерка Насх, писан в 973 г. Гиджры, т. е. 300 лет тому назад \_\_\_\_\_ 25 р.



4. По части прикладных наук.  
как то: Грамматики, Логики, Реторики и т. п.

ترجمة تصريف الزجاجي

70. Терджими-тесриф-зенджани. Перевод этимологии Зенджани, на Персид. яз. с примечаниями; сочинение Ибрагима, прозванного Ал'иззи عبد الدين ابو المعالي ابراهيم بن عبد عز الدين ابو المعالي المعروف بابن العزى الوهاب بن على الشافعى المعروف بابن العزى

Л. 153

кончившего в 859 г. Гид. Книга in 4<sup>to</sup>, почерк Татарский; год письма неизвестен. \_\_ 4 p. сер.

حاشية مختصر المعانى

71. Хашии-Мюхтессерюль-маан; риторическое сочинение на Араб. яз. Абдуллаха Аль-Езди عبد الله بن شهاب الدين اليزدى кончившего в Ширазе, в 972 г. Г. Почерк очень старый; год письма неизвестен, рукопись in 8<sup>oo</sup> писана почер. Та'лик \_\_\_\_\_ 8 p.

حاشية اداب مناظر

72. Два сочинения: 1) Хашии Адаб Мюназия; схоластико-философское сочинение Мас'уди مسعودى на Араб. яз. 2) рассуждение неизвестного автора в философии; нескольких страниц в конце не достает. Почерк очень старый насх и талик; in 8<sup>oo</sup>

\_\_\_\_\_ 9 p.

حاشية عبد الحكيم على المطول

73. (Ms.O. № 570) Хашии-Абдуль-Хеким. Риторическое сочинение, на Араб. языке, ученого Маулуеви-Абдюль-Хекима, известного на Востоке с примечаниями на Мютевек. M.S. в больш. четвертушку, хорошего старого почерка насх; год письма неизвестен. \_\_\_\_\_ 17 p.

حاشية مولانا عصام الدين على شرح الجامى

74. Хашиети-исамюдин. Примечания к пространной грамматике Джамия. Это сочинение весьма уважается на Востоке и отличается между прочими сочинениями сего рода особенным критическим изложением. Писано на Арабском яз. Ученым Ибрагимом Аль-Асферани, прозванным Исамюдин, (in 4<sup>to</sup>) in 8<sup>oo</sup>, в 1055 г. \_\_\_\_\_ 22 p. сер.

حاشية شرح المطالع

75. (Ms.O. № 676) Хашии Шерхи-Маталий. Сочинение Логическое, на Араб. яз. Давуда داود хорошего почерка в малую четвертушку. \_\_\_\_\_ 10 p.

حاشية مطالع

76. Хашии-металии; логическое сочинение, на Араб. яз. Знаменитого Сейид Али. Книга in 4<sup>to</sup> min. Писано почерком употребительным в местечке Берки. \_\_\_\_\_ 14 p.

حاشية مطول

77. Хашии Мютевель. Риторическ. Сочинение, на Араб. яз. Насана, прозванного Иззи-челеби عبد الله بن محمد شاه بن حبة العلافة بدر الدين Иззи-челеби скончавшегося в первой половине X века Г. Рукопись писана в 1099 г. Г. \_\_\_\_\_ 22 p.

Л. 154

حاشية مطول

78. Такое же сочинение, на Араб. яз. Ас-самеркеди الشيخ الامام خواجه ابو القاسم بن ابى بكر السمرقندى уважаемого на Востоке \_\_\_\_\_ 27 p.

حدائق الدقائق

79. (Ms.O. № 558) Хедаикюд-Дескин. Толкование на Анмузедэн; грамматич. сочинение на Араб. яз. \_\_\_\_\_ 3 p.

دقائق الحقايق

80. Дакаикуль-хекаик. Персидские синонимы на Турец. яз., сочинение Ибни-Кемаль-Ришан. Старая рукопись, in 4<sup>to</sup>. \_\_\_\_\_ 22 p.

شرح التلخيص

81. Шерхи-Телхис. Реторич. Сочинение, ан Араб. яз. Алламетю Тафтазани سعد الملة скончавшегося в 722 г. Г. известное во всей Азии. Книга в большую ¼; почерк новотатарский, довольно хороший. \_\_\_\_\_ 10 p.

شرح الكافية المسمى بالفوائد الضيائية

82. (Ms.O. № 559) Шерхюль-Кафие. Грамматич. Сочинение на Араб. яз. ученого Мауляна-Джами مولانا عبد الرحمن الجامى скончав. 898 г. Это есть толкование на Кафие Османа Ибньюль Хаджиба كافية عثمان بن الحاجب преподаваемое во всех школах Азии. Рукопись in 4<sup>to</sup> почерк старый; писана в 958 г. Гид. \_\_\_\_\_ 9 p.

شرح مطالع الانوار

83. (Ms.O. № 675) Шерхи Метали-иль анвар. Логическое сочинение на Араб. яз. ученого Эррази محمد الرازى العلامة قطب الدين محمد الرازى скончав. В 766 г. Г. M.S. in 8<sup>oo</sup>, старого Малоазийского почерка; писана в 812 г. Г. \_\_\_\_\_ 15 p.

مطول

84. (Ms.O. № 568) Мютевваль, т.е.: подробное толкование Телль-хиса, на Араб. яз., ученого Тафтазани ( см. № 69). M.S. in 8<sup>oo</sup>, писан в Меданэ 1239 г. Г. красивым почерком Насх \_\_\_\_\_ 29 p.

مفتاح العلوم

85. (Ms.O. № 567) Мюфтахюль-Улюм. Реторическое сочинение знаменитого Секкаки علامة سكاكى Рукопись in 4<sup>to</sup> бол. Почерка насх; писана в 104 г. Гиджры Каллиграфом Мехеммед-Селисом. \_\_\_\_\_ 18 p.

Всего на 239 p.

Л. 155

По части разных математических и естественных наук.

اصول الهندسة

86. (Ms.O. № 672) Усули-Гиндися; на Араб. яз.; математическое сочинение знаменитого Ат-тусия محمد بن محمد الطوسى сконч. В 672 г. Г. M.S. in 8<sup>oo</sup>, хорошего почерка, двух страниц в конце недостает \_\_\_\_\_ 3 p. сер.

التحفة الشاهية

87. (Ms.O. № 670) Атюхфе. Астрономическое сочинение Мас'уди Ширазского محمد بن مسعود الشيرازى кончавш. В 720 г. Гиджры. M.S. на Араб. яз. in 8<sup>oo</sup>, весьма хорошего почерка; в конце недостает нескольких страниц. \_\_\_\_\_ 20 p.

حياة الحيوان

88. (Ms.O. № 665) Хеиатюль-Хейван. Сочинение на Араб. яз. по части Зоологии Ад-демира محمد عيسى الدميرى الشافعى скончав. в 808 г. Г., изящного почерка Насх, писана назад тому 300 лет \_\_\_\_\_ 75 p.

خلاصة الحساب

89. (Ms.O. № 671) Хюласетуль-Хисаб, на Араб. яз. /Содержит Арифметику и Геометрию/. Сочинение Бегауд-дин Аль Амили محمد بن الحسين بن الحسين بها الدين العاملى Рукопись in 8<sup>oo</sup> \_\_\_\_\_ 3 p. сер.

شرح چغمینی

90. (Ms.O. № 668) Шерхи-Чегкмини. Толкование на Чагмини в Астрономии, сочинении Кази-Задо قاضی زاده الدومی составлено для Султана Улуг-Бека, внука Тимура. \_\_\_\_\_ 8 p.

کتاب الطب

91. Китабют-тиб. Медицинск. Сочинение на Турецк. яз. Ибню-Шерифа نحيف الدين محمد المدعو بابن الشريف составл. В 796 г. Г. \_\_\_\_\_ 29 p.

92. (Ms.O. № 552) Собрание трех сочинений, на Араб. яз.,: 1) المصباح из слов Имама Джафара Ас-садыка الصادق جعفر الصادق заклоч. Схоластическое Богословие. Рукопись писана в 1184 году. 2) Предания Муфеззеля, ученика того же Имама. Рукопись писана в 183 г. 3) Ответы того же Имама богоотступникам; рукопись писана в том же году. Почерк книги очень хороший, Насх \_\_\_\_\_ 13 p.

Л. 156

کتاب مایة مسیحی

93. (Ms.O. № 667) Миэи-Месихи. Решение ста медицинских задач, ученого Аль-Месихи ابو سهل محيي بن عيسى المسيحي M.S. in 8<sup>oo</sup>, на Араб. яз., отличного почерка таликшекесте-амиз кончена в 1024 г. Гиджры. \_\_\_\_\_ 14 p.

کتاب النجوم

94. Рукопись на Араб. яз. по астрономии с рисунками. Это сочинение в подробности трактует о южном звездном небе. Автор не известен. \_\_\_\_\_ 52 p.

هدایة العين

95. (Ms.O. № 673) Гидаетль-Айн. Весьма важное сочинение по части Философии, на Араб. яз., Аль-Муббиди معين الدين المبيدي Подробное толкование на сочинении Асирюддина Аль Абгери العلامة اثير الدين المفضل بن عمر الابهري M.S. in 4<sup>oo</sup>, писан Дагистанским почерком каллиграфом Гаджи Джибраимом в 1098 г. Гиджры. \_\_\_\_\_ 12 p.

96. Древне мистическое сочинение, по коему учился Шерфюд-диран Аль-Феримура صاحب الخرقة محمد بن صاعد بن محمد شرف الدراک الفرشوشی у Ибрагима Алхемеви одного из славнейших мистиков Востока, рукою которого в конце сего M.S. написан: т. е. «что писано сие Ибрагимом бин Мюхеммед-Алхемеви, то правда». M.S., как надо полагать, писан за 600 слишком лет до сего времени. К концу приложены две брошюры, писанные тою же рукою, того же предмета: 1) Рисали Хуруфут-тесриф и 2) Рисалетюль-киз мемзуджюн бирремз. Рукопись во всех отношениях примечательна и хорошо сбережена. \_\_\_\_\_ 266 p.

Всего на 495

Всего на 4840 p. сер.

## Литература

1. *Рзаев А. К.* Мухаммед Али Мирза Казем-Бек. Баку, 1981.
2. *Мазитова Н. А.* Изучение Ближнего и Среднего Востока в Казанском университете. (Первая половина XIX века). Казань, 1972. 225 с.
3. *Валеев Р. М.* Мирза Казем-Бек и востоковедение в России в XIX в. // Мирза Казем-Бек и отечественное востоковедение: Доклады и сообщения международной научной конференции, 23–25 мая 2000 г. Казань, 2001. 324 с.
4. РГИА. Ф. 733. Департамент народного просвещения. Оп. 193. Д. 674. Л. 139–159.
5. *Халидов А. Б.* Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М., 1985.
6. *Беляев В. И., Булгаков П. Г.* Арабские рукописи собрания Ленинградского государственного университета // Памяти академика И. Ю. Крачковского. Л., 1958.
7. Арабские рукописи восточного отдела научной библиотеки Санкт-Петербургского государственного университета: Краткий каталог / Сост. О. Б. Фролова и Т. П. Дерягина; под ред. О. Б. Фроловой. СПб., 1996. 272 с.
8. *Фильштинский И. М.* История арабской литературы. X–XVIII века. М., 1991. 726 с.
9. *Рожанская М. М., Матвиевская Г. П., Лютер И. О.* Насир ад-Дин ат-Туси и его труды по математике и астрономии в библиотеках Санкт-Петербурга, Казани, Ташкента и Душанбе. М., 1999. 142 с.
10. *Матвиевская Г. П., Тлашев Х.* Математические и астрономические рукописи ученых Средней Азии X–XVIII вв. Ташкент, 1981.

Статья поступила в редакцию 23 сентября 2010 г.

А. О. Москалёва

## ДОГОВОР АСАРХАДДОНА С ВОСТОЧНЫМИ СОСЕДЯМИ (672 г. до н. э.)

Работа посвящена изучению клинописного текста, составленного в правление ассирийского царя Асархаддона (672 г. до н. э.), который условно принято называть «Договор Асархаддона со своими восточными вассалами», и являющегося частью большого исследования, посвященного переводу и анализу содержания текста. Автор останавливается прежде всего на проблемах, связанных с причинами появления документа такого рода, на том, чем он являлся по существу и каковы были его функции. Изучение этого текста позволяет глубже понять взаимоотношения Ассирии и Мидии в период расцвета Ново-ассирийской державы и осветить сложный вопрос ассирийского престолонаследия.

### І. Время и место обнаружения памятника. Первые публикации

В 1955 г. археологическая экспедиция Британской школы археологии при раскопках в Ираке в Нимруде (древний город Кальху) обнаружила севернее Эзиды, храма бога Набу, помещение дворцового типа. При расчистке тронного зала этого так называемого «дворца Асархаддона» были найдены большое количество различных изделий из бронзы и слоновой кости и фрагменты предметов мебели. Все находки ясно свидетельствовали о том, что здание было разрушено и сожжено. В северо-западной части зала между цоколем, на котором когда-то стоял царский трон, и дверью, ведущей в небольшую прихожую, было обнаружено более 350 фрагментов обожженных глиняных табличек. Некоторые фрагменты были также найдены в дверном проеме при входе в зал с юга и в соседнем внутреннем дворике.

Невозможно установить, где изначально хранились эти документы. По мнению Д. Д. Вайсмана, таблички были специально повреждены, когда Нимруд был захвачен и разграблен мидийцами около 612 г. до н. э. [1, р. 1].

Найденные фрагменты оказались частями нескольких табличек. Одна из них была реконструирована прямо в Кальху. Б. Паркер, которая присутствовала при обнаружении табличек, пришла к выводу, что текст представляет собой договор, заключенный в 672 г. до н. э. между царем Ассирии Асархаддоном и мидийским вождем Раматаей из Уруказаба(р)ны.

Из остальных найденных табличек как минимум восемь документов представляли собой, вероятно, похожие договоры Асархаддона с другими мидийскими правителями. Эти таблички также датируются эпонимом 672 г. до н. э. Остальные договоры были заключены между Асархаддоном и Туни из Элпы, Бур-Дади из Карзитали, Хумбарешем из Нахшимарты, Хатарной из Сикриси, Ларкутлой из Замуа и неким правителем из Изайи, чье имя повреждено, два оставшихся имени были сильно повреждены, и прочитать их невозможно.

Лучше других сохранилась табличка договора с Раматаей, поэтому именно она была принята в качестве основной. Б. Паркер первая опубликовала небольшую статью о договоре Асархаддона с Раматаей, дав перевод 300 строчек договора и некоторых других фрагментов [2]. Текст договора также изучали Д. Д. Вайсман [1] и Р. Франкена [3].

Договор в восстановленном виде представляет собой текст, записанный в четыре колонки на глиняной табличке размером 45×30 см. Помимо текста на табличке имеются оттиски трех печатей. Д. Д. Вайсман определил их как печать царя Синаххериба, печать бога Ашшура и царскую печать среднеассирийского периода [1, р. 14]. Эти же три печати, вероятно, присутствуют на всех восьми копиях договора.

В самом начале изучения этого памятника основная табличка и поддающиеся прочтению фрагменты (всего около 75) были переданы в Британский музей. В 1956–1957 гг. восстановленная табличка договора с Раматаей была представлена в экспозиции Британского музея, а затем вернулась в Национальный музей древностей в Багдаде, где и хранилась до недавних событий, связанных с войной в Ираке. Точное местонахождение этого документа неизвестно, а подтверждение того, что он остался в Национальном музее древностей, в настоящее время получить затруднительно.

## II. Отношения Ассирии с Мидией<sup>1</sup>

Мидия — государство, существовавшее в I тыс. до н. э. на территории современного западного Ирана. Автор фундаментального исследования по истории Мидии И. М. Дьяконов четко делил территорию Мидии на три области: Западную (Антропатенскую Мидию — от р. Аракс и гор Эльбрус на севере; современный Иранский Азербайджан и Иранский Курдистан), Нижнюю (холмистая территория вдоль Каспийского моря, идущая между двух хребтов — Эльбрусом и Кух-и Руд) и Паретакену (простирающуюся с северо-востока на юго-запад от Кух-и Руд до хребтов Загроса) [4, с. 82–84]. До образования Мидийского государства и предшествовавшего ему государства Манна на этой территории существовали племенные союзы.

Территория будущей Мидии находилась в близком соседстве с Месопотамией, поэтому неудивительно, что древнейшие письменные свидетельства о населении этого региона происходят именно из нее. «Наиболее древние сведения о территории будущей Мидии дают шумерские и староаккадские источники — отчасти в связи с завоеванием Южного Двуречья племенами кутиев, происходивших с этой территории, отчасти в связи с походами шумерских и аккадских царей в нагорья Загроса <...> Все эти данные относятся к III или к самому началу II тысячелетия до н. э. Для II тысячелетия до н. э. нашим источником являются эламские и ассирийские клинописные памятники» [4, с. 10–11].

И. Н. Медведская подчеркивает, что «поначалу завоевательная политика ассирийцев на востоке была не целенаправленной, в определенном смысле “ознакомительной”» [5, с. 182]. По-видимому, целью ассирийских походов действительно было расширение территории, подчинение новых народов, которые были в состоянии выплачивать дань, обеспечивая таким образом постоянный приток богатств в казну Ассирии. Еще начиная с победоносных походов Тиглатпаласара I (1114–1076 гг. до н.э.) ограбление соседних территорий было важной составляющей экономики Ассирии.

<sup>1</sup> В отечественной литературе наиболее полные сведения по историографии и истории Мидии и ее отношений с Ассирией представлены в книге И. М. Дьяконова [4] и в только что вышедшей монографии И. Н. Медведской [5].

Первые упоминания о Мидии в ассирийских текстах I тыс. до н.э. восходят к 834 г. до н.э., когда Салманасар III (858–824 гг. до н.э.) вторгся в страну Наири. На обратном пути он прошел через земли мидийского племенного союза. Здесь ассирийцы пробыли некоторое время и даже успели высечь на камне изображение Салманасара [6, р. 40, iv, 3–5].

Позднее Шамши-Адад V (823–811 гг. до н.э.) ходил в поход против мидийцев. В 815 г. до н.э. он подошел к Экбатанам, столице Мидии, где разбил мидийское войско [6, р. 185, iii, 27b–36]. В надписи говорится, что 2300 мидийцев были убиты, 140 всадников взяты в плен, а Экбатаны и 1200 окрестных поселений были полностью разрушены. Начиная со времени Шамши-Адада V мидийцы регулярно доставляли в Ассирию дань (особенно ценились мидийские лошади).

Адад-Нерари III (819–781 гг. до н.э.) совершил шесть походов против мидийцев [4, с. 168–169]. Перечисляя в одном из текстов свои многочисленные эпитеты, Адад-Нерари III называет себя «завоевателем территории от горы Силуна на востоке <...> до берега великого моря на востоке». В перечислении завоеванных земель на востоке упомянута и Мидия [6, р. 212, 7].

Тиглатпаласар III (745–728 гг. до н.э.) проводил реформы как в государстве, так и на завоеванных территориях. Для того чтобы дань в Ассирию поступала регулярно, он начал создавать провинции. Так, в 744 г. до н.э. в бассейне реки Диялы появились провинции Бит-Хамбан и Парсуа [2, с. 196]. Ассирийские ставленники управляли этими провинциями, и повсюду на приграничных территориях были установлены ассирийские гарнизоны.

В 737 г. до н.э. Тиглатпаласар III вторгся в Мидию, дойдя до самых отдаленных ее областей — Соляной пустыни и горы Бикни.

При Саргоне Ассирийском (722–705 гг. до н.э.) по отношению к Мидии проводилась особая политика. В 716 г. до н.э. Саргон создал на западной границе Мидии две ассирийские провинции, Кишессу и Хархар, получившие ассирийские названия — Кар-Шаррукин и Кар-Нергал. Царь Ассирии активно укреплял эти города, рассчитывая, по-видимому, в дальнейшем начать завоевание всей Мидии, что он и попытался сделать в 708 г. до н.э., однако потерпел неудачу. Саргон не сумел подчинить Мидию, к тому же в это время для него большую опасность представляла Вавилония.

Несмотря на создание и укрепление провинций, регулярное получение дани и постоянное присутствие ассирийского военного гарнизона на границе с Мидией, свою власть ассирийцам все время приходилось поддерживать при помощи оружия. В разных частях Мидии постоянно вспыхивали антиассирийские восстания.

Синаххериб (704–681 гг. до н.э.), как и его отец, был слишком занят войной на юге и мало внимания уделял восточным соседям.

Асархаддон (680–669 гг. до н.э.) предпринял несколько военных кампаний в 679–677 гг. до н.э. против Мидии, но ожидаемого успеха они не принесли. К тому времени разрозненные мидийские племена постепенно объединились в довольно сильную антиассирийскую коалицию, в которую вошли также некоторые соседние с Мидией народы. Это явилось предпосылкой к созданию Мидийского царства.

В 674–673 гг. до н.э. на территории Мидии вспыхнуло новое восстание. Ассирии частично удалось его подавить. Из надписи на призме Асархаддона<sup>2</sup> известно, что в Ни-

<sup>2</sup> Тексты призмы Асархаддона впервые были опубликованы Р. Томпсоном [8].

невию прибыли с дарами три мидийских вождя: Уппи, правитель Партакки; Занасана, правитель Партукки; Раматая, правитель Уруказабарны. Именно последний, Раматая, упоминается в одном из вариантов договора. Вероятно, мидийские вожди просили у Асархаддона помощи в борьбе против других мидийских вождей, стремившихся захватить власть в приграничных с Ассирией областях. Р. Боргер также упоминает о том, что мидийские послы во главе с Раматаей прибыли в Ниневию и заключили с ассирийцами мирный договор [7]. Однако обстановка неуклонно обострялась, мидийцы все чаще нападали на ассирийские гарнизоны и отказывались выплачивать дань.

### III. Характер документа

Обращаясь к изучаемому нами документу, следует отметить, что Б. Паркер и Д. Д. Вайсман считают, что он представляет собой текст договора, который был заключен Асархаддоном с мидийскими вождями [1, р. 1]. В связи с этим возникает ряд вопросов, например, вопрос о статусе людей, упоминаемых в документе, о причинах и целях его создания, а также о типе документа в целом. Все это позволило бы уточнить и перевод текста.

Д. Д. Вайсман вслед за Б. Паркер предложил понимать этот документ как «официальный договор, заключенный Асархаддоном и скрепленный клятвой девяти вассальных правителей приграничных территорий в Иране» [1, р. 2].

Точка зрения С. Парполы [9, р. 22–58] перекликается с мнением Б. Паркер и Д. Д. Вайсмана. Он считает, что этот документ является не просто договором, а клятвой покоренных племен на верность.

В отличие от Д. Д. Вайсмана М. Ливерани пишет о том, что, вероятно, этот документ не являлся договором с покоренными племенами [10, р. 57–62]. По-видимому, этот документ фиксирует приведение к присяге тех людей, которые предназначались для охраны наследника, т. е. Ашшурбанипала. Соответственно, вследствие своего положения они были бы приближены к его дворцу и могли бы непосредственно общаться с ближайшими родственниками наследника и служащими дворца. Об этом, по мнению М. Ливерани, свидетельствуют упоминающиеся в тексте особые обстоятельства, при которых Раматая и его окружение могли пойти на нарушение клятвы (см. табл. 1). Например, это те пункты, которые касаются личного доклада Ашшурбанипалу о возможных заговорах, его охраны и защиты. Это, по мнению М. Ливерани, указывает на то, что представители мидийской знати, упоминаемые в тексте, могли находиться при дворе Ашшурбанипала и иметь к нему непосредственный доступ. В итоге М. Ливерани определяет жанр документа как «договор или присягу в ходе найма мидийцев на службу ассирийскому царю». Возможно, это действительно описание некоего найма охранников из числа представителей союзнических племен. М. Ливерани считает, что Асархаддон нанял охранников для наследника и заключил с ними подобающую этому случаю сделку.

Всесторонний анализ этого документа позволяет сделать заключение о том, что речь здесь, скорее, идет о присяге покоренного народа царю и его наследникам.

В пользу того, что этот документ целесообразнее интерпретировать не как договор, а как присягу, говорит в первую очередь синтаксис всех положений документа, передающий категоричность заявлений. Среди способов выражения клятвы в аккадском языке встречается вариант условного предложения с *šumta* 'если'. В таких случаях сказуемое обычно стоит в субъюнктиве. Для утвердительной клятвы используются отри-

цательные условные предложения, а для отрицательной клятвы — положительные [11, с. 157–158].

В изучаемом документе оборот *šitita ... lā+* глагол в субъюнктиве — это типичная синтаксическая конструкция. Предложения с этим оборотом, вероятно, следует передавать сильной формой клятвы (проклятия): «если вы только этого не сделаете...» или «(будьте вы прокляты), если вы это сделаете».

В качестве примера обратимся к фрагменту об Ашшурбанипале (I:55–61)<sup>3</sup>: Д. Д. Вайсман смягчает резкий язык оригинала и переводит *lā* как простое отрицание:

55. *(Клянитесь, что) вы не будете изменять ему; из братьев его*
56. — *от мала до велика — вместо него на трон Ассирии*
57. *вы не будете (никого) сажать; слово Асархаддона, царя Ассирии,*
58. *вы не будете изменять (и) исказять; (только) в распоряжении (60) Ашишурбанипала, сына великого царя,*
59. *наследного принца, (сына) Асархаддона, царя Ассирии, вашего господина,*
60. *вы будете находиться;*
61. *(и) царствование и господство над вами он будет осуществлять.*

Принимая во внимание использованные в аккадском тексте выразительные средства, подчеркнем эмоциональную сторону этого фрагмента:

55. *(Будьте вы прокляты), если вы измените ему; из братьев его*
56. — *от мала до велика — вместо него на трон Ассирии*
57. *вы кого-нибудь посадите. (Будьте вы прокляты), если слово Асархаддона, царя Ассирии,*
58. *вы измените или исказите; (если только) в подчинении Ашишурбанипала, сына великого царя,*
- 59.–60. *наследника Асархаддона, царя Ассирии, вашего господина, вы не будете находиться,*
61. *(если только) царствование (и) господство над вами он не будет осуществлять!*

Очевидно, что приведенный фрагмент выглядит не столько как клятва на верность в рамках «вассального» договора, сколько как достаточно категоричная клятва в рамках присяги.

Если бы данный текст действительно представлял собой договор, как считают Б. Паркер и Д. Д. Вайсман, то в нем, вероятно, нашли бы отражение обязательства обеих сторон. Однако документ содержит одни только клятвы, сформулированные в виде односторонних угроз или предостережений. Лишь в последней части проклятия (стк. VI:494–VII:512) есть очевидная реплика со стороны мидийцев, где они от своего имени (глаголы в форме 1-го лица мн. ч.) слово в слово повторяют грозные предостережения Асархаддона:

- VI:494. *Пусть боги будут следить (за соблюдением этой клятвы)! Пусть мы будем прокляты, если против Асархаддона,*
495. *царя Ассирии, Ашишурбанипала, сына-наследника великого царя,*
496. *его братьев, сыновей матери Ашишурбанипала, сына-наследника великого царя,*
497. *или против других потомков Асархаддона, царя Ассирии, нашего господина,*
498. *мы поднимем восстание или мятеж;*

<sup>3</sup> Перевод выполнен автором по транслитерации, приведенной в книге Д. Д. Вайсмана [1].

499. если с его врагами вступим в сговор;  
 500. пусть мы будем прокляты, если заговоры и тайное подстрекательство,  
 501. поступки дурные, неподобающие,  
 VII:502. измену, предательство,  
 503. против Ашишурбанипала, сына-наследника великого царя,  
 504. или против его братьев, сыновей матери Ашишурбанипала, сына-  
 505. наследника великого царя, мы услышим и утаим  
 506. и Ашишурбанипалу, сыну-наследнику великого царя,  
 507. не сообщим; до тех пор, пока мы сами, наши дети,  
 508. наши внуки и наши правнуки живы, Ашишурбанипал, сын-наследник великого царя,  
 509. будет нашим царём и нашим господином; (пусть мы будем прокляты), если другого царя  
 или сына другого царя  
 510. над нами, нашими детьми или нашими внуками мы поставим.  
 511. Пусть боги, чьи имена здесь названы,  
 512. покарают нас, наших детей и наших внуков.

Некоторые пункты заставляют сомневаться в том, что это текст присяги, которую приносят именно наемники, как считает М. Ливерани [10, р. 60]. В стк. 25 (см. табл. 1) Асархаддон велит мидийцам «повторять (текст) этого договора их сыновьям со всеми предостережениями и наказаниями за нарушение» и (стк. 34) нести ответственность за передачу обязательств договора их потомкам. На мой взгляд, эти пункты указывают на то, что присяга обязывала соблюдать условия договора не только приносивших ее людей, но и их потомков, что не совсем соответствует понятию найма на службу царю. Из текста документа следует, что в лице мидийского правителя к присяге приводятся все его родственники и жители его городов. Этот факт, вероятно, также говорит о том, что перед нами скорее всего присяга покоренного народа (I:1–10):

1. «Договор» Асархаддона, царя всего мира, царя Ассирии,
2. сына Синаххериба, царя всего мира, который также был царём Ассирии,
3. с Раматаей, правителем города Ураказабану,
4. вместе с его сыновьями и внуками, вместе с жителями Ураказабану,
5. (со) всеми от мала до велика сколько есть:
6. Вместе с вами, вашими детьми и вашими внуками,
7. которые после заключения договора (или дачи присяги) появятся в будущем,
8. от востока до запада,
9. со всеми, над кем Асархаддон, царь Ассирии, царствование и господство
10. имеет...

Вопросы, касающиеся характера документа и статуса людей, с которыми он заключается, можно прояснить, рассматривая подробно некоторые пункты «договора-присяги». (Мидийцы должны)

— II:83–91: «Помочь занять трон Ассирии Ашишурбанипалу и трон Вавилонии Шамашшуму-кину (пока они малы) в случае смерти Асархаддона».

Из этого пункта, вероятно, следует, что даже при официальном назначении наследника, мидийцам нужно было помочь ему взойти на престол, причем помогать в этом очень активно.

Вероятно, во время составления данного документа, оба брата были «малы» для восшествия на престол. Эта фраза повторяется в клаузулах несколько раз. И на ней делается особый акцент.

— II:101–107: *«Не творить зло против Ашшурбанипала или его братьев».*

Этот пункт, как и многие другие, где упоминаются братья Ашшурбанипала, указывает на то, что братьев было минимум двое. Это очень важно для дальнейшего изучения вопроса, касающегося старшинства наследников Асархаддона и такой сложной и запутанной проблемы, как престолонаследие<sup>4</sup>.

— III:214–228: *«Не делать никого другого царем вместо Ашшурбанипала».*

Судя по этому пункту, люди, приносящие присягу, имели как будто теоретическую возможность вместо Ашшурбанипала посадить на трон любого человека или, лучше сказать, поспособствовать этому. В перечне тех, кого могут сделать царем заключавшие договор значатся «один из братьев, дядей, двоюродных братьев, клана, семьи или любой человек, который в Ассирии или убежал в другие страны, или приближенный ко дворцу, или удаленный от дворца, большой или малый, взрослый или молодой, богатый или бедный, один из приближенных, евнухов или слуг, невольников, жителей Ассирии или жителей какой-либо другой страны — один из всех, кто только имеется, или же один из вас...». Все это говорит о том, что либо при создании документа придерживались четких канонов жанра, которые соблюдались вопреки искажению смысла, либо ситуация в Ассирии на тот период была действительно такова, что престол мог занять любой человек.

Наконец, название документа мы находим в самом источнике. В конце документа после даты и эпонима, очевидно, приводится его аккадское наименование — *adû* (стк. 669'–674').

Д. Д. Вайсман восстанавливает заключительный фрагмент по копиям лучшей сохранности, так как в варианте присяги Раматаи он сильно поврежден:

671'. [*adû*, который принесли Ашшурбанипалу]

672'. [*сыну великого царя, наследнику Ассирии*]

673'. [*и Шамашшумуки*]ну,

674'. [*сыну великого царя, наследнику Вавилона*].

На данном этапе изучения памятника можно, по моему мнению, называть его *adû*-соглашение, подразумевая под ним вид юридического документа, который может включать в себя как элементы клятвы целого народа на верность царю и его наследникам, так и элементы присяги наемников на придворную службу.

#### IV. Содержание документа

Текст, который мы условно назвали *adû*-соглашением, насчитывает 674 строки. Он состоит из вступления (стк. 1–24), основной части (стк. 25–396), заключения (стк. 397–674') и колофона (стк. 675'–676').

<sup>4</sup> О проблеме престолонаследия см. ниже: Проблема престолонаследия и старшинства.

Божественные свидетели клятвы на верность, упоминаемые во вступительной части, — это боги и ассирийские, и мидийские.

- I:13. (adû-соглашение) в присутствии Неберу, Дилибат,  
 14. Каййяману, Муштарилу,  
 15. Цальбатану, Шильтаху<sup>5</sup>  
 16. в присутствии Ашшура, Ану, Энлиля, Эа  
 17. Сина, Шамаша, Адада, Мардука,  
 18. Набу, Нуску, Ураша, Нергала,  
 19. Нинлиль, Шеруа, Белет-или  
 20. Иштар Ниневийской, Иштар Эрбильской,  
 21. богов, живущих на небе и на земле,  
 22. богов Ассирии, богов Шумера и Аккада,  
 23. богов (чужих) земель — (в присутствии) всех их, (договор) они укрепили,  
 24. приняли и заключили.*

В основной части документа все пункты клятвы на верность представлены как устные заявления, в которых об Асархаддоне говорится в 3-м лице.

Каждый пункт посвящен отдельному вопросу. В целом, основную часть текста документа можно разделить на несколько клаузул, призванных:

(I) убедить Ашшурбанипала, наследника Асархаддона, в преданности мидийцев, вступивших в соглашение (Д. Д. Вайсман называет их «вассалами») (стк. 41–129);

(II) перечислить действия, которые должны быть предприняты этими людьми, чтобы предотвратить заговоры и восстания (стк. 130–211);

(III) предотвратить попытки захвата трона (стк. 212–317);

(IV) пресечь интриги мидийской группы и представителей царской семьи с целью свержения Ашшурбанипала (стк. 318–376);

(V) подчеркнуть вечный и непрерывный характер данной клятвы (в этом пункте также перечисляются проклятия за несоблюдение клятвы (стк. 377–413).

#### Содержание документа

Строки	Содержание пунктов <i>adû</i> -соглашения
41–61	Преданно помогать Ашшурбанипалу, наследнику Асархаддона.
62–72	Не предавать и не восставать против Ашшурбанипала и не свергать его с престола.
73–82	Докладывать обо всех услышанных заговорах против Ашшурбанипала.
83–91	Помочь занять трон Ассирии Ашшурбанипалу и трон Вавилонии Шамашшумукину в случае смерти Асархаддона, пока они малолетние.
92–100	Уважительно вести себя с Ашшурбанипалом и защищать его.
101–107	Не делать ничего дурного Ашшурбанипалу или его братьям.
108–122	Доносить обо всех оскорбительных словах в адрес Ашшурбанипала, исходящих от кого бы то ни было.
123–129	Не захватывать, не убивать Ашшурбанипала, не передавать его в руки его врагов и не свергать его.
130–146	Захватывать, приводить к Ашшурбанипалу восставших, предать их смерти.
147–161	Не вступать в союз с восставшими.
162–172	Помогать в подавлении восставших.

<sup>5</sup> В стк. 13–15 перечислены божества-олицетворения небесных светил: Юпитер, Венера, Сатурн, Меркурий, Марс, Сирiuс.

173–179	Бежать, если их захватят враги и мятежники, и вернуться к Ашшурбанипалу.
180–187	Не поддерживать никакие восставшие войска.
188–197	Подчиняться только Ашшурбанипалу, не искать никакого другого преемника Асархаддону.
198–211	Не поддерживать никакие дворцовые мятежи.
212–213	Не устраивать собрание и не присягать другому царю.
214–228	Не делать никого другого царем вместо Ашшурбанипала.
229–236	Сражаться на стороне Ашшурбанипала и давать ему хорошие советы.
237–248	В случае убийства малолетнего Ашшурбанипала не подчиняться никакому захватчику.
249–265	При необходимости ждать рождения сына Ашшурбанипала и посадить его на трон, мстя за смерть Ашшурбанипала. Не отравлять и никаким другим способом не свергать Ашшурбанипала.
266–282	Благосклонно относиться к братьям Ашшурбанипала.
283–301	Повторять <i>adû</i> -соглашение своим сыновьям со всеми предостережениями и наказаниями за нарушение.
302–317	Схватить и убить любого мятежника, не присягать ему, а возвести на престол Ашшурбанипала.
318–327	Не слушать тех, кто настраивает против Ашшурбанипала.
328–335	Не поддавать под влияние того, кто стремиться к царской власти.
336–352	Докладывать Ашшурбанипалу о любых заговорах, направленных на то, чтобы рассорить Ашшурбанипала с братьями.
353–359	Не объединяться с братьями Ашшурбанипала, чтобы нарушить <i>adû</i> -соглашение.
360–372	После смерти Асархаддона не вступать в союз с его родственниками против Ашшурбанипала.
373–376	Не вступать в союз ни с кем другим.
377–384	Никогда не нарушать <i>adû</i> -соглашение, действующее с сего момента и навечно.
385–396	Нести ответственность за передачу потомкам обязательств <i>adû</i> -соглашения.
397–409	Не отрекаться от этого документа с печатями.
410–413	Не убирать и не уничтожать каким-либо способом документ <i>adû</i> -соглашение.

В заключительной части приводятся многочисленные грозные проклятия, которые должны обрушиться на тех, кто пренебрежет этой клятвой.

В колофоне указываются время составления документа, его название и имена двух сыновей Асархаддона, в чьих интересах был составлен этот текст.

Из вступления и колофона следует, что соглашение заключалось в присутствии богов в качестве свидетелей и являлось, вероятно, своеобразной клятвой верности или присягой «Ашшурбанипалу, наследному принцу Ассирии, и Шамашшумукину, наследному принцу Вавилонии» (VIII:671'–674'), которую приносили «Асархаддону, царю всего мира, царю Ассирии, сыну Синаххериба, царя всего мира, также царя Ассирии» (I: 1–2) от имени «Раматаи, правителя города Ураказабану, вместе со своими сыновьями и внуками, вместе с жителями Ураказабану, (со) всеми от мала до велика сколько есть» (I: 3–5).

## V. Проблема престолонаследия и вопрос старшинства

В тексте *adû*-соглашения красной нитью проходит тема наследования сыновей Асархаддона, что, в свою очередь, позволяет нам по-новому взглянуть на болезненный для Ассирии «вавилонский вопрос».

В учебных изданиях по истории важнейший вопрос наследования трона Асархаддона обычно излагается общими фразами и без ссылок на источники. Например, в «Исто-

рии Востока» [12, с. 238–239] говорится: «За несколько лет до этого (до 669 г. до н.э., т. е. до своей смерти) Асархаддон решил вопрос о престолонаследии. Его старший сын умер молодым, но оставались еще два сына (видимо, от разных жен, хотя высказывалось также предположение, что они были близнецами<sup>6</sup>) — Шамашшумукин и Ашшурбанипал. Ашшурбанипал был, видимо, любимец отца и бабки — энергичной и властной Наки’и, жены Синаххериба и матери Асархаддона. Поэтому он был назначен наследником ассирийского престола, а его брат — вавилонским царем, однако верховная власть над обоими царствами вручалась Ашшурбанипалу<sup>7</sup>».

Анализ текста так называемого *adû*-соглашения позволяет сделать следующие выводы:

1) уже в 672 г. до н.э., т. е. за три года до смерти, Асархаддон назначил своим преемником Ашшурбанипала;

2) в тексте упоминается термин, обозначающий статус Шамашшумукина по отношению к Ашшурбанипалу — *talîmu(m)*;

3) вероятно, еще при жизни отца Ашшурбанипал принимал активное участие в управлении страной. По этой причине Асархаддон собрал мидийских вождей, которые всегда были потенциальными врагами Ассирии, и взял с них клятву оказывать поддержку его династии как во время заключения *adû*-соглашения, так и после своей смерти.

В Ассирии было принято, что царский трон наследует старший сын. Но это, видимо, было отнюдь не обязательно, так как бывали случаи, когда царь мог отдавать предпочтение любому из своих сыновей. Неизвестно точно, сколько детей было у Асархаддона. Перечисление их имен можно найти в письмах Асархаддону от его военачальника и ближайшего советника Адад-шуму-уцура. Он оповещал царя, находившегося в дальних походах, о делах во дворце и здоровье его детей. Из сыновей Асархаддона известны Ашшурбанипал, Шамашшумукин, Ашшур-этель-шаме-эрцети-мубаллиссу, Син-перукин, Ашшур-мукин-пелея [13, р. 161].

Старшим сыном и наследником Асархаддона был Син-надин-апли. С. Парпола упоминает о двух деловых документах, относящихся к месяцу нисану 677 г. до н.э., в которых говорится о тамкаре (торговом представителе) наследного принца и о другом человеке, свидетеле совершаемой сделки. Наследным принцем назван Син-надин-апли. Судя по тому, что в хрониках он больше не упоминается, старший сын Асархаддона умер явно до 672 г. до н.э. — года, когда Асархаддон официально назначил преемников. Правда, существует версия о том, что Ашшурбанипал — это тронное имя как раз Син-надин-апли [14, р. 210, r.14–239r.7].

Шамашшумукин, который в тексте в одном случае назван *mâru ašarçdu* ‘первый, главный сын, первенец’, а в другом — *mâru rabû* ‘большой, старший сын’, считается, как

<sup>6</sup> Здесь сразу следует отметить, что версия о том, что Шамашшумукин и Ашшурбанипал были близнецами, сомнительна. Видимо, они действительно были от разных жен, совершенно по-разному воспитывались (хотя ни одного из них изначально не готовили к наследованию престола), их поддерживали разные общественно-социальные политические группы и т.д. Этот вопрос можно прояснить, либо найдя изображение обоих братьев на одном рельефе (есть очень похожие между собой рельефы, изображающие по отдельности Ашшурбанипала и Шамашшумукина — оба со строительной корзиной на голове), либо обнаружив термин, который в надписях хотя бы одного из братьев называет «близнецом». Насколько мне известно, подобных изображений и текстов пока не обнаружено.

<sup>7</sup> О том, чьим любимцем был Ашшурбанипал, мы можем догадываться только по косвенным фактам и событиям. Поэтому, на мой взгляд, бесосновательно утверждать, что именно по причине личных предпочтений отца и бабки Ашшурбанипал стал царем. Скорее всего, здесь многое объясняет вопрос старшинства.

правило, следующим по старшинству после Ашшурбанипала. Это, однако, спорно. Два списка, перечисляющие семью Асархаддона, мало чем могут помочь, так как один помещает Шамашшумукина перед Ашшурбанипалом, а другой — наоборот, более того, точное предназначение этих текстов не ясно. В изучаемом документе, как и в частной переписке, Ашшурбанипал называет Шамашшумукина своим *ahu talimu* 'любимый, возлюбленный брат' (I:86). Это термин, много обсуждавшийся, обозначал либо равный статус, либо близкую последовательность, например для обозначения второго брата из близнецов. Шамашшумукин, в свою очередь, в одном случае называет себя *talimu(m)* по отношению к Ашшурбанипалу, и только однажды в одном спорном контексте называет своего брата *talimu(m)*.

Примечательно, что оба брата изображены одинаковыми по возрасту на стеле из Зинджирли, воздвигнутой Асархаддоном примерно в то время, когда заключалось *adû*-соглашение.

Адад-шуму-уцур в одном из своих писем царю говорит: «Что не совершилось на небесах, то мой царь, мой господин, совершил на земле и показал нам: ты облек властью своего сына, повязав ему голову лентой, и вверил ему управление Ассирией; твоего старшего сына ты посадил на царство в Вавилоне» [15, р. 185: 5–11]. Возможно, речь идет о событиях 672 г. до н.э. и «старшим сыном» не может быть никто кроме Шамашшумукина. Однако эти события могут относиться и к более раннему времени, откуда возникает гипотеза о том, что Ашшурбанипалу первоначально был обещан Вавилон. Но это предположение требует более детального рассмотрения.

Анализируя имена братьев, исследователи приходят к выводу о том, что имя Ашшурбанипал типично для наследника, а Шамашшумукин — для второго или третьего по старшинству сына. В хронике Асархаддона есть следующее упоминание: «Ашшурбанипал был любимым сыном своего отца, которому отдавалось предпочтение перед его старшими братьями» (16, р. 188; 17, р. 258). Это указывает на то, что у Ашшурбанипала было по меньшей мере два старших брата. Вместе с тем существует предположение о том, что Ашшурбанипал мог иметь другое имя, которое изменил при коронации.

Итак, каковым бы ни было реальное положение дел, касающееся старшинства сыновей Асархаддона, к моменту заключения *adû*-соглашения Асархаддон с должными церемониями провозгласил Ашшурбанипала «старшим/великим сыном, наследным принцем Ассирии» (*mâr šarri rabû ša bçt redûti ša māi aššur<sup>ki</sup>*), в то же самое время назвав Шамашшумукина «наследным принцем Вавилонии» (*mâr šarri (rabû) ša bçt redûti ša māi bābili<sup>ki</sup>*). Назначение Шамашшумукина отнюдь не являлось незначительным и, возможно, сопровождалось всеми должными церемониями в южной столице наряду с церемониями в Ассирии.

Сам Асархаддон управлял южной провинцией, еще будучи наследным принцем, но нет никакой причины считать, что в назначении Шамашшумукина проявился какой-то необычный интерес или фаворитизм к Вавилону или же что Асархаддон обошел Шамашшумукина вниманием в пользу Ашшурбанипала. Функция Шамашшумукина, как политическая, так и религиозная, не давала ему прямого контроля над подвластными ассирийцам областями, граничившими с Вавилонией, и, возможно, по этой причине он мало фигурирует в этом соглашении. Однако причина могла быть не только в этом. Статус наследного принца Вавилонии не позволял Шамашшумукину заниматься вопросами внешней политики. В этом отчасти и проявляется его «второстепенное, зави-

симое» положение. Но, возможно, это всего лишь грамотное распределение функций наследных правителей.

Четыре года спустя после урегулирования вопроса о наследовании Асархаддон умер (октябрь 669 г. до н. э.) по дороге в Египет; его сыновья немедленно заняли каждый назначенный ему трон в Ассирии и Вавилонии в соответствии с условиями договора. Ашшурбанипал, «царь Ассирии» (*šar máti aššur<sup>ki</sup>*), был, очевидно, главным и более влиятельным; *adû*-соглашение гласило, что именно к нему все вассалы должны были приезжать с докладами. Но нет никаких данных о том, что он когда-либо занимал господствующее положение над своим братом в южной столице, за исключением того, что являлся главным администратором всех провинций в целом.

Фактически Шамашшумукин не становился «официальным правителем» Вавилона сразу после смерти своего отца до тех пор, пока Ашшурбанипал не занял трон Ассирии и не назначил своего брата правителем Вавилонии уже по своей собственной воле (а не только по завещанию отца). Только тогда Шамашшумукин «взял Бэла за руки» во время праздника Нового года, что являлось в Вавилоне общепринятой практикой при восшествии на престол. В Вавилонской хронике прямо сказано, что каждый брат занял свой трон в одно и то же время и что жители Вавилона титуловали обоих «цари, наши господа».

Оба брата, по-видимому, правили в течение семнадцати лет вплоть до 651 г. до н.э. в полной гармонии друг с другом.

Показательны и подсчеты упоминаний в тексте *adû*-соглашения ключевых лиц и понятий.

- 1) Тот, кто заключает договор (Асархаддон), упоминается 41 раз.
- 2) Тот, в отношении кого заключается договор (Ашшурбанипал), — 62 раза.
- 3) Тот, о ком косвенно также заключается договор (Шамашшумукин), — 2 раза.
- 4) Тот, с кем заключается договор (Раматая), — 1 раз.
- 5) Термин, обозначающий данный вид документа (*adû*-соглашение), — 21 раз.
- 6) Термин *mâmitu(m)* ‘клятва’, обозначающий принесение клятвы, произнесение клятвы вслух, и больше соответствующий ситуации присяги, упоминается в тексте семь раз.

Эти наблюдения указывают на то, главной темой данного документа было оказание поддержки Ашшурбанипалу при восшествии на престол.

В заключение следует подчеркнуть, что, каким бы термином исследователи ни переводили аккадское слово *adû*, значение его шире, чем просто договор или клятва. Вероятно, термин *adû* следует понимать как присягу или клятву, которую приносили жители Ассирии или завоеванных областей на верность ассирийскому царю или его наследникам. Текст клятвы, по-видимому, произносился в торжественной обстановке и сопровождался определенным ритуалом. Статус участников, фигурирующих в тексте, неравен (например, в изучаемом документе, с одной стороны, это царь Ассирии, а с другой — вероятно, правители подчиненных Ассирии земель). Принесение клятвы сопровождалось составлением документа (можно называть его договором, соглашением и т.п.), которым подробнейшим образом описывал все обязанности стороны, приносящей клятву, предостережения от клятвопреступлений и проклятия за несоблюдение условий клятвы.

## Литература

1. *Wiseman D. J.* The Vassal-Treaties of Esarhaddon. London, 1958.
2. *Parker B.* Nimrud Tablets, 1956: Economic and Legal Texts from the Nabû Temple // Iraq. Vol. 19. 1957. P. 125–138.
3. *Frankena R.* The Vassal Treaties of Essarhaddon and the Dating of Deuteronomy // Oudtestamentische Studien. Vol. 14. 1965. P. 122–154.
4. *Дьяконов И. М.* История Мидии от древнейших времен до конца IV века до н.э. / Под ред. С. Р. Тохтасьева, В. А. Якобсона. 2-е изд., доп. СПб., 2008.
5. *Медведская И. Н.* Древний Иран накануне империй (IX–VI вв. до н.э.). История Мидийского царства. СПб., 2010.
6. RIMA 3 — *Grayson A. K.* Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC, 2 (858–745 BC) // Royal Inscriptions of Mesopotamia: Assyrian Periods 2. Toronto; Buffalo; London, 1996.
7. *Borger R.* Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien. Osnabrück, 1967 (AfO Beiheft 9).
8. *Thompson R. C.* The Prisms of Esarhaddon and Ashurbanipal found at Nineveh. London, 1931.
9. SAA II — *Parpola S., Watanabe K.* Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths. Helsinki, 1988.
10. *Liverani M.* The Medes at Esarhaddon's Court // Journal of Cuneiform Studies. 1995. N 47. P. 63–84.
11. *Каплан Г. Х.* Очерк грамматики аккадского языка. СПб., 2006.
12. История Востока. Т. 1: Восток в древности / Отв. ред. В. А. Якобсон. М., 2002.
13. *Radner K.* The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire. Vol. 1. Pt. I: A. 1998.
14. Legal Transactions of the Royal Court of Nineveh. Pt. I: Tiglath-Pileser III through Esarhaddon. State Archives of Assyria. Vol. VI / Ed. Th. Kwasman and S. Parpola. Helsinki, 1991.
15. Letters from Assyrian and Babylonian Scholars. State Archives of Assyria. Vol. X / Ed. S. Parpola. Helsinki, 1993.
16. *Borger R.* Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals. Die Prismenklasse. Wiesbaden, 1996.
17. *Streck M.* Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergang Niniveh's // VAB 7. Leipzig, 1916.
18. *Machinist P.* The Assyrians and their Babylonian problem: Some reflections. Berlin, 1984–1985. P. 353–364.

Статья поступила в редакцию 23 сентября 2010 г.

## ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

УДК 821.531

А. А. Гурьева

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ КОРЕЙСКОЙ ПОЭЗИИ  
НА РОДНОМ ЯЗЫКЕ XVIII–XIX вв.  
(ПОЭМА-КАСА «ПЕСНЬ О ЦВЕТКЕ СЛИВЫ»)<sup>1</sup>

В истории корейской литературы период XVIII–XIX вв. связан с формированием многочисленных антологий, вобравших в себя поэтические тексты на родном языке. Большинство из них относится к трем популярным жанрам: краткострочные стихотворения *сичжо* 시조 時調, поэмы *каса* 가사 歌辭/歌詞 и стихотворения среднего объема *чапка* 잡가 雜歌. Как отмечает М. И. Никитина, появление антологий знаменует исчерпание возможностей этих жанров [1]. Этот период совпадает со временем возникновения новых форм в рамках традиционных жанров, как прозаических, к примеру в рамках биографического жанра *чон*, так и в поэзии, включая жанры на родном языке. Так, некоторые поэтические антологии включают в себя наряду с классическими *сичжо* или *каса* новые типы текстов, сформировавшиеся в рамках этих жанров. Их отличия от классических форм заключаются в текстологических аспектах: образная система, художественные приемы, метрика.

Интересно проследить восприятие новых поэтических форм в период их возникновения. Примечательно, что нередко они воспринимались не как новый этап развития, а как знак «конца» соответствующего жанра. Характерным примером такого явления могут служить так называемые «музыкальные *каса*» — новые формы *каса*, которые сочинялись на заданную мелодию<sup>2</sup>. Так, при широкой популярности в источниках некоторые тексты музыкальных *каса* оцениваются как низкие и недостойные. Литератор XIX в. Хон Ханчжу (1798–1868) пишет: «Это непристойные и низкие звуки. <...> Вот почему благородные мужи стыдятся исполнять их» (цит. по: [2, с. 212]). Четыре из двенадцати музыкальных *каса* названы им «не более чем результатом легкомыслия и по-

<sup>1</sup> Материал подготовлен при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда. Грант № 08-03-12129в, проект «Создания научно-образовательного информационного ресурса “Современное востоковедение” и сети дистанционного обучения восточным языкам и дисциплинам востоковедения» (2008–2010 гг.).

<sup>2</sup> Корейская традиция относит к музыкальным *каса* двенадцать текстов.

© А. А. Гурьева, 2011

хоти безграмотного гуляки» (цит. по: [2, с. 213]). Подобное отношение к этим текстам разделяли музыканты, которые были назначены хранителями исполнительской традиции *каса* в 1920-е гг., Ха Гюиль и Им Гичжун. Как свидетельствуют источники, Ха Гюиль отказался включить в свой репертуар четыре из двенадцати текстов *каса* по той причине, что «они низки» [3, с. 175]. Следует отметить, что речь идет о четырех разных текстах, за исключением *каса* «Песнь о цветке сливы». Это позволяет предположить, что восприятие текстов как низких и вульгарных было характерно по отношению к некоторым новым формам *каса*. Такое понимание ценности *каса* было не критически воспринято исследователями за пределами Кореи и развивается, в частности, в статье Дэвида МакКанна «Between Literary and Folk: the Art of Twelve Kasa Songs» [4].

В статье будет сделана попытка рассмотреть проблему формирования новых типов произведений в рамках традиционных жанров на примере одного из наиболее характерных текстов такого типа: *каса* «Песнь о цветке сливы» («Мэхва-га») 매화가 梅花歌. Именно этот текст называется вульгарным и низким во всех трех вышеуказанных источниках. Время создания текста и имя его автора неизвестны. «Песнь о цветке сливы» относится к той группе музыкальных *каса*, которые испытали влияние жанра *чанка* — «смешанных песен» [5]. Соответственно, одним из формальных признаков таких *каса* является соединение в рамках одного текста частей, обладающих различной структурой и нередко представляющих собой тексты или отрывки текстов из других жанров<sup>3</sup>.

В различных антологиях существуют несколько вариантов данного текста. В статье будет рассмотрен текст, включенный в поэтическую антологию «Намхун тхэпхён-га» («Песни Великого спокойствия при южном ветре») 남훈태평가 南薰太平歌, которая была впервые издана в 1863 г. и впоследствии неоднократно переиздавалась. Текст взят из редкого ксилографического издания<sup>4</sup> антологии из рукописного фонда Института восточных рукописей РАН [6].

Антология «Намхун тхэпхён-га» включает в себя тексты нового типа наряду с традиционными текстами и, соответственно, непосредственно связана с рассматриваемым явлением. Как антология, вобравшая в себя наиболее популярные поэтические тексты своего времени, «Намхун тхэпхён-га» была ориентирована на широкие читательские слои. В связи с этим можно рассматривать данный вариант *каса* «Песня о цветке сливы» как один из наиболее распространенных.

Некоторые особенности текста (структура, метрические особенности) были проанализированы Дэвидом МакКанном, кроме того, ученым было произведено сравнение частей стихотворения<sup>5</sup>. МакКанн приходит к следующему выводу: текст представляет собой «не более чем набор из [текста] *сичжо*, отрывков из народных песен и еще одного *сичжо*, соединенных вместе в общую песню», а «эти отдельные части не связаны между собой. Неудивительно, что это одна из тех песен, которую <...> Ха Гюиль отказывался исполнять» [4].

Для того чтобы представить «Песнь о цветке сливы» как образец поэзии нового типа, которую отрицало образованное сословие, но которая была популярна среди широкого читателя, следует рассмотреть текстологические особенности стихотворения.

<sup>3</sup> Данная особенность не отражена в структуре текстов музыкальных *каса*, поскольку в них сохраняется основная метрическая особенность классических *каса*: отсутствие строфического членения.

<sup>4</sup> Одно из наиболее ранних изданий антологии.

<sup>5</sup> Дэвид МакКанн использовал вариант текста данной поэмы из сборника «Каса-бо», отличающийся от варианта поэмы, включенного в антологию «Намхун тхэпхён-га».

С точки зрения структуры в тексте «Песни» можно выделить четыре части.

1. Эй, цветок сливы! К старому пню вновь пришла весна.  
Оттого, что весенний снег метет,  
[Думается], расцветет [слива] или не расцветет?  
И кажется, что каждая некогда цветущая ветка  
[Снова] окрасится цветом листвы.

Первая часть текста практически полностью совпадает с текстом популярного *сичжо*, автором которого является *кисэн*<sup>6</sup> по имени Мэхва, что значит «Цветок сливы». Отличия сводятся к метрическим изменениям строк оригинала и перестановке второй и третьей строк текста.

Центральный образ отрывка — цветок сливы, образ, часто встречающийся в корейской поэзии. Такая особенность сливы *мэ*, как раннее цветение, закрепила за ней ассоциации с приближением весны. В свою очередь, весна — это время года, связанное с зарождением новой жизни, соответственно цветок сливы в литературе часто выступает как символ творения жизни. Подобные представления о весне сформировали в корейской культуре ряд весенних ритуалов, направленных на стимулирование и поддержание плодородия. Вспомним, что текст, в особенности поэтический текст, в Корее традиционно мыслился как инструмент положительного воздействия на мир и происходящие в нем процессы. В этом контексте образ цветка сливы на старых ветвях задает в тексте тематическую линию поддержания и зарождения жизни. В связи с данной интерпретацией факт перестановки второй и третьей строк по отношению к оригинальному тексту *сичжо* может иметь особое значение. Так, в оригинале расположение строк определяет тему сомнений лирической героини в том, что ветвь сливы расцветет, идея стихотворения может быть определена следующим образом: «кажется, что ветка может зацвести, но идет снег и скорее всего этого не произойдет». Перестановка строк меняет основную мысль *сичжо* на противоположную: «несмотря на то что идет снег, слива зацветет», тем самым утверждая неизбежность наступления весны и новой жизни.

2. Эй, посланники-переводчики, [отправленные] в Пекин,  
Пятицветные танские нити скрепите.  
Сплетите, сплетите, сеть сплетите.  
Из пятицветных танских нитей сеть сплетите.  
Растяните, растяните, сеть растяните,  
Под беседкой Пубёк-ну сеть растяните.  
Поймайте, поймайте,  
Милого моего, возлюбленного поймайте.

Вторая часть текста значительно отличается от первой и оказывается типологически близкой народным песням *минё*, структура которых изобилует повторами и параллельными конструкциями. Центральный образ данных строк — нить. Традиционно нить выступает в текстах как символ соединения влюбленных: аллюзия на китайскую легенду о лунном старце, соединяющем красной нитью любящих, которым предназначено стать мужем и женой [7, с. 648–649]. В этом отрывке нить соотносится с пониманием «пяти цветов» как символа счастья, распространенного в китайской литературе. Кроме

<sup>6</sup> *Кисэн* — певица и танцовщица, развлекавшая мужчин.

того, здесь можно усмотреть особое значение, связанное с тем, что в корейской литературе число «пять» соотносится с мужским началом.

В данном отрывке нить используется как материал для плетения сети с целью поймать в нее возлюбленного лирической героини, причем для осуществления этого действия заданы пространственные координаты: павильон Пубёк. Павильон Пубёк — это реально существующий объект, расположенный на реке Тэдонган, которая, в свою очередь, встречается в корейской литературе как символ разлуки. Универсальный характер этих представлений подтверждается их наличием и в корейской поэзии на китайском языке, в частности в строках из стихотворения Чон Чжисана (?–1135):

Воды реки Тэдонган разве когда-нибудь иссякнут?  
Ведь слезы разлуки из года в год наполняют ее лазурные волны.  
(Пер. А. Ф. Троцевич [8, с. 53])

В поэзии на корейском языке та же идея выражена, к примеру, в одной из песен эпохи Корё (918–1392) «Согён-пёльгок» («Песнь о западной столице»).

В то же время сам павильон Пубёк служил популярным местом отдыха и развлечений, соответственно лирическая героиня предполагает поймать возлюбленного там, где он вероятнее всего проводит время. Это происходит на границе двух пространств: суши и воды, которая ассоциируется с разлукой. Лирическая героиня обращается за помощью к посланникам, т. е. группе лиц, которые связаны с путешествием — свободным перемещением в пространстве. Отметим, что в корейской традиционной поэзии женщина и мужчина часто соотносились как статика и динамика соответственно. образом, способствующим преодолению статичности женщины, в текстах выступают птицы-вестники, которые могут по пути встретиться с покинувшим ее возлюбленным. В данном тексте преодолению статичности героини способствуют посланники, которые, вероятно, встретят ее возлюбленного на своем пути и помогут избежать разлуки.

При рассмотрении второй части стихотворения в контексте упомянутых выше весенних ритуалов оно может иметь иную интерпретацию. Так, в корейской любовной лирике цветная нить является частью сезонного ритуала. Такая ассоциация прослеживается, к примеру, в последнем куплете «Халлим-пёльгок» 翰林別曲 — самого раннего образца жанра *кёнгичхе-га* 경기체가 («песни, которые поют в столице»), относящегося к XIII в. В последнем куплете песни описывается качание на качелях — наиболее популярная из ритуальных игр весеннего периода, в которой традиционно принимали участие молодые пары.

Тан-тан-тан — к танскому орешнику, к дереву-дубу  
Привяжу качели красной веревкой.  
Юный Чон! Отпусти! Притяни! <...>  
Ви! Взавшись за руки вместе гуляем — как все это прекрасно!  
(Пер. А. Ф. Троцевич [8, с. 98])

Как пишет Ким Хёнгу, песни *кёнгичхе-га* «описывают реально происходящие события через метафоры» [9, с. 140]. Так, нить, привязанная мужчиной к дереву с целью сделать качели для женщины, символизирует соединение мужского и женского начал — центральный аспект весенних ритуалов, направленных на поддержание плодородия [8, с. 98–99]. Следует отметить, что цветная веревка — не единственный общий элемент

песни «Халлим-пёльгок» и поэмы «Песнь о цветке сливы». В обоих текстах содержится указание на эпоху Тан и на орешник, присутствующий в четвертой части поэмы (см. ниже).

Из-за присутствия мотивов весенних ритуальных песен, содержащих «неприличные» с точки зрения читателей того времени элементы, этот куплет «Халлим пёльгок» снискал критическое отношение современников как «знак деградации вкусов образованного сословия» [8, с. 98]. Можно предположить, что указанные аллюзии, вводящие «Песнь о цветке сливы» в круг «весенних песен», послужили основной причиной ее низкой оценки как вульгарного и непристойного текста.

3. В воде отразился силуэт — по мосту идет монах.  
Эй, монах, постой-ка минутку.  
Раз ты мне встретился,  
Дай-ка я тебя кое-что спрошу.  
А монах тот, указывая на белые облака  
И делая вид, что не слышит,  
Ушел, как ни в чем не бывало.

Третья часть «Песни о цветке сливы» представляет собой видоизмененный текст *сичжо* Чон Чхоля (1536–1593):

На воде возник силуэт —  
По мосту идет монах.  
Эй, монах, постой-ка!  
Дай-ка я спрошу, куда ты направляешься.  
А монах, указывая посохом на белые облака,  
Даже не оглянувшись, ушел прочь  
(Пер. по: [10]).

Наряду с отдельными элементами коллоквиации текст отрывка содержит переведенные на китайский язык выражения, которые в *сичжо* даны по-корейски. Так, корейское словосочетание *хин курым* «белые облака» заменено на китайский аналог *пэгун*, выражение *тора ани пого* («не оглянувшись») заменено китайским выражением *тон дам му сам* («как ни в чем не бывало»). Подобные лексические изменения свидетельствуют о том, что оригинальный текст *сичжо*, вероятнее всего, прошел через ряд трансформаций, прежде чем войти в состав рассматриваемой поэмы.

Связь отрывка с текстом Чон Чхоля можно обнаружить также в тексте *чан-сичжо*<sup>7</sup> (т.н. «длинного *сичжо*») неизвестного автора:

Под сосной на извилистой дороге  
Из трех идущих монахов последний —  
эй, постой-ка минутку, дай-ка я тебя спрошу, куда ты идешь?  
Видел ты или не видел, как Будда, что устроил так,  
что из всех 10 000 дел, что связаны у людей с разлукой,  
[приходится] одиноко спать в пустой комнате — <...>

<sup>7</sup> Один из новых типов *сичжо* — многострочные тексты, сохраняющие метрические особенности классических *сичжо*.

Принимает трапезу.

— Поскольку я, ничтожный монах, всего лишь ученик наставника,

Спросите лучше у наставника

(Пер. по: [6]).

На основную идею текста указывает использование устойчивых китайских выражений, которые часто встречаются в корейской любовной поэзии как символ тоски в разлуке: «10 000 дел, связанных с разлукой в мире людей» (人間離別萬事) и «комната, в которой я сплю в одиночестве» (獨宿空房). Таким образом, в данном тексте использование таких элементов, как «буддийский монах» или «Будда», служит фоном для основной идеи — тоски в разлуке. Такой прием демонстрирует «снижение стиля» — характерную особенность *чан-сичжо* в целом [1]. Элементы, имеющие религиозную подоплеку, лишены своего исконного смысла или соответствующего контекста. Они введены в текст в окружении иронических элементов, что служит акцентированию основной темы стихотворения — любви, относящейся к мирской сфере.

Следует обратить внимание на общность модели, по которой строится это *чан-сичжо* и тот фрагмент «Песни о цветке сливы», который связан с *сичжо* Чон Чхоля: лирический герой обращается с вопросом к монаху и не получает ответа на него. Этот момент может служить «связующим звеном», объясняющим использование *сичжо* Чон Чхоля в тексте поэмы на любовную тему. И в том, и во втором случае задается тема безразличия к проблемам людей — в *чан-сичжо* идет речь о безразличии Будды к ситуации лирической героини, в *сичжо* и *каса* — о безразличии монаха. В целом же скорее можно говорить не о смысловом, а «внешнем» использовании *сичжо* Чон Чхоля, которое послужило основой для выражения идеи разлуки. Кроме того, между второй и третьей частью поэмы существует еще один общий элемент: прием обращения. Как и во второй части, здесь лирическая героиня обращается к третьему лицу с просьбой помочь ей встретиться с возлюбленным. Сначала она обращается к людям в миру (посланники в Пекин), затем — к людям вне мира (монах).

Как и в случае с предыдущими двумя частями, третья часть обнаруживает связь с архаичными ритуальными моделями. Так, в первой строке изображен переходящий через мост человек, силуэт которого отражается в воде. Этот образ может быть интерпретирован в связи с особым значением отражения в воде, прослеживающимся в корейской литературе начиная с ритуальных поэтических текстов *хянга* (V–VII вв.) [11]. Переход через мост также можно рассматривать в контексте древней культурной универсалии, согласно которой мост и иные виды водной переправы символизировали любовное соединение. Такие представления можно обнаружить в произведениях корейской литературы как эпохи Корё, так и эпохи Чосон (1392–1897), а также в корейских сезонных ритуалах, к примеру в ритуале хождения по мостам *танкё* (букв. «ступать на мост») [11, с. 70].

4. Это Сончхон — ткани шелковые  
Так сложу, сяк сложу,  
Да еще сложив, настелю.  
В одну руку беру березовый челнок,  
В другую — черпак,  
Поток чистой воды —  
Одним движением здесь почищу — там почищу,

Вода плещется, челнок стучит  
На Намсане посадите орешник, орешник —  
Бурундуку все не съесть<sup>8</sup>.

Четвертая часть поэмы начинается с образа ткани, образа, связанного с представлениями об операции с нитью — плетением и ткачеством. Это способствует созданию связующего звена между данным фрагментом и второй частью текста, в котором нить выступает как центральный элемент. Нить/веревка и ткань как образы, связанные между собой в контексте любовной тематики, используются в *сичжо* Хван Чжини (?-?):

Длинную-длинную ночь одиннадцатой луны  
Посредине перерезав,  
под одеяло, весенним ветром (пропитанное, ароматное и теплое),  
(Как веревку) смотав-смотав, положу.  
А ночью того дня, когда придет милый,  
Извивами-извивами распушу.

(Пер. М. И. Никитиной [12, с. 168])

Выявляя основную мысль стихотворения Хван Чжини, М. И. Никитина анализирует последовательность действий, производимых с тканью и ниткой/веревкой. Вначале веревка/ткань связана с расстоянием между влюбленными, затем — с преодолением расстояния [12, с. 171–172]. Схожая идея о нитке/веревке как инструменте соединения присутствует и в «Песне о цветке сливы». Тем самым текст поэмы обнаруживает связь с рассмотренными выше древними моделями и подчеркивает любовную тему.

В рассматриваемом фрагменте образы, связанные с плетением, ткачеством, встречаются дважды, и второй раз это образ челнока — инструмента, используемого для ткачества. Как было отмечено выше, согласно архаичным представлениям, акт плетения наделялся особым значением как способствующий соединению возлюбленных. Ср. со следующими строками из *сичжо* неизвестного автора того же периода, что и рассматриваемая поэма. В них прослеживается семантический ряд: инструмент для плетения челнок → материал для плетения нить/веревка → тоска в разлуке.

Ива становится нитями, соловей — челноком,  
В разгар весны мою тоску ткет

(Пер. по: [6]).

Челнок как центральный образ четвертой части «Песни о цветке сливы» образует пару с черпаком, в свою очередь имеющим отношение к воде. Согласно прежде упомянутым универсальным представлениям древности, водная переправа была связана с идеей любовного соединения. Этот элемент соотносится с заданной во второй части поэмы темой воды как разлуки, которая развивается здесь через идею произведения

<sup>8</sup> Как указывает Дэвид МакКанн, данный фрагмент структурно напоминает *сичжо* У Тхака (1263–1342):

В одну руку беру палку,  
В другую — шип.  
И хочу преградить дорогу старости...

По замечанию ученого, между этими двумя текстами не существует иной связи, за исключением «идеи держания разных объектов в каждой руке» [4, р. 23].

операций с водой, направленных на установление связи. Соответственно, допустима следующая трактовка: инструмент, использующийся для действий с водой, черпак, как и инструмент для плетения челнок, воздействуют на ситуацию разлуки между лирической героиней и ее возлюбленным.

Трактовка последних строк отрывка представляется более полной в связи с еще одной архаичной моделью. Так, основное действие, названное в этих строках, — это высаживание в землю объекта с целью получения плодов впоследствии. А закапывание в землю как высеивание/высаживание традиционно ассоциировалось со свадебным ритуалом. В данном тексте происходит посадка куста, дающего съедобные плоды, а трапеза, поедание также являлись частью свадебной церемонии и ассоциировались с браком/любовным соединением на ритуальном уровне [11]. Плодоносная способность орешника акцентируется в тексте: урожай будет столь обилен, что его будет невозможно съесть. Кроме того, отмечен тип посаженного куста — это орешник, элемент, совпадающий с элементом текста песни эпохи Корё «Халлим-пёльгок». Таким образом, данный элемент продолжает семантический ряд, связанный с ритуалами плодородия и закрепляющий связь между мужчиной и женщиной.

\* \* \*

Как показал текстологический анализ, «Песнь о цветке сливы» представляет собой многослойный текст со сложной структурой, состоящей из четырех частей разного происхождения, отличающихся композиционно и метрически. Объединению частей служит сквозная тема — тема любви и разлуки. Она задается через частотный символ, затем развивается через идею. Семантический узел «нить — ткань — инструмент, с помощью которого из нити делается ткань» связан с идеей соединения пары, а семантический узел «вода — посадка плодов — поедание плодов» — с идеей соединения через свадебный ритуал. При этом единение мужского и женского начала в тексте мыслилось как ритуальная поддержка плодородия. Значение текста «не лежит на поверхности» и обнаруживается через образы, восходящие к древним моделям, как правило, имеющим ритуальную основу. Таким образом, основная мысль текста выражена через древние модели, фигурирующие в литературе в связи с аспектами любви, брака и соответствующих ритуалов.

Можно предположить, что в основе этого стихотворения лежит определенный цикл. Циклическая структура характерна для корейской поэзии на родном языке. Так, в эпоху Корё распространение получили тексты, строящиеся по модели так называемых «полунных песен» *воллён* — текстов, связанных с годовым циклом (к примеру, песня «Тон-дон»). Циклической структурой обладают и такие песни эпохи Корё, в каждом куплете которых определенная концепция реализуется немного по-разному. Примером такого текста является «Песнь о резце и камне», в которой каждый куплет содержит описание нереальной ситуации и повторяющийся рефрен. Традиция поэтических текстов, содержащих циклическую структуру, нашла свое продолжение в циклах *сичжо*. Примерами могут служить циклы «Четыре времени года рыбака» 어부사시사 漁父四時詞 Юн Сондо (1587–1671) или «Девять излучин Косана» 고산구곡가 高山九曲歌 Ли И (1536–1584). В текстах, относящихся к жанру *каса*, также выделяются временные или ситуационные циклы. Поскольку одним из формальных признаков жанра является отсутствие строфического членения, циклическая структура текста не имеет выражения

на композиционном уровне, но прослеживается в содержании. В «Песне о цветке сливы» вычленяется сквозная идея поддержания плодородия в весенний период. Однако эта идея не очевидна, она выражается через «скрытие намеки» и символы.

«Песнь о цветке сливы» представляет собой типичный пример нового типа *каса*. В частности, пример новой формы традиционного жанра, воспринятой современниками не как результат развития жанра, а как результат его распада. Возможно, это объясняется тем, что некоторые особенности содержания и ряд других аспектов новых текстов были необычными для читателей, привыкших к иному виду *каса*, и расходились с их ожиданиями. Так, образная система новых *каса* выходила за рамки традиции и характеризовалась «снижением образа». Кроме того, такие литературные приемы, как повторы и обращения к группе лиц, были связаны с фольклорной традицией и принципиально отличали эти тексты от классических поэм *каса*. Некоторые образы соотносятся с более древней поэтической традицией, в частности, носящей ритуальный характер, который, как правило, сохраняется в народных песнях. Ритуальная основа выражается через образы, которые воспринимались как «неподходящие» для классических текстов. А. Ф. Троцевич пишет: «Поскольку в древности полагали, что слово обладает магическими свойствами, в текстах ритуальных песен содержатся намеки или прямые описания действий, связанных с производительным актом, — словесное “сотворение жизни” способно стимулировать реальное плодородие» [8, с. 99–100]. Тема плодородия вызывала осуждение конфуцианского общества.

В текстах нового типа прослеживались изменения и метрической структуры традиционных жанров. Все это способствовало созданию впечатления вульгарной поэзии невысокого художественного достоинства, поскольку читатели применяли к современным текстам те же критерии, что и к классическим, и отличия состояли в тех аспектах, которые таким критериям не соответствовали. Отметим, что «сквозная» для рассмотренного текста тема плодородия не выступает на поверхность: она скрыта в системе образов. Именно на уровне образной системы объединяются отдельные фрагменты текста. При этом она характеризуется традиционными образами, которые для современного человека не всегда очевидны. Следует согласиться с мнением ведущего специалиста в области корейской традиционной поэзии Сон Мугёна о том, что «тексты такого рода не следует рассматривать с тех же позиций, что и письменную литературу. Это устная литература, фольклор, но не народные песни как таковые, а достояние городской культуры, живая и динамичная субстанция, уровень которой можно расценивать как весьма высокий»<sup>9</sup>.

Те же тенденции можно выделить в других литературных формах этого периода. Они распространяются на повести *чон* 전傳 на корейском языке, включая «Повесть о Чхунхян» 춘향전, «Повесть о Симчхон» 심청전 и «Повесть о зайце» 토끼전, которые теперь считаются наиболее характерными образцами корейской прозы. Они являют собой примеры произведений нового типа, сформировавшихся в рамках традиционного жанра: конфуцианской биографии *чон* 전傳 [8]. Формирование новых *чон* относится приблизительно к тому же периоду, что и новые *каса*. Совпадают и периоды их популярности. Следует также отметить, что повести *чон*, как правило, распространялись в виде дешевых ксилографических изданий. Тот же тип издания послужил для распро-

<sup>9</sup> Записано со слов профессора Сон Мугёна. Я благодарна профессору Сон Мугёну за оказанную профессиональную консультацию.

странения поэтической антологии «Намхун тхэпхён-га» — первой антологии нового типа, в состав которой, в частности, входит текст «Песни о цветке сливы». Таким образом, тенденции, которые характеризуют новый тип поэзии, в частности поэзии *каса*, следуют общим направлениям развития корейской литературы того же периода.

## Литература

1. *Никитина М. И.* Корейская поэзия XVI–XVII в. в жанре сичжо. СПб., 1994.
2. *Юн Докчин.* Чосончжо каса-ый ёнвон-гва мэннак (Происхождение и контекст каса эпохи Чосон). Сеул: Погоса, 2008.
3. *Сон Мугён.* Чосон хуги сига мунхак-ый мунхва тамнон тхамсэк (Культурологические аспекты поэзии Позднего Чосон). Сеул: Погоса, 2004.
4. *McCann D.* Between Literary and Folk: the Art of Twelve Kasa Songs // Korea Journal. 1974. Vol. 14. N 10. P. 19–29.
5. *Ким Ынхи.* Сиби каса-ый мунхвачжок-ква ыйсикчок тхыксон (Литературные и психологические особенности «двенадцати каса»). Сеул: Изд-во Университета Сонгюнгван (кафедра родного языка и литературы), 2002.
6. Намхун тхэпхён-га. (Песни Великого спокойствия при южном ветре). Сеул, 1863. Ксилограф из Рукописного фонда Института восточных рукописей РАН.
7. История о верности Чхунхян // Средневековые корейские повести / Сост. А. А. Холодович. М.: Изд-во восточной литературы, 1960.
8. *Троцевич А. Ф.* История корейской традиционной литературы (до XX в.), СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004.
9. *Kim Hinggyu.* Understanding Korean literature. M. E. Sharpe. 1997.
10. Сичжо мунхак сачжон (Словарь литературы сичжо) / Сост. Чон Пёнук. Сеул, 1972.
11. *Никитина М. И.* Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. М.: Наука, 1982.
12. *Никитина М. И.* Миф о Женщине-Солнце и ее родителей и его «спутники» в ритуальной традиции древней Кореи и соседних стран. СПб., 2001.
13. *Чхве Мигён.* Корё согё-ый чонсын ёнгу (Распространение *корё согё*). Тэгу: Кемён тэхаккё, 1999.
14. *Юн Сонхён.* Согё-ый арымдаум (Красота *согё*). Сеул: Ёнсе тэхаккё чхульпханса, 2007.

Статья поступила в редакцию 23 сентября 2010 г.

*М. Н. Суворов*

## БОЛЬШАЯ ПРОЗА ЙЕМЕНА

### В 70–80-х ГОДАХ XX в.<sup>1</sup>

К началу седьмого десятилетия XX в. йеменская художественная проза, в которой во время происходил переход от просветительства и романтизма к социальному реализму, почти не знала еще произведений больших жанров: романов, повестей, многоактных пьес. Создание же после бурных революционных событий предыдущего десятилетия двух независимых национальных государств: Йеменской Арабской Республики (Северный Йемен) и Народной Демократической Республики Йемен (Южный Йемен) и последующая стабилизация в них социально-политической обстановки, несомненно, подтолкнули йеменских прозаиков к попытке осмыслить прошлое и настоящее страны, изобразить национальную судьбу в произведениях больших жанров.

В 1970–1980-е гг. в обоих йеменских государствах отдельными изданиями вышло более полутора десятка романов, повестей и многоактных пьес. При этом только два автора: Мухаммед Абд аль-Вали и Зейд Муты́ Даммадж — сумели создать в этой сфере произведения, соответствующие уровню развития литературы более передовых в этом отношении арабских стран. Все же остальное свидетельствовало об отсталости художественного сознания авторов, отсутствии у них литературного опыта либо вообще литературных способностей. Египетский критик Абд аль-Хамид Ибрахим писал: «Хотя йеменскими авторами написано много романов, эти романы нельзя считать действительным искусством, поскольку они отличаются слабостью повествовательной манеры и стремлением к простому изложению событий» [1, с. 9]. Это мнение критик высказал в 1976 г., но его можно распространить и на остальные романы рассматриваемого периода, которые вышли позже.

Поскольку крупные прозаические произведения требуют, как правило, изображения широкого социального контекста, обладающего достаточной степенью достоверности, неудивительно, что большинство йеменских авторов предпочитали писать о дореволюционном времени. Только в дореволюционном времени они легко находили необходимый им для сюжета общественный конфликт, действительно существовавший или созданный как миф более поздними идеологами, соответствующих положительных и отрицательных героев и, наконец, возможность выразить однозначное отношение — как правило, общепринятое — к описываемым событиям. Послереволюционная действительность в этом смысле для честного автора была не только гораздо более сложной, но и достаточно опасной темой, поскольку критический взгляд на текущую ситуацию в стране автоматически превращал писателя в политического оппозиционера и навлекал на него гнев властей, как это было, например, с Мухаммедом Абд аль-Вали.

---

<sup>1</sup> Материал подготовлен при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда. Грант № 08-03-12129в, проект «Создания научно-образовательного информационного ресурса “Современное востоковедение” и сети дистанционного обучения восточным языкам и дисциплинам востоковедения» (2008–2010 гг.).

© М. Н. Суворов, 2011

Особенно строгой идеологической цензурой была в НДРЙ, где государственной идеологией стал марксизм. От авторов требовалось изображение дореволюционных социальных конфликтов как классово-борьбы, которой в ее классическом смысле в Йемене не существовало. Писать о том, чего не существовало, было, естественно, сложно. В немногих появившихся образцах большой прозы НДРЙ «классовый» конфликт принимал форму традиционных всем понятных конфликтов — из-за земельной собственности или из-за девушки, но между персонажами, которых автор относил к антагонистическим классам и бесхитростно наделял противоположными личными качествами. Так, шаблонной парой антагонистов в этих сочинениях стали коварный «феодал-угнетатель» в лице шейха или султана и просвещенный, добродетельный, революционно настроенный молодой человек, обладающий к тому же классовым сознанием. Процесс формирования классового сознания героя либо изображался крайне неубедительно, либо вообще оставался за рамками повествования. Столь же неправдоподобно в роли тиранов выглядели шейхи и султаны, бывшие в реальности представителями семей, традиционно славившихся своим благородством и чувством справедливости. В результате всего этого из-под пера южнотийских авторов вышло несколько, если можно их так назвать, «идеологически-просветительских сказок», по своему художественному уровню почти не отличавшихся от произведений просветительской прозы предыдущего периода. Неправдоподобие сюжетов и образов в этих «сказках» щедро компенсировалось обилием второстепенных этнографических деталей, дотошным описанием едва ли не каждого телодвижения персонажей и длинными неестественными диалогами. Указанные черты присущи всем без исключения произведениям большой прозы НДРЙ того времени: романам «Горы Радфана» (1976) Хусейна Мусейбли, «Путь облаков» (1977), «Плавание на борту Красавицы» (1984) и «Девушка с гор» (1988) Хусейна Басыддика, пьесам «Дочь ад-Даудахи» (1977) и «Мансур аль-Мансур» (1977) Абд аль-Маджида аль-Кады, повести «Селение, которое мечтает» (1984) Ахмеда Фад'ака [2–7].

В ЙАР, где писатели не испытывали столь сильного идеологического давления со стороны властей, большая проза получила большее развитие, чем в НДРЙ, и в сюжетно-художественном отношении была более многообразной. Одним из первых ее образцов стал роман «Борьба со смертью» (1970) Абд ар-Рахима ас-Сабаляни, представляющий собой наукообразную хронику последних предреволюционных лет, для увлекательности разбавленную бесхитрым любовным сюжетом [8]. Подобно ливанским просветителям, писавшим в конце XIX в., ас-Сабаляни явно считал историю источником назидания, на что намекает и подзаголовок его сочинения: «Нравоучительный исторический социально-политический художественный роман, действие которого происходит в Йемене в период с 1956 по 1962 г.». Даже оформление издания романа демонстрирует преобладание научных склонностей автора над художественными. Так, книга снабжена большим количеством фотографий политических деятелей того времени, а в начале повествования автор приводит перечень всех действующих лиц с указанием их рода занятий, племенной и территориальной принадлежности и политических убеждений, делящихся на четыре вида: реакционер, консерватор, конформист и человек прогрессивных убеждений.

Следующий роман, «Сана — открытый город» Мухаммеда Абд аль-Вали [9], о котором мы уже подробно писали ранее [10], был издан лишь в 1977 г., а вслед за ним вышел роман Махмуда ас-Сагыри «Старая гавань» (1978) [11]. Действие романа ас-Сагыри происходит в Ходейде, родном городе писателя, в конце 1950-х годов. Точно так же, как

это сделал в своем романе Абд аль-Вали, Махмуд ас-Сагыри представил мозаику персонажей и судеб, призванную передать общественную атмосферу Йемена тех лет, а также пролить свет на некоторые события предшествующего периода в истории страны. Хотя отдельные персонажи романа получились довольно колоритными, их роль в развитии действия сведена почти к нулю. Практически каждого из них можно изъять из романа без особого ущерба для сюжета. Они лишь рассказывают о своих судьбах, позволяя автору донести до читателя его собственный взгляд на историю страны. Эти судьбы представляют собой фактически самостоятельные сюжеты, не пересекающиеся между собой и почти не имеющие отношения к главной сюжетной линии — сближению бродячего торговца Бараката с хаджи Асадом, участником провалившегося государственного переворота 1948 г. В целом разрозненные биографии персонажей романа и их малосодержательные затянутые диалоги так и не смогли составить сколько-нибудь выразительную картину жизни ни провинциальной Ходейды того времени, ни Йемена вообще.

Еще менее удачным оказался роман «Пристанище попрошаек» (1979) Абд аль-Ваххаба ад-Даурани, также уроженца Ходейды [12]. Автор, уже опубликовавший к тому времени два сборника довольно слабых в художественном отношении рассказов, попытался написать роман о жизни представителей социального дна. В предисловии к своему сочинению он указывал, что оно «является реалистическим романом, опирающимся на происходившие когда-то реальные события, в которых изменены некоторые факты, образы персонажей и эпизоды» [12, с. 5]. Действие романа, как говорится в том же предисловии, происходит в заброшенных развалинах на окраине Ходейды, служащих местом ночлега для нищих и бездомных. Собственно, лишь это указание в предисловии и неуместно процитированные в самом романе заголовки газетных статей дают привязку действия к месту и времени — Ходейде начала 70-х гг. Повествование представляет собой описание жизни группы нищих попрошаек, столь схематичное и неправдоподобное, что у читателя возникает неизбежный вопрос: о каких собственно реальных событиях автор говорил в предисловии? Разговоры попрошаек друг с другом — единственное в романе, что могло бы пролить свет на сущность их взаимоотношений, — настолько бессмысленны, что делают эти взаимоотношения еще более непонятными. Роман полон абсолютно бессмысленных «лишних» эпизодов, провалов и обрывов в сюжетных линиях, откровенных натяжек и нестыковок. У читателя создается впечатление, что автор не имел ни малейшего представления о жизни тех, о ком писал, и буквально высасывал свой сюжет из пальца.

Успешнее с задачей изображения типичных йеменских судеб в контексте жизни до-революционного Йемена справился Мухаммед Хунейбар, автор романа «Селение Аль-Батуль» (1979) [13]. Герой романа, выросший в северойеменской провинции, с детских лет в полной мере познал нищету и тиранию власти, выражавшуюся в принудительных работах в пользу армии имама, тогдашнего правителя страны. Когда солдаты забили до смерти его отца, молодой человек, покинув мать и жену, отправился на заработки в Аден. В Адене он провел несколько лет, работая в кофейне своего односельчанина-эмигранта, а затем устроился кочегаром на английское судно. Все десять лет службы на судне большую часть заработанных денег он отсылал родным; то, что ему удалось скопить, ушло на дно вместе с потерпевшим кораблекрушение судном. Потеряв источник заработка, герой обосновался в Судане, где община йеменских эмигрантов помогла ему найти работу. Только через несколько лет он снова смог устроиться работать моряком.

За пятнадцать лет странствий герой так и не увидел родившегося в его отсутствие в Йемене сына. Йеменцы с Юга и Севера страны, с которыми его сводит судьба, подробно рассказывают о собственных злоключениях на родине и в эмиграции. У одного местный султан обесчестил сестру, из-за чего та покончила собой, другого шейх обманом лишил земли, семья третьего бежала из селения, спасаясь от эпидемии. Автор романа, таким образом, пытался — с явным предубеждением в отношении традиционных институтов власти — показать типичные жизненные обстоятельства, в которых оказывались йеменцы в те годы. В то же время роман «Селение Аль-Батуль» имеет ряд черт, сближающих его с прозой просветительского периода. Так, образы всех персонажей статичны, а их внутренний мир изображен писателем очень схематично, через их крайне сентиментальные повествования, изобилующие подробностями, не свойственными реальному живому рассказу. Личные качества и убеждения главного героя автор никак не обосновывал его жизненным опытом. Герой то высказывает неизвестно откуда почерпнутые им революционные идеи, то пропагандирует традиционные ценности, в частности ценность семьи, благодаря которой человек якобы обретает смысл жизни. Его неизвестно откуда появившийся дар убеждения заставляет окружающих мгновенно отказываться от целей, которые они до этого преследовали в течение долгих лет. Диалоги героев зачастую надуманны, затянуты, порой даже слабо связаны с основной линией повествования, что, несомненно, было следствием недостаточного литературного опыта автора.

Довольно широкую картину жизни Йемена до и сразу после революции удалось представить Мухаммеду Мусанне в романе «Весна в горах» (1983) [14]. Действие романа происходит во второй половине 60-х гг. в охваченном гражданской войной Северном Йемене. Повествование ведется от лица главного героя — молодого человека, который после учебы в Египте вернулся в Йемен и занял должность начальника одного из почтовых отделений Саны. Из Саны герой совершает поездки к своим родителям в Ходейду, а также в отдаленное горное селение, на родину своего старшего друга Хизама Тарбуша. Во время этих поездок молодой человек вспоминает свое детство, беседует с местными жителями о событиях прошлых лет, наблюдает послереволюционные изменения в сознании людей. Проблемы йеменцев в эмиграции, страдания оставленных ими дома семей, нищета, невежество и апатия, царившие до революции в йеменской провинции, — все это предстает в воспоминаниях многих персонажей романа.

Одним из основных вопросов в романе является вопрос о смысле человеческой жизни в контексте судьбы его Родины, поставленный еще в творчестве Мухаммеда Абд аль-Вали. Ответ на этот вопрос предстает в рассуждениях и жизненном опыте Хизама Тарбуша, который, по сути дела, и является центральной фигурой повествования. Большой ценитель жизни, любитель вина и женщин, большую часть своей жизни Хизам Тарбуш провел в эмиграции. Он работал на фабрике в Джибути, с началом Второй мировой войны вместе с женой хозяина фабрики, ставшей его любовницей, уехал в Италию, поступил на службу в итальянскую армию и воевал в Греции, дезертировал, бежал во Францию, там влюбился в английскую разведчицу и под ее влиянием вступил в ряды французского Сопротивления. Вернувшись в Йемен после революции 1962 г., Хизам Тарбуш, которому уже перевалило за пятьдесят, поначалу попивает виски, предается ностальгическим воспоминаниям о своей жизни за границей, об оставшихся там иностранных подругах. Размышляя о прожитых годах, он начинает понимать бессмысленность своей жизни, проведенной вдали от родины. Постепенно, наблюдая, как

молодые ребята отдадут свои жизни, чтобы защитить революцию, Хизам начинает задумываться о своей роли в судьбе страны. Он устал воевать, но понимает, что победа революции означает обретение родины тысячами таких же скитальцев, как он сам. В конце концов, Хизам вступает в ряды революционного ополчения и во время семидневной осады Саны монархистами гибнет вместе с юными бойцами, защищавшими город. Именно эти юные бойцы и олицетворяют для писателя весну, пришедшую в горы многострадального Йемена.

Следующий по времени публикации североиеменский роман — это «Заложник» (1984) Зейда Муты' Даммаджа, ставший фактически единственным произведением йеменской прозы, получившим известность не только в арабском мире, но и за его пределами [15]. Поскольку роман был уже нами рассмотрен в статье, посвященной творчеству Даммаджа [16], здесь мы останавливаться на нем не будем.

К большой прозе ЙАР можно отнести и пьесы Мухаммеда аш-Шарафи, известного поэта и радиожурналиста [17–19]. Написанные в просветительской манере, эти пьесы были посвящены критике архаичных традиций, невежества, женского бесправия, социально-культурной отсталости страны в годы правления имамов. Так, пьеса «Йемен — это другое дело» (1984), действие которой происходит в североиеменской провинции до революции, посвящена проблеме социальной стратификации, а точнее одному из ее печальных проявлений — невозможности заключения браков между представителями разных общественных сословий. В основу сюжета пьесы «Теленок в животе имама» (1988) лег реальный эпизод из дореволюционной истории Йемена: расправа имама Яхьи с либеральной оппозицией в ходе организованной им кампании по очистке страны от ведьм, превращающих людей в животных. В пьесе «Покойный не умер» (1988) в карикатурном виде представлена работа органов правосудия в йеменской провинции до революции. В пьесе «Учитель» (1988), действие которой происходит уже после революции, автор затрагивает сразу несколько социально-культурных проблем страны: незавидное положение интеллигенции, особенно школьных учителей, женское бесправие, пагубное пристрастие йеменцев к кату<sup>2</sup>.

Историю и культуру Йемена попытался сделать основными темами своего романа «Заботы деда Каусама» (1988) Ахмед Мусанна, поэт и публицист, родной брат упомянутого выше Мухаммеда Мусанны [20]. В основу сюжета романа легли личные впечатления автора как участника кампании по переписи населения, впервые проводившейся в Северном Йемене в начале 70-х годов. Герой романа, от лица которого ведется повествование, приезжает во главе группы переписчиков в родное селение, расположенное в одном из районов Тихамы, где им предстоит работать. Собственно действия в романе почти нет; даже подробности работы переписчиков упоминаются лишь мимоходом. Роман представляет собой смесь воспоминаний и философских размышлений героя, рассказов местных жителей о прошлом, разговоров переписчиков об истории, культуре, науке и политике. Публицистические склонности автора выступают на протяжении всего повествования настолько явно, что создается впечатление, будто он собирался донести до читателя все свои познания о современном мире. Так, абсолютно неуместными выглядят пространственные и довольно наивные рассуждения переписчиков о происхождении арабского языка, сущности национально-освободительных войн, о классовой и

---

<sup>2</sup> Кат (*Catha edulis*) — растение легкого наркотического свойства, жевание листьев которого в компании друзей является в Йемене своеобразной социальной привычкой, основным способом социализации.

экономической теориях, понятиях свободы и демократии в их историческом развитии. Наибольший же интерес в романе представляют рассказы людей о жизни в Тихаме до революции: о нищете, эпидемиях и предрассудках, о массовой эмиграции, произволе имамских властей. Сопоставляя прошлое и настоящее, автор явно стремился показать читателю, насколько важны произошедшие за послереволюционные годы перемены к лучшему, дающие, по его мнению, надежду на еще большие перемены в будущем.

Практически лишенным какого-либо социально-исторического подтекста оказался роман известного поэта и публициста Йахьи Али аль-Ирйани «Руины и цветы» (1988), сюжет которого, хотя и построенный по схеме приключенческого романа, навеивает на читателя скуку [21]. Действие романа развивается как в сельской местности Северного Йемена, так и в столице, что само по себе давало автору возможность представить достаточно широкую картину жизни страны. В романе, однако, нет ни этой картины, ни настоящей интриги, ни вообще какой-либо ясной идеи. Жизненный путь главного героя предстает как последовательность случайных событий, а его образ, как и образы других персонажей, абсолютно безлик. Многие персонажи, и даже целые сюжетные линии исчезают из повествования столь же внезапно, сколь и появляются. Иначе, чем показательным образцом графомании, этот очень большой по объему роман назвать невозможно.

Не намного удачнее аль-Ирйани сумел вписать социально-исторический контекст в сюжет своего второго романа «Длинные сцены из повести» (1989) [22]. Действие происходит в Санае в конце гражданской войны, когда предпринимавшиеся воюющими сторонами шаги к примирению воспринимались многими как предательство идеалов революции. Главный герой романа, журналист с левыми убеждениями, с грустью взирает на происходящее. Собственно этим чувством грусти и ограничивается связь героя с указанным контекстом. Его личная жизнь, которой автор уделяет наибольшее внимание, не имеет к общественным реалиям никакого отношения и предстает последовательностью случайных и не очень правдоподобных событий. Две основные сюжетные линии: связь героя с бывшей любовницей его отца и его конфликт с матерью — выглядят не только надуманными, но и совершенно бессмысленными во всех отношениях. Даже попытка героя написать пьесу, казалось бы задающая в начале романа дальнейший курс развития сюжета, остается нереализованной, лишь позволяя автору романа наполнить повествование малопонятными рассуждениями анонимных персонажей этой пьесы.

Завершая этот обзор большой прозы Йемена 70–80-х гг. прошлого века, стоит отметить, что все романы, повести и пьесы тех лет относились к разряду социально-бытовых или социально-политических. Совершенно не было романов любовно-психологических или исторических, достаточно характерных для новой и новейшей литературы Египта, Сирии и Ливана. Это имеет простое объяснение. Фактически ни один из йеменских авторов не получил классического мусульманского образования, позволяющего с легкостью обращаться к историческим темам; изучать же историю специально с целью написания большого произведения у них, очевидно, не было ни желания, ни времени. Любовная же тема не получила сколько-нибудь заметного развития по той причине, что психология любовных отношений продолжала оставаться для йеменских авторов столь же незнакомой сферой, сколь для йеменского общества, отличающегося особой консервативностью, сами любовные отношения.

## Литература

1. *Ибрахим Абд аль-Хамид*. Аль-Кысса аль-йаманиййа аль-му'асыра (1939–1976) (Современный йеменский рассказ (1939–1976)). Бейрут, 1977.
2. *Мусейбли Хусейн*. Муртафа'ат Радфан. (Горы Радфана). Аден, 1976.
3. *Басыддик Хусейн*. Тарик аль-гуйум (Путь облаков). Бейрут, 1977.
4. *Басыддик Хусейн*. Аль-Ибхар 'аля матн хасна' (Плавание на борту «Красавицы»). Бейрут, 1984.
5. *Басыддик Хусейн*. 'Азра' аль-джабаль (Девушка с гор). Аден, 1988.
6. *аль-Кады Абд аль-Маджид*. Бинт ад-Даудахи. Аль-Фата Мансур аль-Мансур (Дочь ад-Даудахи. Мансур аль-Мансур). Бейрут, 1977.
7. *Фад'ак Ахмед*. Аль-Карйа алляти тахлюм (Селение, которое мечтает). Б.м., б.г.
8. *ас-Сабаляни Абд ар-Рахим*. Мусара'ат аль-маут (Борьба со смертью). Таизз, 1970.
9. *Абд аль-Вали Мухаммед*. Сан'а' мадина мафтуха (Сана — открытый город). Бейрут, 1978.
10. *Суворов М. Н.* Несчастливая Аравия Мухаммада Абд ал-Вали (новая проза Йемена) // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2006. Сер. 9. Вып. 1. С. 104–118.
11. *ас-Сагыри Махмуд*. Аль-Мина' аль-кадим (Старая гавань). Дамаск, 1978.
12. *ад-Даурани Абд аль-Ваххаб*. Маджма' аш-шаххазин (Пристанище попрошак). Каир, 1979.
13. *Хунейбар Мухаммед*. Карйат аль-Батуль (Селение Аль-Батуль). Каир, б.г.
14. *Мусанна Мухаммед*. Раби' аль-джабаль (Весна в горах). Аден, 1983.
15. *Даммадж Зейд Муты'*. Ар-Рахина (Заложник). Бейрут, 1984.
16. *Суворов М. Н.* Творчество «самого йеменского» прозаика Зейда Муты Даммаджа // Востоковедение. Вып. 27. СПб., 2006. С. 157–182.
17. *аш-Шарафи Мухаммед*. Ва-ли-ль-Йаман хикайа ухра (Йемен — это другое дело). Аден, 1984.
18. *аш-Шарафи Мухаммед*. Аль-'Иджль фи батн аль-имам ва-масрахиййа ухра (Теленок в животе имама и еще одна пьеса). Багдад, 1988.
19. *аш-Шарафи Мухаммед*. Аль-Мархум лям йамут ва-масрахиййа ухра (Покойный не умер и еще одна пьеса). Багдад, 1988.
20. *Мусанна Ахмед*. Хумум аль-джадд Каусам (Заботы деда Каусам). Бейрут, 1988.
21. *аль-Ирйани Йахйа Али*. Рукам ва-захр (Руины и цветы). Бейрут, 1988.
22. *аль-Ирйани Йахйа Али*. Макаты' тавиля мин аль-хикайа (Длинные сцены из повести). Багдад, 1989.

Статья поступила в редакцию 23 сентября 2010 г.

## ЯЗЫКОЗНАНИЕ

УДК 81-112.2

*Alexander Ogloblin*ON THE VOICE CONFORMITY IN  
WEST AUSTRONESIAN DOMAIN*To Gennadii Evgenjevich Rachkov,  
the founder of Philippine studies in Saint Petersburg*

The existence of several passive voices in Philippine languages implies that the subject of a passive sentence corresponds to different object arguments (actants) in an active sentence. In Tagalog, such objects may denote undergoer/patient, addressee, beneficiary, instrument, stimulus or location.<sup>1</sup> Examples (1–3) quoted from Gennadii Rachkov's book on Tagalog morphology [5, p. 140] show the use of verb forms from the base *tanóng* 'ask (question), enquire' which in fact is the verbal noun 'question'<sup>2</sup>. It has passive forms with the prefix *i-* implying that it takes the question's content as a subject, and with the suffix *-in* implying that the question's addressee is the subject. The glossing in (1–3) follows Rachkov's analysis. The forms in (1–3) belong, in his terms, to the indefinite aspect. It is opposed to the durative aspect, which is marked by partial reduplication of the root, as *u-uwî* 'come back' in (1). Indefinite and durative aspects are labelled perfective and imperfective respectively by other authors.

In sample sentence (1), the passive is marked by the prefix *i-*, and the infix *-in-* denotes the realis mood. The addressee argument of the asking action is marked by the preposition *sa*, and the content of the question is a clause in the subject function (preposition *sa* is also used with common nouns, meanwhile proper nouns, as in (3), have an oblique article instead).

- (1) Gabi-gabi<sub>1,2</sub> ay i-t<in>anóng nilá  
 every<sub>1</sub> evening<sub>2</sub> COP <REAL>-PV-ask 3:pl  
 sa akin kung<sub>3</sub> kailán<sub>4</sub> ka u-uwî  
 to 1sg when<sub>3,4</sub> 2 DUR-come back

<sup>1</sup> The problem of subject in Tagalog has been widely discussed. Some criteria of the arguments with the article *ang* and its equivalents in Tagalog were proposed, see [1, p. 151 sqq]. In Malay and Javanese, the subject is readily identified through relativization. Cf. [2, p. 108; 3, p. 237; 4, p. 599].

<sup>2</sup> Translations from Russian and accent symbols are author's own. To be precise, verbs in different voices are derivatives, not inflectional forms. "[T]he voice affixes are essentially derivational when viewed from a cross-linguistic perspective" [6, p. 364]. The author uses the traditional label *form*.

© Alexander Ogloblin, 2011

‘Every<sub>1</sub> evening<sub>2</sub> they ask me [lit. is asked by them to me], when will you be back’.

In (2), the infix *-in-* is again the marker of the realis mood, and the passive has the zero allomorph of the suffix *-in*.<sup>3</sup> The addressee argument of the asking action is the subject marked by the article *ang*.

- (2) T<in>anóng-Ø niyá ang babae  
 <REAL>-ask-PV 3sg ART woman  
 ‘He asked [was asked by him] a woman’.

Both passive forms correspond to only one active form. The actor voice prefix *nag-* in (3) denotes the realis mood.<sup>4</sup> The addressee *Danding* is the first object with the oblique (locative/dative) article *kay*. The second object is again a clause.

- (3) Bawa’t<sub>1</sub> isá<sub>2</sub> ay nag-tanóng kay Danding kay<sub>3</sub> anó<sub>4</sub> ang lagáy  
 everybody<sub>1,2</sub> COP AV:REAL-ask ART PN how<sub>3,4</sub> ART state  
 ng kanyá-ng amá-ng maysakit  
 GEN 3sg-LIG father-LIG ill  
 ‘Everybody asked Danding about (how is) the state of his ill father’.

Tagalog passive forms are oriented to semantic functions of the subject. Thus, bivalent (semantically monotransitive) verbs of different meanings have different passive forms. The majority of them, e.g. those meaning ‘to use’, ‘to create’, ‘to call’, ‘to look for’, ‘to clean’, ‘to see’ have passive forms with the suffix *-in* or zero, whereas passive forms of the verbs denoting ‘to nurse’, ‘to study’ or ‘to burn’ have the suffix *-an*, and passive forms of the verb ‘to draw, to depict’ have the prefix *i-*. The subject of all these passive verbs corresponds to the object without preposition in the active. There are also bivalent verbs requiring prepositional object in the active (again with different passive markers *-an*, *-in* / zero or *i-*), verbs with variable government in the active, and verbs without active counterparts (*passiva tantum*) [5, p. 136–138].

Malay (Ml) and Old Javanese (OJv) are distant relatives of the Philippine languages; at present, Malay has two standard varieties, Indonesian and Malaysian. It is generally accepted that the proto-language of the Austronesian family was in existence several thousand years ago in the Taiwan area. From there, some Austronesians expanded in the southern direction which led to the formation of Malayo-Polynesian (MP), a major branch including all Austronesian languages outside Taiwan. The Philippine archipelago was the first vast region where the MP immigrants settled. They expanded into Indonesian archipelago through later migrations, presumably between 1500 and 500 BC. The island of Java was in all probability reached by MP speakers from the North.

<sup>3</sup> The absence of the undergoer passive suffix *-in* in realis mood might have another interpretation if it is acknowledged that the infix *-in-* which is used only in the in realis mood passive, does have, besides the modal meaning, the function of a passive marker, with or without the suffix *-in*. According to Lina Shkarban, the modal meaning in this infix is not separated from that of voice [7, p. 99]. Some authors, as noted by Shkarban, refuse identifying grammatical meanings of mood, aspect and voice with separate affixes; “the verb form as a whole appears to represent a cluster of grammatical meanings” [7, p. 100] (translated from Russian by the author).

<sup>4</sup> The realis prefix *nag-* alternates with the irrealis prefix *mag-*; both are not relevant to aspect. The same is true for other pairs of alternating prefixes in various verbal derivations: *maki-* — *naki-*, *maká-* — *naká-*, *ma-* — *na-*, etc. Compare p. 117 below.

In MI and OJy, the subject in passive sentences generally corresponds only to the first object in non-passive sentences, providing that this first object denotes undergoer, addressee, beneficiary, instrument or place. Reduction of several Philippine passive forms is compensated by transitive derivational affixes, or applicative affixes according to current terminology. Thus, in MI the passive prefix *di-* is indifferent to the semantic function of the passive subject and is applied to all transitive verbs with no exception. Semantic distinctions are related to transitive affixes that are part of the verb base. The most important are verbs with the suffixes *-i* and *-kan*, sometimes labelled the first and the second transitive respectively, depending on the suffix.

For instance, the Indonesian passive form *di-tanam-i* ‘to be planted upon’ requires the subject which denotes a location, such as garden or field, as in (4a). On the other hand, the passive form *di-tanam* (or *di-tanam-kan* which presupposes a deliberate or intensive action) ‘to be planted’ requires an undergoer of the planting action (e.g. rice or maize) to appear in the subject position, as in (4b).

- (4a) Kebun itu di-tanam-i jagung oleh Amir  
 garden that PV-plant-TR1 maize by PN  
 ‘That garden was planted with maize by Amir’.
- (4b) Jagung di-tanam(-kan) oleh Amir di kebun itu  
 maize PV-plant(-TR2) by PN in garden that  
 ‘Maize was planted by Amir in that garden’.

Both passive forms have active counterparts with the prefix *meN-*: *menanam-i* and *menanam(-kan)*; the rule that “the subject in the passive is the first object in the active”<sup>5</sup> applies to both.

- (5a) Amir menanami [meN-tanam-i] kebun dengan jagung  
 PN AV:plant-TR1 garden with maize  
 ‘Amir plants the garden with maize’.
- (5b) Amir menanam(kan) [meN-tanam-kan] jagung di kebun itu  
 PN AV:plant-TR2 maize in garden that  
 ‘Amir plants maize in the garden’.

From the base *-baca* ‘to read’ a benefactive *-baca-kan* ‘to read to/for someone’ is formed, and a derivation *-baca-i* which means ‘to read a lot’ and is used in the same construction as *-baca*.

- (6a) Buku-buku itu di-baca / di-baca-i oleh Amir  
 book-pl that PV-read / PV-read-TR1 by PN  
 ‘These books were read by Amir’.
- The active voice marker is the prefix *mem-*.

- (6b) Amir mem-baca buku  
 PN AV-read book  
 ‘Amir is reading a book’.

---

<sup>5</sup> *N* is the variable nasal consonant *m*, *n*, *ny* [ñ] or *ng* [ŋ]. It adapts to initial phonemes of the root of which [p], [t], [k] and [s] are usually deleted. The prefix *di-* is restricted to the third person actor in standard language; the alternative prefix (for any person) is zero. Some Indonesian examples are constructed by the author according to well-known models. The tense inflection is absent; in translations it is conditioned by context, either real or presupposed.

The verb *-baca-kan* ‘to read for/to someone’ allows two passive constructions, both with the same passive prefix *di-*:

A. The beneficiary is the prepositional object and the undergoer is the subject. The difference from (6a) is that the beneficiary, i.e. the one listening to what is being read, is compulsory.

(7a) Surat Yasin di-baca-kan untuk Pak Harto  
chapter PN PV-read-TR2 for Mr. PN  
‘The Yasin chapter [of the Qur’an] has been read for Mr Harto’ [8].

The beneficiary may be omitted but is still presupposed.

(7b) Vonis di-baca-kan oleh hakim  
sentence PV-read-TR2 by judge  
‘The sentence was read (aloud) by the judge’.

B. The beneficiary is the subject, as with *anak* ‘child’ in (8a), and the undergoer (here *cerita* ‘story’) is the object.

(7c) Anak kecil di-baca-kan cerita tentang sejarah dan budaya Tionghoa  
child little PV-read-TR2 story about history and culture Chinese  
‘Stories about Chinese history and culture are being read to little children’  
[9].

Both constructions have active counterparts.

(8a) ia telah mem-baca-kan surat itu untuk ibu-nya  
3sg PRF AV-read-TR2 letter that to mother-3  
‘He has read this letter to his mother’ [10, h. 62].

(8b) Saya tiap malam mem-baca-kan anak saya cerita  
1sg every night AV-read-TR2 child 1sg story  
‘I read stories to my children every night before they go to sleep’ [11, p. 227].

Sentences like (8b) are more common as text-book examples but they are also found in genuine texts, cf. *men-cari-kan* ‘to seek, (to try) to find’ in (9a).

(9a) Aku sendiri akan men-cari-kan-mu rumah  
1sg oneself FUT AV-find-TR2-2sg house  
‘I shall find a house for you myself’ [12].

Let us compare a passive sentence with the same verb.

(9b) Uang [...] malah di-cari-kan sponsor oleh Manajemen Timnas  
money even PV-find-TR2 sponsor by management national.team  
‘The national team’s management even tries to find a sponsor for money’; here the beneficiary ‘money’ is non-human [13].

In Old Javanese, standards are looser and less elaborate than in Indonesian, but some data demonstrates the same active–passive conformity. Sentences (10–11) contain passive and active forms of the benefactive verb *-pājarakĕn* ‘to tell someone, to refer to someone’s words; to convey’ which are derived with the circumfix *pa-* *-akĕn* from the root *ajar* ‘information, communication’. The undergoer and subject in (10a) is *wuwus* ‘words, speech’. The benefi-

ciary (whose words are conveyed) *-ku* ‘my’ is the attribute of the subject. The form *pājarakěna* is irrealis passive (without a special passive marker).

- (10a) iki wuwus-ku ya teki pājarakěnanta [pa-ajar-akěn-a-nta]  
 these words-1 PTL PTL.this BEN-information-BEN-IRR-2  
 ‘Convey these words of mine’ (*lit.*: let be conveyed by you) [14, p. 32].

In (10b), the undergoer and object is *sawuwusira* ‘all words of’. The beneficiary (whose words are conveyed) *Jaratkāru* is the attribute of the object.

- (10b) Kāri ta sang nāginī [...] mājarakěn [m-pa-ajar-akěn] sa-wuwus-ira sang Jaratkāru  
 remain PTL ART female.snake AV-BEN-tell-BEN all-word-GEN ART PN  
 ‘The female snake remained [alone]; [she] told everything what Jaratkaru had said’ [15, p. 28].

The root *kalung* ‘necklace’ is a base for two transitive constructions: one with *-an/-i* (the first transitive that is common with locative and addressive meanings) and *-akěn* (the second transitive, common with instrumental and causative meanings). OJv passive forms are built with *-in-*, which has two alternative positions: as an infix with an initial consonant, and as a prefix to bases with an initial vowel (the same positions as in Tagalog). So the passive of the base *-kalung-i* ‘to be attired with a necklace’ is *k-in-alung-an*; it has as its subject “the one whose neck is adorned with a *kalung*”. The pronoun *ya* ‘she’ is the subject in (11).

- (11) s<in>inghěl-an k<in>alung-an ya  
 <PV>singhěl-TR1 <PV>necklace-TR1 3  
 ‘She was attired with a *singhěl* and a necklace’ (*singhěl* ‘a piece of garment hanging down’) [14, p. 1778].

The active form is *k-um-alung-i*, and “the one to whom something is put around the neck” is the first object introduced by the preposition *ri* ‘at, in, on, to, with’ in (12a). The verb in (12a) is reduplicated, apparently with an expressive pejorative connotation.

- (12a) Ika ng ratu Parikšit [...] k<um>alung-kalung-i ri bapa-ngku ri ng ulā  
 that ART king PN <AV>necklace-PJR-TR1 on father-1 with ART snake  
 ‘That king Parikšit has (impudently) put on a snake around my father’s neck’  
 [16, p. 93].

The second transitive verb from the same root is *k-in-alung-akěn* in the passive and *k-um-alung-akěn* in the active. The necklace (or something used as such) is subject with the former and first object with the latter. The active form in (12c) denotes a state and not an action.

- (12b) hana ta wangke ni ng ulā dělēs, ya ta [...]  
 there.be PTL corpse GEN ART snake dělēs it PTL  
 k<in>alung-akěn i gulū bhagawān Samīti  
 <PV>necklace-TR2 on neck saint PN  
 ‘There was the corpse of a *dělēs* snake, it was put [by him] around the neck of Saint Samiti’ [16, p. 92].

- (12c) Hana ta sira mangke k<um>alung-akěn ulā ri gulū-nira  
 be PTL 3 now <AV>necklace-TR2 snake on neck-3  
 ‘Now he is [still] having a snake around his neck’ [16, p. 93].

Such derivations are quite common; compare *t-in-ambak-an* ‘to be provided with a dam’ versus *t-um-ambak-akĕn* ‘to use as a dam’ and *t-in-ambak-akĕn* ‘to be used as a dam’ from *tambak* ‘dam, wall’ [14, p. 1916].

Other OJv passive derivatives are those with the prefix *ka-* and the circumfix *ka- -an* denoting uncontrolled results. These formations are usually labelled accidental passive. *ka-* derivatives are passive counterparts of transitives with the suffix *-akĕn*: compare *s-um-or-akĕn* ‘to defeat’ (from *sor* ‘lower, inferior’) and *ka-sor* ‘defeated’, *ang-lumrah-akĕn* ‘to spread’ — *ka-lumrah* ‘widely known, renowned’. Compare also sample sentences (13–14) with the verb bases *-ton* ‘to see’ and *-pin-ton-akĕn* ‘to show’.

- (13a) larwa-larwan t<um>on dilah ni ng dipa  
 flying.ant <AV>-see flame GEN ART lamp  
 ‘Flying ants see the flame of the lamp’ [14, p. 2029].
- (13b) t<in>-on-ira ta wangkay sang Sāmba  
 <PV>-see-3 PTL corpse ART PN  
 ‘He saw Samba’s corpse’ (*lit.*: was seen by him) [16, p. 116].
- (13c) Ka-ton tâwak [ta awak]-nira ngkane ng sawah de sang guru  
 ACP-see PTL body-3 there.on ART field by ART teacher  
 ‘He was noticed on the field by the teacher’ (*lit.*: his body) [16, p.75].
- (14a) datĕng aminton[aN-pinton]-akĕn rūpa-nya  
 come AV-show-TR2 appearance-3  
 ‘[He] came showing his appearance’ [14, p. 2029].
- (14b) p<in>inton-akĕn pwa gāṅdewa-nira  
 <PV>-show-TR2 PTL bow-3  
 ‘His bow was shown [by him]’ [Ibid].
- (14c) ka-pinton-a kasatyan i nghulun  
 ACP-show-IRR fidelity GEN 1  
 ‘Let my fidelity be shown’ [Ibid].

The accidental passive is also used with intransitives and nouns: *lungħa* ‘go’ — *ka-lungħa-lungħa* ‘to go far, wander around’, *śarīra* ‘body’ — *ka-śarīra* ‘to embody, assume bodily shape’. The circumfix *ka- -an* corresponds to active verbs with the suffix *-i*: compare *amĕpĕt-i* [aN-*pĕpĕt-i*, from *pĕpĕt* ‘blocked, cut off’] ‘to block off’ and *ka-pĕpĕt-an* ‘blocked / cut off, covered completely’. However, some *ka- -an* forms have no corresponding *-i*-transitives, such as *ka-paty-an* ‘to lose/suffer a loss through someone’s death’ which is derived from the noun *pati* ‘(someone’s) death’, and *ka-ton-an* = *ka-ton* ‘to be seen/noticed, become visible’. Both *ka-* and *ka- -an* also derive from nouns, as in *ka-pati* ‘death’ and *kasatyan* [ka-satya-an] ‘fidelity’ (14c). The conformity of accidental passive to other constructions needs more research.

The active-passive conformity is uniform for all transitive verbs, either with root or affixal base. The choice of participant which is non-actor for the subject function has an impact on transitive markers but not on passive markers.

The voice alternation in Ml is inflectional; in OJv it is somewhere between inflection and derivation. In some cases, the application of a voice affix in itself is enough to derive OJv transitives from intransitive verbs or from nouns; the resulting forms have additional causative, instrumental or other meanings.

- (15a) Sakweh sang watëk dewatā ma-höm ri pucak i ng Mahāmeruparwata  
 all ART group god INTR-held.meeting on top GEN ART PN.mountain  
 ‘The whole company of gods held a meeting on the top of the M. mountain’ [16,  
 p. 78].
- (15b) Ikā h<in>öm-nira  
 this <PV>-discuss-3  
 ‘This was discussed by them (their aim was to get the nectar)’ [Ibid.].

Other examples: *pës* ‘weakness’ — *in-apës* ‘to be weakened’, *ang-alih* ‘to move to another place, seek a different place’ — *in-alih* ‘to be moved, transferred’, *luput* ‘to escape’ — *l-um-uput* ‘to let escape, free’, *pukët* ‘drag-net’ — *amukët* [aN-pukët], passive *p-in-ukët* ‘to fish with a net’, *talinga* ‘ear’ — *t-um-alinga*, passive *t-in-alinga* ‘to listen attentively’, *gajah* ‘elephant’ — *g-in-ajah* ‘formed in the shape of an elephant’.

All Tagalog verbs have four inflectional forms of aspect, modality and tense expressed by alternation of partial reduplication, prefixal allomorphs with initial *m-* and *n-*, and the infixes/prefixes *-um-* and *-in-*; the latter two combine these aspectual-modal-temporal meanings with that of active resp. passive voice; see (1–3) above. The verb class is furthermore subdivided into several derivational subclasses connected to certain more or less specific semantic categories with different markers of the actor voice for each of them. So there are actor voice verbs with the prefixes *mag-*, *maN-*, *um-* (having a zero allomorph), *magka-*, *maká-*, *maka-*, *maki-*. For instance, *mag-*verbs express various meanings including causative, reflexive, intensive, denominal predicational; the prefix *maká-* produces verbs of uncontrolled action, *maki-* denotes joint action [5, p.103; 7, p. 142].<sup>6</sup> All of them pertain to irrealis mood and, except for *-um-*, are opposed to markers of the realis mood with initial *n-*, i.e. *nag-*, *naN-*, *nagka-* etc.; some of them may be partially reduplicated resulting in *magkaka-*, *makiki-*, etc. Rachkov has suggested a new interpretation of these actor voice prefixes.

“The prefixes *mag / nag*, *mang / nang*, *um*, *magka / nagka*, *ma / na*, *maka / naka*, *maki / naki* are traditionally treated as formal markers of the active voice, as if they combine the meanings of voice, aspect and partly those of modality and tense. But collating the active and passive forms and bearing in mind that voice and aspect have separate formal means in the passive, it may be argued that the formal expression of the active voice is nothing but the absence of passive affixes <...>” [5, p.128] (translated from Russian by the author) so that the “explicit” markers of the actor voice in fact convey only aspect, modality and tense. Such interpretation means, to my mind, that the active meaning is rendered by a zero prefix.

We can compare this complicated system with that of the OJv that is much simpler. Indeed, OJv also has more than one marker of the active, i.e. *maN-*, *aN-* and *-um-*. The prefixes *maN-* and *aN-*, as well as intransitive prefixes *ma-* and *a-*, display no semantic opposition and are merely varieties of the same prefix. However, historically they may be related to modality, since only *aN-* is allowed in certain imperative constructions.<sup>7</sup> Thus, the OJv reflects the Philippine system in a formal way, although the original meaningful differences between *maN-* and *aN-* are no longer relevant.

<sup>6</sup> Special subclass of potentive verbs meaning unintentional action and that of stative verbs are proposed by Himmelmann [6, p. 369–372]. As clearly demonstrated by Rachkov, verbs of different derivational subclasses, both active and passive, may have the same inflectional paradigms [5, p. 144 sqq].

<sup>7</sup> This is an inference from Zoetmulder’s data: [17, p. 165].

In some OJv verbs, *-um-* is equivalent to *(m)aN-*. Both affixes derive synonymous forms from some bases: compare *r-um-ěngö*, *mang-rěngö* from the root base *rěngö* ‘hear’. However, some OJv verbs are opposed to one another, the ones with *(m)aN-* yielding transitive verbs, and those with *-um-* intransitive ones: *ang-guyu* ‘to laugh at’ — *g-um-uyu* ‘to laugh’.<sup>8</sup>

The position of *-um-* affix is analogous in Tagalog and OJv; in both languages, it is used for non-passive verbs, that is, for verbs that are active transitive and intransitive. This feature is historically table. From the structural point of view, the passive in both languages, as well as in ML, is “more transitive” than the active.

**Relation of active/non-passive and passive markers to transitivity**

	Transitive	Intransitive
Active/Non-passive: Tag.- <i>um-</i> , <i>mag-</i> , <i>maka-</i> , <i>maká-</i> , <i>maki-</i> OJv <i>-um-</i> , <i>maN-/aN-</i> , ML <i>meN-</i>	+	+
Passive: Tag <i>-in-</i> , <i>-an-</i> , <i>i-</i> , <i>(-in-)</i> , OJv <i>-in-</i> , ML <i>di-</i>	+	-

Note that in ML, as distinct from Tagalog, transitivity is defined on morphological grounds of regular active–passive conformity, since the former generally does not allow passive formation from intransitive verbs. In Tagalog, such definition doesn’t work and transitive and intransitive verbs in the active differ only by the presence/absence of the object (a convention may include objects with or without a preposition). Once again, the OJv is in-between: it disposes of transitive markers as ML and allows passives from non-transitives (verbs and nouns) as Tagalog.

ML went further away from Tagalog, since its “inequivocally” transitive passive has reduced its scope, being specialised for the third person of the actor (see note 5). The passive for the first and second persons has zero prefix instead of the prefix *di-*. Thus, (4a) for the meaning “planted (by me/us/you)” (and the like) would have the form  $\emptyset$ -*tanami* and (6a) for the meaning “read (by me/us/you)” (and the like) would have the form  $\emptyset$ -*baca*. Such zero forms are preceded by designations of the actor: *aku*, or its proclitical form *ku-‘I’*, or *kita* ‘we’ (inclusive) or any other denoting the first and second person:

- (4c) Kebun itu aku/ku-/kita tanam-i jagung  
‘That garden was planted with maize by me/us’.
- (6c) Buku-buku itu aku/ku-/kita baca  
‘These books were read by me/us’.

The zero-form *baca* formally does not differ from intransitive verbs whose meaning may approach those of the non-passive or the passive: *bangun* ‘wake up’, *tidur* ‘sleep’, *tutup* ‘be closed’, *robek* ‘be torn’ and many others.

As shown by the comparison of Tagalog and OJv verbs, their affixes are formally similar (or even identical) but they are functionally different. The prefix *maN-* in Tagalog is found mostly in intransitive verbs of habitual or professional activity [5, p. 116–118]. The infix *-in-* is also semantically different. As mentioned above, in Tagalog it is used in passive voice forms of

<sup>8</sup> In New Javanese, *aN-* survived in archaic literary style, the most common variety being the consonantal prefix *N-*, while *-um-* became obsolete in some intransitive verbs.

the realis series. In Old Javanese, it became a pure passive marker without aspectual or modal meanings. In contrast to Tagalog *maka-*, OJv *maka-* is no potentive prefix; it is used in possessive-reflexive verbs, ‘to have/make for oneself something/someone as denoted by the base’: *strī* ‘wife’ > *makastrī* ‘marry, take as one’s wife’.

Aspectual meanings in OJv are rendered by optional auxiliaries, as in isolating languages: *huwus* ‘already’, *turung* ‘not yet’ and the like; tense is expressed by adverbs or just by the context and modality, along with the future, is expressed by the suffixes *-a* and *-ĕn*. These suffixes are usually labelled the irrealis and render a large spectrum of non-indicative meanings, including the subjunctive and the imperative. Besides, there are several means expressing the imperative proper [18; 4, p. 620].<sup>9</sup>

Therefore, there are significant differences between Tagalog and OJv verbal affixation which might suggest a considerable time depth in the split-up of their ancestral languages.

The historic transition from the system of several passive voices to the one with only one passive voice and transitive derivational markers (i.e. from “multi-passive” to “multi-transitive”) was labelled “the break in the verb morphology” by Ülo Sirk [20, p. 335]. The evidence for intermediary stages in this transition may be found on the periphery of the Philippine area and beyond. In North Borneo, there exist languages representing the transitional stage from three to two passives or even one passive voice. Such languages, according to Beatrice Clayre, “occupy an area of transition between the languages of Sabah to the north which have a developed focus (or voice) system, and the languages of Sarawak and Kalimantan to the south which have a much reduced, or even lost, focus (or voice) system” [21, p. 17]. So, the verbal system of the Lun Dayeh language suggests that besides undergoer and instrument voices, “there was at least one other voice which may have been locative or benefactive” [Ibid., p. 18].<sup>10</sup> Regrettably, at present the author has no data on how instrumental or benefactive meaning is expressed in a North Bornean language with only one passive, but it seems that it is not with the use of transitive suffixes, so that word order and prepositions are preferred. Compare an example from another study by Clayre on Berawan, a language of North-East Kalimantan: *akkoh<sub>1</sub> merrah<sub>2</sub> ubi<sub>3</sub> la’an<sub>4</sub>* ‘I<sub>1</sub> scatter<sub>2</sub> food<sub>3</sub> for<sub>4</sub> the chickens<sub>4</sub>’. Indeed, such suffixes, as noted by Sirk, are nearly absent in Kalimantan [24]. However, they are present in South and Southeast Sulawesi languages, such as Buginese or Tukang Besi.

OJv *-akĕn* is cognate to Old Malay *-akan*, Malay *-kan*, and similar suffixes exist in other languages of western Indonesia; compare Sundanese *-kōn* in Jawa, and Karo Batak *-kĕn* and Toba Batak *-hon* in Sumatra. In Buginese (South Sulawesi) and Balinese, such transitive suffixes have different forms. This indicates a parallel but separate development which may be explained by different histories of these languages.

It should be noted that similar suffixes exist in Oceanic languages. The mainstream migrations of Austronesians to Oceania proceeded along the northern coast of New Guinea, with a starting points to the south of the Philippines, somewhere between North Borneo, North Su-

---

<sup>9</sup> Some hybrid forms are also attested. On some OJv auxiliaries see [19].

<sup>10</sup> Lun Dayeh suffix *-a?* is used in the imperative. It is, according to Clayre, a vestige of the third passive, the locative or benefactive. The “projective” (non-realis, non-indicative) suffix *-a* is reconstructed for the Proto-Malayo-Polynesian language. It was lost in some Philippine languages but preserved in others, as suffix *-o* in Kimaragang of Sabah (North-East Borneo), as well as *-a* in Old and New Javanese and in Old Malay in the 7<sup>th</sup> century. The suffix *-a* with the imperative meaning also exists in Malagasy, the language of Madagascar. Malagasy is a descendant of the early Maanyan language of South-East Kalimantan, more than a thousand years ago and not far from Java. See [22; 23].

lawesi, Halmahera and the Moluccan archipelago, around or after 2000 BC [20].<sup>11</sup> This may indicate a region of the original lower-order proto-language (or rather a system of dialects) in the process of a shift to a “multi-transitive” system. Among its descendants is the prehistorical Javanese (pre-Old Javanese) along with other languages of western Indonesia.<sup>12</sup>

## References

1. *Himmelman N. P.* Typological characteristics — *Adelaar A. and N. P. Himmelman (eds)*. The Austronesian languages of Asia and Madagascar. London: Routledge 2005. P. 110–181.
2. *Ogloblin A. K.* Oчерk diahroničeskoj tipologii malajsko-javanskih jazykov [Aspects of diachronic typology of Malayo-Javanic languages]. Moscow: Novoe tysyacheletie, 1996. 192 p.
3. *Idem.* Grammatika indonezijskogo literaturnogo jazyka [A grammar of standard Indonesian]. St. Petersburg: St Petersburg Univ. Press, 2008. 440 p.
4. *Idem.* Javanese. — *Adelaar A. and N. P. Himmelman (eds)*. Op. cit. P. 590–624.
5. *Rachkov G. E.* Vvedenie v morfologiju sovremennogo tagal'skogo jazyka [Introduction to morphology of contemporary Tagalog]. Leningrad: Leningrad Univ. Press, 1981. 216 p.
6. *Himmelman H. P.* Tagalog — *Adelaar, Himmelman (eds)*. Op. cit. P. 350–376.
7. *Shkarban L. I.* Grammatičeskij stroj tagal'skogo jazyka [Grammatical system of Tagalog]. Moscow: Vostochnaja literatura, 1995. 248 p.
8. Koran Indonesia. 12.01.08.
9. <http://community.siutau.com>; quoted 30.09.2009.
10. Kamus Besar Bahasa Indonesia. Jakarta: Balai Pustaka, 1989. xix, 1090 p.
11. *Johns J.*, in collab. *Robyn Stokes*. Introduction to Indonesian language and culture. Book 1. Botany (Australia), 1996. 388 p.
12. *Adams C. H.* Bung Karno penjambung lidah rakjat Indonesia. Alih bah. Abd. Bar Salim. Djakarta: Gunung Agung, 1966. xxiii, 470 p.
13. <http://forum-milanisti.com>; quoted 30.09.2009.
14. *Zoetmulder P. J.* with the collaboration of S. O. Robson. Old Javanese–English dictionary. Vol. 1–2. 's-Gravenhage: Nijhoff, 1982. xxxi, 2368 p.
15. *Juynboll H. H. (ed.)* Adiparwa. Oudjavaansch prosageschrift. 's-Gravenhage: Nijhoff, 1906. 214 p.
16. *Zoetmulder P. J.* Sěkar Sumawur. Bunga rampai bahasa Djawa Kuno. I. Djakarta, 1958. 150 p.
17. *Zoetmulder P.* De taal van het Adiparwa. Een grammaticale studie van het Oudjavaans. Dordrecht, 1983. viii, 261 p.
18. *Ogloblin A. K.* Povelitel'nye predlozhenija v drevnejavanskom jazyke [Imperative sentences in Old Javanese] — *Kasevich V. B. and Kaplun M. I. (eds)*. The languages of the Far East, South-East Asia and West Africa. Proceedings of the 7<sup>th</sup> International Conference. Moscow, Sept. 16–19, 2003. Pt. 2. Moscow, 2003. P. 21–30.
19. *Idem.* Taksis v drevnejavanskom jazyke [Taxis in Old Javanese] — *Khrakovsky V. S. (ed.)* Tipologija taksisnyh konstrukcij. Moscow: “Znak”, 2009. P. 624–650.
20. *Sirk Yu. H.* Avstronezijskie jazyki: Vvedenie v sravnitel'no-istoričeskoe izučenie [Austronesian languages: Introduction to comparative study]. Moscow: Vostochnaja literatura, 2008. 480 p.

---

<sup>11</sup> Based on the way these suffixes are formed, they presumably originated from post-verbal prepositions [20, p. 336 sqq]; in more detail [25]. For a detailed analysis of transitivity in Indonesian, see [26].

<sup>12</sup> My cordial thanks go to Sander Adelaar for his comments and editorial corrections to the first draft of this paper. All mishits and errors are mine, of course.

21. *Clayre B.* Kelabitic languages and the fate of 'focus': evidence from the Kerayan — *I Wayan Arka and M. Ross (eds)*. The many faces of Austronesian voice systems: some new empirical studies. Canberra: Pacific Linguistics, 2005. P. 17–57. On the following example see *Clayre B.* Verb affixes in Berawan // *Ode C., Stokhof W.*, with assist. *C. Baak* (eds.). Proceedings of the Seventh International Conference on Austronesian Linguistics. Amsterdam etc.: Rodopi, 1997. P. 237.

22. *Adelaar S.* Les langues austronésiennes et la place du Malagasy dans leur ensemble — *Archipel*. 1989. T. 38. P. 25–52.

23. *Idem.* Asian roots of the Malagasy: a linguistic perspective — *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde*. 1995. D. 151, afl. 3. P. 325–356.

24. *Sirk Yu.* K istoričeskoj grammatike avstronezijskih jazykov [On historical grammar of Austronesian languages] — *Oriental studies I*. Tartu University scholarly papers. Issue 201. Tartu, 1968. P. 38–50.

25. *Sirk Ü.* On the history of transitive verb suffixes in the languages of western Indonesia. — *Steinhauer H. (ed.)* Papers in Austronesian linguistics No. 3 / Pacific linguistics. Canberra, 1996. P. 191–205.

26. *Alieva N. F.* Indonezijskij glagol: Kategorija perehodnosti [Indonesian verb: The category of transitivity]. Moscow: Nauka, 1975. 142 p.

#### Abbreviations

- ACP — accidental passive
- ART — article
- AV — active/actor voice
- BEN — benefactive
- COP — copula
- DUR — durative
- FUT — future
- GEN — genitive
- INTR — intransitive
- IRR — irrealis
- LIG — link, ligature
- pl — plural
- PJR — pejorative
- PN — proper name
- PRF — perfect
- PTL — particle
- PV — passive voice
- REAL — realis
- sg — singular
- TR1 — 1<sup>st</sup> transitive
- TR2 — 2<sup>nd</sup> transitive
- 1/2/3 — 1<sup>st</sup> / 2<sup>nd</sup> / 3<sup>rd</sup> person
- <> used for infixes and their glosses

Статья поступила в редакцию 23 сентября 2010 г.

## РЕЦЕНЗИИ

**Рецензия на книгу: Духовная культура Китая: Энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока РАН. Т. 5: Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование / Редакторы тома: М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, В. Е. Еремеев, А. Е. Лукьянов. М.: Восточная литература, 2009. 1087 с.**

Энциклопедия «Духовная культура Китая», подготовленная коллективом российских китайедов, представляет собой уникальный научный труд, занимающий особое место в отечественной и мировой синологии. В этом издании не только собрана ценнейшая научная информация справочного характера, но и обобщены результаты многолетних научных исследований и намечены последующие направления комплексного изучения духовных основ китайской цивилизации.

Пятый том данной энциклопедии, так же, как и предыдущие четыре тома: «Философия» (2006 г.), «Мифология. Религия» (2007 г.), «Литература. Язык и письменность» (2008 г.) и «Историческая мысль, политическая и правовая культура» (2009 г.), посвящен рассмотрению важнейших сторон духовной культуры Китая.

Рецензируемый том в целом повторяет структуру, принятую во всем издании, и, как предыдущие четыре тома, делится на три части («Общий раздел», «Словарный раздел» и «Справочный раздел»).

«Общий раздел» включает в себя большое количество научно-аналитических статей, посвященных истории развития науки, техники и образования в Китае и сгруппированных по предметно-тематическим признакам. В первую часть, названную авторами «Методологические науки», отнесены математика и нумерология. Раздел «Науки о небе» объединяет астрономию, астрологию, метеорологию, а также данные о традиционном китайском календаре и его значении для китайской культуры. В разделе «Физические науки» сгруппированы сведения о развитии в Китае механики, оптики, магнетизма, а также акустико-музыкальной теории. «Науки о Земле» включают географию,

геологию, сейсмологию и традиционное китайское учение *фэн шуй* (геомантию). В разделе «Инженерная мысль» можно найти подробное изложение истории развития техники и технической мысли в Китае, включая наземный и водный транспорт, воздухоплавание, печатное дело, строительство и метрологию. «Науки о превращении веществ» объединяют химию и алхимию, а «Науки о жизни и человеке» — биологию, медицину, эротологию и макробиотику. В обширный раздел «Общественные науки» вошли статьи по языкознанию, педагогической мысли и образованию, экономической и военной мысли. Специальная часть отведена изложению истории и основных направлений изучения китайских наук, языков и образования в России.

«Словарный раздел» содержит биографии видных китайских ученых, статьи о важнейших научных трактатах, а также о ключевых понятиях и терминах, связанных с развитием науки и техники в Китае. В «Справочный раздел» вошли обширная библиография, включающая список книг по традиционной китайской науке на русском языке, указатели имен, научных трактатов, сочинений и терминов. Том снабжен большим количеством полезных иллюстраций. Для всех разделов и статей данного издания характерен скрупулезный отбор материалов и глубокое осмысление предмета. Содержание всех его разделов убеждает читателя в том, что рецензируемый том, как и энциклопедия в целом, безусловно, не только представляет собой фундаментальное издание справочно-аналитического характера, но и является итогом теоретического обобщения имеющихся результатов изучения китайской цивилизации.

Главное достоинство рецензируемого тома состоит в том, что обширные материалы по истории китайской науки и техники оказались собраны в одном месте и расположены в хронологической последовательности. В издании охвачен широкий спектр естественных и точных наук, о развитии которых собраны максимально полные сведения. Представленные в данном томе сведения ранее практически не были доступны широкому кругу

читателей, не владеющих китайским языком, но интересующихся историей науки и техники. Таким образом, данная публикация носит новаторский характер и значительно расширяет круг тех, кто сможет познакомиться с достижениями китайского народа в научно-технической сфере и процессом их исторической эволюции.

Чрезвычайно существенным также следует признать то обстоятельство, что представленные в данном томе материалы взаимно дополняют друг друга, позволяя без особых затруднений понять суть, преемственность и пути развития конкретных естественнонаучных проблем. Например, достижения в инженерной мысли, медицине, химии и фармацевтике невозможно оценить без знания метрологии и соответствующей этим предметам формализации. Подробные сведения по всем вопросам, скорректированные в соответствии с определенными периодами исторической и социокультурной эволюции, логично включены в состав соответствующих разделов рецензируемого издания.

Несомненным достоинством книги являются удобное расположение и четкая подача материала. Все разделы энциклопедии составлены так, чтобы это было удобно для читателя. Сначала анализируются теоретические основы вопроса, подробно поясняются символика и ее хронологические изменения, затем — историческое развитие самого явления. Очень яркий иллюстративный материал способствует лучшему восприятию изложенного. Статьи по конкретным дисциплинам содержат предварительные общие сведения, которые, как правило, не только объясняют уровень развития знаний по данной дисциплине в Китае, но и предлагают интересные сравнения китайской научной и технической традиции с европейской, индийской и арабской, выводя, таким образом, рассмотрение проблемы на макрокультурный уровень. Особенно привлекает то, что в большинстве статей проводятся аналогии с европейской наукой (наиболее известной отечественному читателю). В частности, в разделах «Математика» — это треугольник Паскаля, теорема Пифагора и т.д., в «Физических науках» — исследования в области дисперсии света и соотношения музыкального звукоряда с цветовой гаммой, камера-обскура и волшебный фонарь и т.д.

С практической точки зрения это обстоятельство представляется очень удобным в случае использования данной энциклопедии при подготовке и освоении таких важнейших учебных курсов, читаемых в высшей школе, как «История науки и техники» и «Концепции современного естествознания». В связи с этим можно с уверенностью сказать, что 5-й том энциклопедии «Духовная культура Китая» будет чрезвычайно востребован не только Китаеведами-профессионалами, но и всеми специалистами в области истории естествознания

и техники. А поскольку соответствующие учебные дисциплины занимают все более существенное место в программах подготовки бакалавров, магистров и аспирантов, можно без преувеличения констатировать важность и своевременность выхода в свет данного тома.

Остается только сожалеть о том, что в «Словарном разделе» рецензируемого тома, где представлены интересные биографические очерки о выдающихся личностях эпохи древности и Средневековья, практически отсутствуют материалы о китайских ученых более позднего времени, включая современность. Безусловно, это можно объяснить ограниченным объемом издания, однако все-таки следовало хотя бы упомянуть о наиболее значимых достижениях в сфере естественных и точных наук последних десятилетий. Например, следовало сказать о Нобелевской премии по физике, полученной в 1957 г. выдающимися учеными Ли Чжэндао и Ян Чжэньнином, несмотря на то что в то время они работали в США. В 1999 г. Ян Чжэньнин возвратился в КНР, в университет Цинхуа, который заканчивал. А Ли Чжэндао в 1998 г. основал в Пекине Фонд практического обучения китайских студентов Цинь Хуэйцзюнь и Ли Чжэндао.

Весьма основательным получился и раздел, посвященный рассмотрению основных этапов развития и специфическим чертам традиционной китайской медицины и фармакологии. В условиях, когда в настоящее время отечественный книжный рынок переполнен большим количеством литературы по медицине Китая, большую часть которой нельзя признать научной, выход в свет 5-го тома энциклопедии «Духовная культура Китая», включающего в себя серьезный медицинский раздел, следует признать очень своевременным.

К числу особо удачных и фундированных частей 5-го тома можно отнести и раздел, посвященный педагогической мысли и образованию в Китае. Китайская образовательная модель восходит ко временам Конфуция, и поэтому без изучения философских и социальных основ классической педагогики невозможно понять специфику китайского образования. Классическая китайская философия сформулировала постулат о том, что воспитание и образование являются важнейшими факторами формирования идеальной личности. Поэтому в данном разделе вполне логично и обоснованно большое место отводится описанию и анализу содержания и характерных черт традиционного учебного процесса в Китае, месту и роли Учителя. Традиционная концепция знания является важнейшей составной частью духовных основ китайской цивилизации. В рецензируемом разделе в сжатой и очень емкой форме представлена картина эволюции китайской системы образования от древнейшего периода до наших дней. Вполне

логично, что данный раздел завершается рассмотрением эволюции китайской системы образования в условиях глобализации и развития информационного общества. Здесь говорится о том, что в современном Китае образование признано не только объектом, но и субъектом модернизации.

Успехи Китайской Народной Республики в сфере экономики предопределяют заметное повышение интереса к экономической мысли Китая во всем мире. В рецензируемом томе энциклопедии раздел «Экономическая мысль» занимает достойное место. Хорошо представлены как традиционные учения (с древности до начала XX в.), так и новейшие экономические теории, появившиеся за годы рыночных реформ.

Чрезвычайно интересной представляется нам статья о специфической китайской синологии (*go сюэ* — «учение о родине», «национальная наука») — комплексной междисциплинарной науке о Китае и соотношении ее с принятым за пределами Китая (на Западе и в России) понятием «китаеведение».

Особо следует отметить раздел, посвященный вкладу российского китаеведения в изучение китайских наук и образования.

Еще раз хочется подчеркнуть: для того чтобы лучше понять то, что происходит в сегодняшнем бурно развивающемся Китае, необходимо обращаться и к фундаментальным научным исследованиям, способным объяснить читателю сложнейшие процессы, происходящие в этой стране, и к публикациям, насыщенным обширным фактическим материалом. Рецензируемый том, как и вся энциклопедия «Духовная культура Китая», безусловно, относится к числу трудов, которые удачно сочетают в себе как глубокие теоретические положения и выводы, так и тщательный подбор фактов и биографий.

Данный фундаментальный научный труд необходимо активно использовать в учебном процессе на различных факультетах университета.

*И. Г. Румынская, Н. А. Самойлов*

## РЕФЕРАТЫ

УДК 94 (571.54)

Малзурова Л. Ц. Представители русского народа в бурятских преданиях // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2011. Вып. 1. С. 3–8.

Статья рассматривает бурятские исторические предания о людях, сыгравших определенную роль в судьбе народа, в частности о представителях русского народа, таких, как Алексей Шергин, Федор Головин, Савва Рагузинский, Иван Похабов, деятельность которых объективно оценена народом. Предания освещают сложное время вступления бурят в состав Российского государства и отражают такие исторические события, как поездка бурятской делегации к Петру Великому, проведение восточных границ, насильственное крещение бурят. В статье прослеживается бытование в башкирских и бурятских преданиях похожих сюжетов о клочке земли с «блудью шкуру» и мотивов насильственного крещения русскими народов другой веры.

*Ключевые слова:* предания, восточные границы, поездка в столицу, крещение бурят, роль русских.

УДК 94(47).046

Санчиоров В. П. Русские посланцы в ставке калмыцкого тайши Далай-Батыра во втором десятилетии XVII в. // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2011. Вып. 1. С. 9–15.

Статья посвящена начальному этапу русско-ойратских отношений, когда Русское государство во втором десятилетии XVII в. восстановило дипломатические и торговые отношения с сильным кочевым объединением северо-западных ойратов, предков современных калмыков. Сохранившиеся русские архивные документы того времени имеют большую познавательную ценность и научную значимость. Русские посланцы, побывавшие в 1616 и 1617 г. в ставке калмыцкого правителя Далай-Батыра, сообщили много интересных сведений о социальной организации, быте, религии, вооружении и военной тактике кочевников-ойратов.

*Ключевые слова:* XVII век, Русское государство, ойраты и калмыки, калмыцкий правитель Далай-Батыр, русские посланцы в его ставке.

УДК 299.513

Завидовская Е. А. Социологические исследования как источник данных о народной религии Китая республиканского периода (первая половина XX в.) // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2011. Вып. 1. С. 16–28.

Статья освещает источники данных о народной религии в Китае республиканского периода (1911–1949), важную часть которых составляют социологические и этнографические исследования, проводившиеся иностранными и китайскими учеными. В статье в хронологическом порядке представлены и охарактеризованы основные ранние исследования, а также проанализирована их методология.

*Ключевые слова:* период Республики, социологические исследования, народная религия, Китай, исследование района, методология.

УДК 291.37

Зорькина М. С. Эволюция и структура даосского ритуала // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2011. Вып. 1. С. 29–39.

В статье описывается история возникновения и развития церемониала в даосизме, а также ключевые для его становления фигуры. Отдельное внимание уделяется видам ритуалов, их классификации, в частности важнейшим для религиозной практики даосизма молебнам *чжай-*

цзяо. Прослеживаются основные источники происхождения церемониала в даосизме. Помимо собственно даосских практик на него большое влияние оказали также общекультурные представления, практики магов *уси* и некоторые положения буддизма.

*Ключевые слова:* Китай, даосизм, ритуал.

УДК 433

Б и з ю к о в С. Н. К вопросу об иностранных заимствованиях в период формирования исламского права // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2011. Вып. 1. С. 40–58.

Статья посвящена проблеме наличия в исламском праве правовых институтов и концепций, заимствованных из римского и иудейского права. Данная проблема вызывает широкие дискуссии среди ученых с начала XIX в., продолжающиеся до сих пор. Рассматриваются взгляды на проблему ведущих западных авторов. В контексте исследования дается оценка исторической роли Бейрутской школы права и характеристика важнейшего исторического памятника «Сирийско-римский судебник». В русскоязычной литературе проблема иностранных заимствований в исламском праве практически не исследовалась.

*Ключевые слова:* исламское право, римское право, фикх, иностранные заимствования, правовые традиции и обычаи, Бейрутская школа права, Сирийско-римский судебник, Сирия, Месопотамия.

УДК 314.745.2+316.7+303.446.23

Б о л д и н а Ю. С. К вопросу об иммиграции морисков Андалусии и их интеграции в социально-экономическую жизнь Магриба в XVI–XVII вв. // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2011. Вып. 1. С. 59–64.

В статье рассматривается вопрос иммиграции морисков в страны Магриба, приведена попытка анализа социологического феномена интеграции и его применения к историческим реалиям. Объектом исследования является социальная группа морисков Андалусии и особенности их интеграции в Марокко, Алжире и Тунисе. Цель работы — выявление каузальных отношений между признаками социальной группы и понятием интеграции, составление перечня основных критериев анализа интеграции и иммиграции морисков в страны Магриба в XVI–XVII вв. Материал интересен, поскольку касается социальной истории морисков и использует аналитические инструменты социологии при историческом анализе.

Также анализируются и обобщаются особенности социальной интеграции иммигрантов как социокультурного феномена, что является предпосылками для дальнейшего анализа ассимиляции мусульман Испании на территории стран Магриба в более поздний период.

*Ключевые слова:* мориски, Андалусия, Магриб, социология, история, иммиграция, интеграция, ассимиляция.

УДК 94

И л ю ш и н а М. Ю. Арабские рукописи из каталога А. К. Казем-бека 1852 г. в восточном отделе Научной библиотеки СПбГУ // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2011. Вып. 1. С. 65–80.

В восточном отделе Научной библиотеки СПбГУ хранится ценная коллекция рукописей, собранных А. К. Казем-беком (1802–1870). В статье дан краткий обзор арабских рукописей, вошедших в каталог, составленный А. К. Казем-беком в 1852 г. для Департамента народного просвещения. Публикуется полный текст каталога.

*Ключевые слова:* арабские рукописи, А. К. Казем-бек.

УДК 94

Москалёва А. О. Договор Асархаддона с восточными соседями (672 г. до н.э.) // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2011. Вып. 1. С. 81–93.

Статья посвящена хорошо сохранившемуся новоассирийскому договору Асархаддона со своими вассалами, который восходит к 672 г. до н.э. Настоящая работа является частью более обширного исследования и посвящена переводу и анализу содержания текста договора. Автор обращает особое внимание на причины появления подобного договора, на то, чем этот документ является по существу, зачем договор был заключен. Исследование данного текста позволяет лучше понять взаимоотношение между Ассирией и Мидией в период расцвета Новоассирийской империи и дает возможность рассмотреть сложную проблему наследования ассирийского престола с новой стороны. Особое внимание уделено термину, которым ассирийцы обозначали этот документ, и грамматическим конструкциям, наиболее часто используемым в документе.

*Ключевые слова:* Асархаддон, договор, Ассирия, наследование.

УДК 821.531

Гурьева А. А. О некоторых особенностях корейской поэзии на родном языке XVIII–XIX вв. (поэма-каса «Песнь о цветке сливы») // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2011. Вып. 1. С. 94–103.

В истории корейской литературы период XVIII–XIX вв. связан с формированием многочисленных антологий, вобравших в себя поэтические тексты на родном языке, а также с возникновением новых форм в рамках традиционных жанров, включая поэтические жанры на родном языке. Статья посвящена рассмотрению особенностей восприятия текстов нового типа в современной им читательской среде на примере характерного образца — поэмы-каса «Песнь о цветке сливы», включенной в поэтическую антологию «Намхун тхэпхён-га» (редкое ксилографическое издание антологии из Рукописного фонда ИВР РАН). В статье производится текстологический анализ поэмы, раскрывающий многослойность текста и его связь с архаичными ритуальными моделями. Выявляется скрытая в системе традиционных образов тема плодородия, которая составляет смысловую основу текста и служит «связующим звеном» отдельных его частей. Специфика темы и ее раскрытие определили специфику восприятия текста в различных слоях общества. Тенденции, которые характеризуют новый тип поэзии, следуют общим тенденциям развития корейской литературы того же периода.

*Ключевые слова:* корейская поэзия на родном языке, жанр *каса*, антология «Намхун тхэпхён-га», новые литературные формы XVII–XIX вв., «Мэхва-га» («Песнь о цветке сливы»).

УДК 821.411.21

Суворов М. Н. Большая проза Йемена в 70–80-х годах XX в. // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2011. Вып. 1. С. 104–110.

В статье рассматриваются произведения «большой» прозы, написанные йеменскими авторами в 1970–1980-е гг. и ставшие первыми попытками реалистического изображения судеб страны в новое время.

*Ключевые слова:* Йемен, литература, проза.

УДК 81-112.2

Оглоблин А. К. О залоговом соответствии в западноавстронезийском ареале // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2011. Вып. 1. С. 111–121.

В статье сопоставляются залоговые соответствия в тагальском, древнеяванском и индонезийском (один из вариантов малайского) языках. Разные значения объекта действия в тагальском и других филиппинских языках маркируются с помощью разных пассивных форм глагола, а в родственных им древнеяванском, малайском и других западноиндонезийских языках — аф-

фиксами переходности при единой форме залога в пассиве или активе. Исторический переход от мультипассивной системы к мультитранзитивной мог происходить в районе к югу от Филиппин после начала II тыс. до н.э. Грамматическая переходность в этих языках однозначно выражена только в пассивной форме, а показатели актива свойственны и части непереходных глаголов. Эта особенность является исторически стабильной.

*Ключевые слова:* пассив, актив, переходность, история языков, тагальский, древнеяванский, малайский, западноавстронезийский.

## SUMMARIES

### Malzurova L. Ts. **The Russian people in Buryat legends.**

The article analyzes the Buryat historical legends about the Russian people who played an important role in the history of Buryats, such as Alexey Shergin, Fedor Golovin, Sawa Raguzinsky Ivan Pokhabov whose activities are highly appreciated by the Buryat people. These stories overview the difficult time of the Buryats annexation into the Russian State and reflect such historic events as the Buryat delegation paying visit to Peter the Great, defining the eastern border, the forced Christianization of Buryats. The article highlights the traits of the similar stories about a land of a “bull skin” size and the motives of forced Christianization of people of other religions by the Russians in the Bashkir and Buryat legends.

*Keywords:* the legends, the eastern Border, the Trip to the Capital, Christianization of Buryats, the Role of Russians.

### Sanchirov V. P. **The Russian envoys in the camp of the Kalmyk tayishi Dalay-Batyr in the second decade of the 17<sup>th</sup> century.**

The article analyzes the initial stage (the second decade of the 17<sup>th</sup> century) of the Russo-Oirat relations when Russia re-established the diplomatic and trade relations with the powerful nomadic confederation of the North-Western Oirats, the forefathers of the present-day Kalmyks. The preserved Russian archive documents of that period are of great informative value and scientific significance for the research works. The Russian envoys who visited the Kalmyk ruler Dalay-Batyr camp in 1616 and 1617 made many interesting accounts of the social organization, everyday life, religion, arms and military tactics of the Oirat Nomads.

*Keywords:* the 17th century, the Russian state, the Oirats and the Kalmyks, the Kalmyk ruler Dalay-Batyr, the Russian envoys in his camp.

### Zavidovskaya E. A. **The Sociological Surveys as a Source of Materials on Popular Religion in Republican China (the first half of the 20<sup>th</sup> century).**

The paper highlights the sociological, economic and ethnographic research works carried out by the foreign and Chinese scholars that are considered to be an important source of information on popular religion in the rural areas of Republican China. The paper chronologically lists the general data on the early surveys and examines the Western methodology and approaches to the subject under consideration. The paper argues that these surveys contain important factual data which although should not be taken at face value.

*Keywords:* the Republican period, the sociological surveys, popular religion, China, the area study, methodology.

### Zorkina M. S. **The evolution and structure of Taoist rituals.**

This article describes Taoist ceremony emergence and evolution, as well as the key persons in its development. It pays special attention to the classification of rituals as well as different kinds of them, particularly to *zhaijiao* prayers, one of the most important prayers in Taoist prayer services. Moreover the article provides an overview of the main sources of Taoist ceremony. Except for the actual Taoist ceremony practices, these rituals were to a great extent influenced by the Chinese culture ideas, some practices of *wuxi* magicians and by some Buddhist statements.

*Keywords:* China, Taoism, the ritual.

### Bizyukov S. N. **On the Foreign Borrowings in the Islamic Law during Its Formation Period.**

The article analyzes the problem of the Roman and Judaic law concept and their legal institutions influence on the Islamic Law. This issue has been under discussion among the scholars since the XIX century. The article presents different approaches on the problem by the Western prominent authors. The

article provides an appraisal of the historic role played by the Beirut Law School, as well as gives a brief analysis of the Syro-Roman Law Book as an important historic document. The problem of the foreign borrowings in the Islamic law still remains without special consideration in the scholarly literature in Russia.

*Keywords:* Islamic law, Roman law, fiqh, the foreign borrowings, the legal traditions and usages, Beirut Law School, Syro-Roman Law Book, Syria, Mesopotamia.

**Boldina Yu. S. To the question of the immigration of Moriscos of Andalusia and their integration to the social and economic life of Maghreb countries in XVI–XVII.**

In this article, we observe the issue of the immigration of the Moriscos to the countries of Maghreb, besides the article provides the analysis of a sociological phenomenon of integration and its application to the historic realities. The article focuses on the Moriscos social group of Andalusia and the particularities of their integration in Morocco, Algeria and Tunis. The purpose of this work is revealing the causal attitudes between the attributes of the social group and the concept of integration, making the list of the basic criteria for the analysis of the Moriscos integration and immigration to the Maghreb countries in XVI–XVII. The given material deserves special consideration, as it concerns a social history of the Moriscos and uses the analytical tools of sociology within the historic analysis.

Moreover the paper analyzes the features of the Moriscos integration as a social and cultural phenomenon that is the precondition for the further analysis of the Muslims assimilation in Spain within the Maghreb countries in the later period.

*Keywords:* Moriscos, Andalusia, Maghreb, sociology, history, immigration, integration, assimilation.

**Ilyushina M. Yu. The Arabic manuscripts of A. K. Kazem-bek's catalogue (1852) in the Oriental Section of St. Petersburg University Scientific Library.**

A valuable collection of manuscripts compiled by A. K. Kazem-bek (1802–1870) can be found in the Oriental Section of St. Petersburg University Scientific Library. The article presents a brief review of the Arabic manuscripts mentioned in the catalogue made by A. K. Kazem-bek for the Department of Public Education in 1852. Moreover the complete text of the catalogue is also available as a printed version.

*Keywords:* Arabic manuscripts, A. K. Kazem-bek.

**Moskaleva A. O. The Esarhaddon and his Eastern Neighbors Treaty (672 BC).**

This article deals with a surviving Neo-Assyrian Esarhaddon Vassal treaty which dates 672 BC. The present article, which is the part of the more extensive research, is dedicated to the translation and analysis of the text. The author pays special attention to the problems related to the reasons of concluding the treaty and its special characteristics. The investigation of this text leads to more profound understanding of the mutual relations between Assyria and Media at the dawn of Neo-Assyrian Empire. Besides it provides a great opportunity to examine the complicated problem of the Assyrian throne succession. The author gives special attention to the term which Assyrians used to designate this document and to the grammar constructions particular to the text.

*Keywords:* Esarhaddon, the treaty, Assyria, inheritance.

**Guryeva A. A. Specific features of Korean vernacular poeuru of the XVIII–XIX cc. (a *gasa*-poem “A Plum-blossom”).**

In the Korean literature history the 18–19 cc. period is marked by forming the numerous poetical anthologies containing pieces of vernacular poetry, as well as by the appearing of the new forms within the traditional genres. This paper deals with the specific features of the text perception process by the reading audience on the example of the *gasa*-poem “Maehwa-ga” (“A Plum blossom song”) included in the poetical anthology “Namhun taepyeong-ga” (a rare edition of the anthology in the keeping of the Manuscript collection of the Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences). The textological analysis presented in the paper reveals the diverse character of the text and its relation to the

archaic ritual models. We have revealed the implied topic of fertility in the traditional images system. This topic serves as a basis for text coherent and cohesion. The peculiar feature of the topic and the way it is expressed in the text narrative resulted in the specific nature of the text perception by readers representing different strata of the society. The tendencies that are characteristic for the new type of poetry follow the general tendencies in the Korean literature development at the period.

*Keywords:* Korean vernacular poetry, *gasa* genre, “Namhun taepyeong-ga” anthology, new literature forms of the 18–19 cc., “Maehwa-ga” (“A Plum blossom song”).

**S u v o r o v M. N. The big prose in Yemen in the 1970–1980<sup>s</sup>.**

The article analyzes the samples of “big” prose written by Yemeni authors in the 1970–1980<sup>s</sup> that became the first attempts of presenting a realistic picture of the nation’s destiny in the modern times.

*Keywords:* Yemen, literature, prose.

**O g l o b l i n A. K. On the voice conformity in West Austronesian domain.**

Voice conformity is compared in Tagalog, Old Javanese and Malay/Indonesian. Different meanings of patient are expressed in Tagalog and other Philippine languages by markers of different passive forms; in cognate languages of Western Indonesia, they are expressed by markers of transitivity combined with a common voice form, both in the passive and active. A historic shift from a multi-passive system to a multi-transitive one may have occurred to the south of the Philippines after 2000 BC. Grammatical transitivity in these languages is marked mono-semantically only in the passive form, while the active markers are also present in certain intransitive verbs. This feature appears historically stable.

*Keywords:* passive, active, transitivity, language history, Tagalog, Old Javanese, Malay/Indonesian, West Austronesian.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Бизюков Сергей Николаевич**, управляющий партнер адвокатского бюро «Пактум» Адвокатской палаты Санкт-Петербурга, соискатель кафедры теории общественного развития стран Азии и Африки Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: sb\_casa@mail.ru; sbizyukov@pactumlaw.ru

**Болдина Юлия Сергеевна**, аспирант-соискатель кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, докторант кафедры прикладных гуманитарных наук университета Сорбонна Париж IV; e-mail: soleil\_julie@yahoo.fr

**Гурьева Анастасия Александровна**, старший преподаватель кафедры филологии Китая, Кореи и Юго-Восточной Азии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, аспирант ИВП РАН; e-mail: nastyagur@hotmail.com

**Завидовская Екатерина Александровна**, кандидат филологических наук, ассистент кафедры филологии Китая, Кореи и ЮВА Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: katushaza@yahoo.com

**Зорькина Мариана Сергеевна**, магистрант 1 курса Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: daine\_elf@hotmail.com

**Илюшина Милана Юрьевна**, старший преподаватель кафедры истории стран Ближнего Востока Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: aspirant\_vf@mail.ru

**Малзурова Любовь Цыдыповна**, кандидат филологических наук, доцент кафедры филологии и методики преподавания Бурятского государственного университета; e-mail: lubov-malzurov@mail.ru

**Москалёва Анастасия Олеговна**, соискатель Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: nastenkaspb@mail.ru

**Оглоблин Александр Константинович**, доктор филологических наук, профессор кафедры филологии Китая, Кореи и Юго-Восточной Азии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: oak020139@mail.ru

**Румынская Ирина Геннадиевна**, кандидат физико-математических наук, доцент кафедры физики Санкт-Петербургского государственного университета технологии и дизайна; e-mail: igrs@mail.ru

**Самойлов Николай Анатольевич**, кандидат исторических наук, доцент кафедры теории общественного развития стран Азии и Африки Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: samoylov\_nikolay@mail.ru

**Санчиров Владимир Петрович**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, ведущий научный сотрудник отдела истории и археологии Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН; e-mail: kigiran@elista.ru

**Суворов Михаил Николаевич**, кандидат филологических наук, доцент кафедры арабской филологии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: soumike@mail.ru

## CONTENTS

### Russia and the East

<i>Malzurova L. Ts.</i> The Russian people in Buryat legends.....	3
<i>Sanchirov V. P.</i> The Russian envoys in the camp of the Kalmyk tayishi Dalay-Batyr in the second decade of the 17 <sup>th</sup> century.....	9

### Geocultural Spaces and Codes of the Cultures of Asia and Africa

<i>Zavidovskaya E. A.</i> The Sociological Surveys as a Source of Materials on Popular Religion in Republican China (the first half of the 20 <sup>th</sup> century).....	16
<i>Zorkina M. S.</i> The evolution and structure of Taoist rituals.....	29

### History and Source Studies

<i>Bizyukov S. N.</i> On the Foreign Borrowings in the Islamic Law during Its Formation Period.....	40
<i>Boldina Yu. S.</i> To the question of the immigration of Moriscos of Andalusia and their integration to the social and economic life of Maghreb countries in XVI–XVII.....	59
<i>Ilyushina M. Yu.</i> The Arabic manuscripts of A. K. Kazem-bek's catalogue (1852) in the Oriental Section of St. Petersburg University Scientific Library.....	65
<i>Moskaleva A. O.</i> The Esarhaddon and his Eastern Neighbors Treaty (672 BC).....	81

### Literary Studies

<i>Guryeva A. A.</i> Specific features of Korean vernacular poetry of the the XVIII–XIX cc. (a <i>gasa</i> -poem “A Plum-blossom”).....	94
<i>Suvorov M. N.</i> The big prose in Yemen in the 1970–1980 <sup>s</sup> .....	104

### Linguistics

<i>Ogloblin A. K.</i> On the voice conformity in West Austronesian domain.....	111
--	-----

### Book Review

<i>Rumynskaya I. G., Samoylov N. A.</i> Review of “Spiritual Culture of China”: Encyclopedia / Ed. by M. L. Titarenko. Vol. 5: Science, Technical and Military Conceptions, Medicine, Education. M., 2009.....	122
--	-----

<b>Summaries</b> .....	129
------------------------	-----

<b>Authors</b> .....	132
----------------------	-----

---

## КАК СОСТАВИТЬ РЕЗЮМЕ (SUMMARY)

---

Резюме — один из видов сокращенной формы представления научного текста. Назначение резюме — привлечь внимание читателя, пробудить читательский интерес минимальными языковыми средствами: сообщением сути исследования и его новизны. И то и другое должно быть указано в резюме, а не подразумеваться. Все научные статьи в журнале должны иметь авторские резюме.

Резюме (summary) — особый жанр научного изложения текста, определяющий структуру его содержания. Жанровое отличие резюме от статьи подразумевает отличие в форме изложения. Если в статье должна быть логика рассуждения и доказательства некоего тезиса, то в резюме — констатация итогов анализа и доказательства. Таким образом, формулировки в тексте резюме должны быть обобщенными, но информативными, т.е. построены по предикатам («что сказано»), а не по тематическим понятиям («о чем сказано»).

Существуют требования к объему резюме и структуре содержания. Для статей, публикуемых в журнале «Вестник Санкт-Петербургского университета», оптимальный объем авторского резюме на русском и английском языках — 500-900 знаков с пробелами.

В мире принята практика отражать в авторских резюме краткое содержание статьи. Иногда в резюме сохраняется структура статьи — введение, цели и задачи, методы исследования, результаты, заключение (выводы).

Некачественные авторские резюме в статьях повторяют по содержанию название статьи, насыщены общими словами, не излагают сути исследования, недопустимо короткие.

Резюме всегда сопровождается ключевыми словами. Ключевое слово — это слово в тексте, способное в совокупности с другими ключевыми словами представлять текст. Ключевые слова используются главным образом для поиска. Набор ключевых слов публикации (поисковый образ статьи) близок к резюме. Тексты резюме с ключевыми словами должны быть представлены на русском и английском языках.

Качественное авторское резюме на английском языке (summary) позволяет:

- ознакомиться зарубежному ученому с содержанием статьи и определить интерес к ней, независимо от языка статьи и наличия возможности прочитать ее полный текст;
- преодолеть языковой барьер ученому, не знающему русский язык;
- повысить вероятность цитирования статьи зарубежными коллегами.

То же касается авторских резюме на русском языке, но для российских ученых и ученых, читающих на русском языке. Качественные авторские резюме — необходимость в условиях информационно перенасыщенной среды.



---

## ИНДЕКС НАУЧНОГО ЦИТИРОВАНИЯ

---

Одним из ключевых показателей, широко используемым во всем мире для оценки работы исследователей и научных коллективов, является индекс цитирования и импакт-фактор журнала, в котором были опубликованы статьи. Оценить влияние ученого или организации на мировую науку, определить качество проведенных научных исследований дают возможность статистические данные баз данных по цитированию журнальных публикаций.

Что такое индекс цитирования? Это специализированный информационный продукт, в котором собирается и обрабатывается полная библиографическая информация о журнальных статьях, аннотации и пристатейные списки цитируемой в статьях литературы. Такая база позволяет находить как публикации, цитируемые в отдельно взятой статье, так и публикации, цитирующие эту статью. Таким образом, пользователь может проводить эффективный масштабный поиск библиографии, охватывающей весь фронт публикаций по интересующей его теме или предмету.

Импакт-фактор журнала — один из формальных критериев, по которому можно сопоставлять уровень научных исследований в близких областях знаний. При присуждении грантов, выдвигении на научные премии (включая Нобелевскую) эксперты непременно обращают внимание на наличие у соискателя публикаций в журналах с высоким импакт-фактором. Импакт-фактор журнала — это дробь, знаменатель которой равен числу статей, опубликованных этим журналом в течение заданного периода (обычно это период в два года), а числитель — число ссылок (сделанных за этот же период в различных источниках) на указанные выше статьи. При этом подразумевается, что чем выше значение импакт-фактора, тем выше научная ценность, авторитетность журнала.

Российский индекс научного цитирования (РИНЦ) — интегрированная информационно-аналитическая система по научным публикациям. РИНЦ создается Научной электронной библиотекой LIBRARY.RU в рамках проекта, инициированного Федеральным агентством по науке и инновациям (Роснаука). В РИНЦ включаются наиболее авторитетные российские научные журналы. РИНЦ — это механизм, позволяющий оценить уровень научного издания на основе формальных и объективных критериев. Основным таким критерием является относительный показатель цитирования статей, опубликованных в данном журнале, то есть, его импакт-фактор. Самое высокое значение импакт-фактора РИНЦ в 2009 г. — 2,986, самое низкое — 0.

Согласно решению Президиума ВАК N 45.1-132 от 14.10.2008 г. все российские научные журналы, претендующие на включение в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, должны быть представлены и оценены в РИНЦ.

Обращаем ваше внимание на единый формат оформления пристатейных библиографических списков в соответствии с ГОСТ Р 7.05-2008 «Библиографическая ссылка»\*. Более подробную информацию можно получить на сайте [www.elibrary.ru](http://www.elibrary.ru).

\*Информация приводится по [http://elibrary.Ru/projects/events/conf\\_vak\\_rinc/icons/regl.Pdf](http://elibrary.Ru/projects/events/conf_vak_rinc/icons/regl.Pdf)



---

## ПОРЯДОК РЕЦЕНЗИРОВАНИЯ РУКОПИСЕЙ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ, ПОСТУПИВШИХ В РЕДАКЦИЮ ЖУРНАЛА «ВЕСТНИК СПбГУ»

---

- Все научные статьи, поступившие в редакцию журнала, подлежат обязательному рецензированию.
- Главный редактор и ответственный секретарь серии определяют соответствие статьи профилю журнала, требованиям к оформлению и направляют ее на рецензирование специалисту, доктору или кандидату наук, имеющему наиболее близкую к теме статьи научную специализацию.
- Рецензенты уведомляются о том, что присланные им рукописи являются частной собственностью авторов и содержат сведения, не подлежащие разглашению. Рецензентам не разрешается делать копии статей. Рецензирование проводится конфиденциально.
- Сроки рецензирования определяются ответственным секретарем серии.
- В рецензии должно быть указано: а) соответствует ли содержание статьи ее названию, б) в какой мере статья соответствует современным достижениям в рассматриваемой области науки; даны: в) оценка формы подачи материала, г) целесообразность публикации статьи, д) детальное описание достоинств и недостатков статьи.
- Рецензирование проводится анонимно. Автору статьи предоставляется возможность ознакомиться с текстом рецензии. Нарушение анонимности возможно лишь в случае заявления рецензента о плагиате или фальсификации материалов, изложенных в статье.
- Если рецензия содержит рекомендации по исправлению и доработке статьи, ответственный секретарь серии направляет автору текст рецензии с предложением учесть рекомендации при подготовке нового варианта статьи или аргументировано их опровергнуть. Переработанная автором статья повторно направляется на рецензирование.
- В случае, когда рецензент не рекомендовал статью к публикации, редколлегия может направить статью на переработку с учетом сделанных замечаний, а также направить её другому рецензенту. Текст отрицательной рецензии направляется автору.
- Окончательное решение о публикации статьи принимается редколлекцией серии и фиксируется в протоколе заседания редколлекции.
- После принятия редколлекцией серии решения о допуске статьи к публикации ответственный секретарь серии информирует об этом автора и указывает сроки публикации. Текст рецензии направляется автору.
- Оригиналы рецензий хранятся в редколлекции серии в течение пяти лет.

