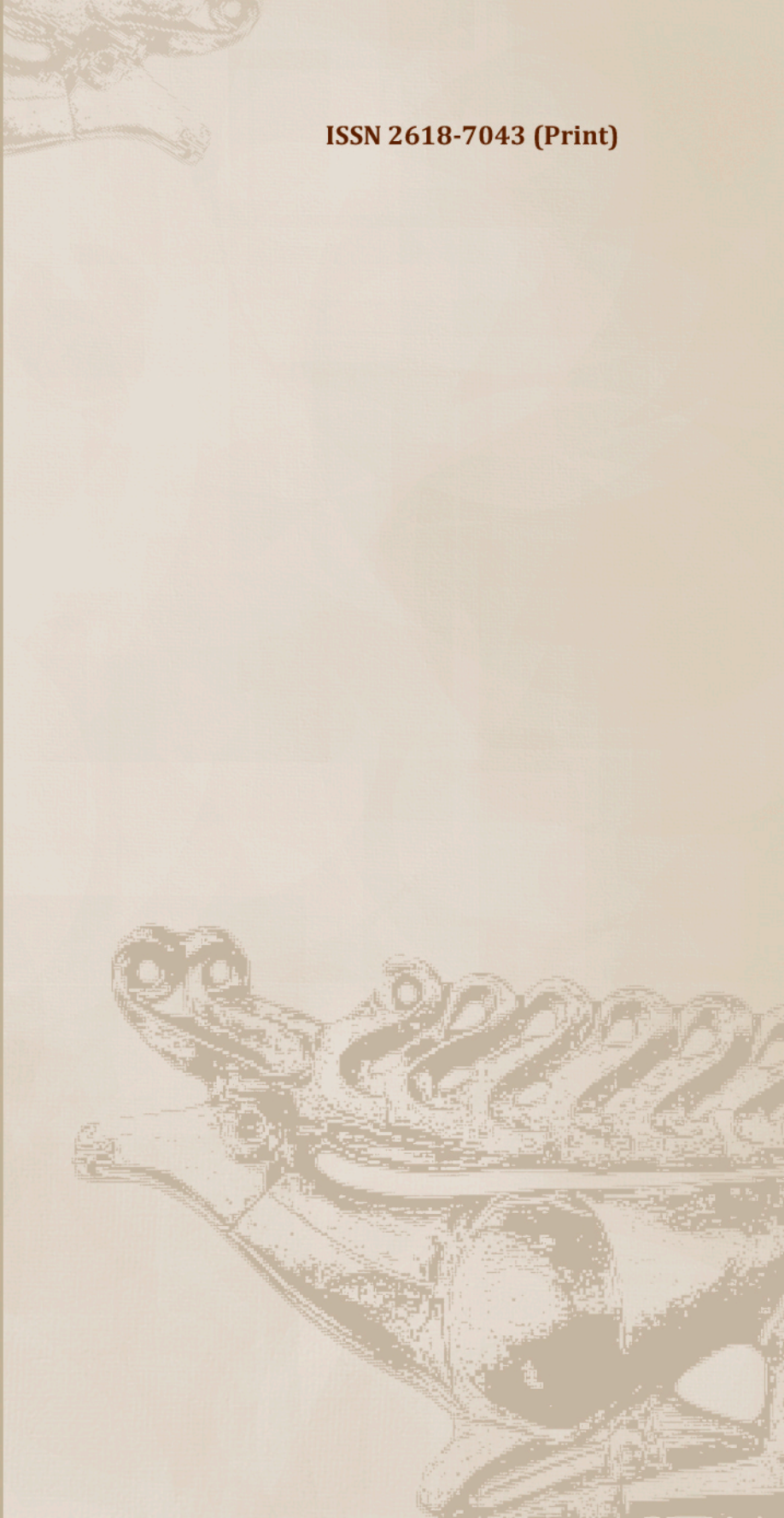


Vol.2,N2
2019

ISSN 2618-7043 (Print)

ORIENTALISTICA



К Востоку! Ad Orientem

Золото скифов в коллекции Музея Востока

В экспозиции «Особая кладовая» Государственного музея Востока значимое место занимают изделия, относящиеся к скифскому периоду (VI–IV вв. до н. э.). Часть памятников произведена носителями меотской культуры в скифо-меотском зверином стиле, а часть представляет собой изделия импортного производства, подлинные шедевры мастеров Антики.

Ритон

Адыгея, могильник Уляп,
IV в. до н. э. Золото



Фрагменты скульптурного навершия в виде головы оленя

Адыгея, могильник Уляп, IV в. до н. э.
Золото, серебро

Сосуд в виде рога с протомой Пегаса

Адыгея, могильник Уляп, IV в. до н. э.
Серебро, позолота

Серебряный с позолотой сосуд в форме рога отличается выдающимся художественным уровнем. Нижняя часть сосуда оформлена протомой (передняя часть тулова) крылатого коня Пегаса, а верхняя украшена фризом со сценами гигантомахии (мифологической битвы богов и гигантов) и орнаментом в виде цветов лотоса и пальметт с волютами. Скорее всего, уникальный сосуд был изготовлен греческими мастерами в Аттике и позднее попал, возможно в качестве дипломатического дара, к меотскому вождю.



Государственный

МУЗЕЙ
ВОСТОКА

© Государственный музей Востока
© The State Museum of Oriental Art



Государственный музей Востока – Партнер журнала *Orientalistica* – является единственным музеем в России, специализирующимся на собирании, хранении, изучении, популяризации произведений искусства Востока. В его собрании представлены памятники художественной культуры более чем 100 стран и народов Азии и Африки.

Vol. 2, N2
2019

ORIENTALISTICA

ISSN 2618-7043 (Print)
DOI 10.31696/2618-7043-2019-2-2



The papers published in this journal have passed expert selection and peer review procedures. Scholarly content of publications, the titles and content of sections meet the requirements for peer-reviewed scientific publications of the Higher Attestation Commission under Ministry of Education and Science of the Russian Federation. These regulations stipulate that main scientific results of dissertations for the academic degrees of both candidate and doctor of science in the following group of academic specialties are to be published:

07.00.00 History and Archaeology

- 07.00.02 National History
- 07.00.03 Universal History (of the corresponding period)
- 07.00.06 Archaeology
- 07.00.07 Ethnography, Ethnology and Anthropology
- 07.00.09 Historiography, Source study and Methods of historical research
- 07.00.15 History of international relations and foreign policy

09.00.00 Philosophical science

- 09.00.08 Philosophy of Science and Technology
- 09.00.11 Social philosophy
- 09.00.13 Philosophy and History of religion, Philosophical anthropology, Philosophy of culture
- 09.00.14 Philosophy of religion and Religious studies

10.00.00 Languages of the East

- 10.01.03 Foreign Literature
- 10.01.08 Theory of Literature, Textology
- 10.02.22 Languages of foreign countries peoples of of Europe, Asia, Africa, natives of America and Australia

Information about the journal

The *Orientalistica* is an international peer-reviewed academic journal, which is aimed to cover a wide range of Asian and Asia related subjects. It deals with the past history and culture of Eastern peoples who lived in the vast area from the West coast of Northern Africa up to the Pacific islands.

This new journal is designed as a forum for the Russian scholars and their colleagues from abroad where they can publish and openly discuss results of their research in diverse areas, which comprise the publications of the hitherto unknown texts, monuments of the material culture as well as the intellectual and spiritual heritage of the peoples of the East.

The *Orientalistica* is established in 2018 when the Institute of the Oriental Studies of the Russian Academy celebrates its 200 anniversary. Among its sponsors it proudly includes the State Hermitage (St. Petersburg), the State Museum of the East (Moscow) and the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg).

Scientific peer-reviewed journal. Published since 2018, quarterly.

Roskomnadzor Certificate of mass media registration: ПИ № ФС77-72763 dated May 4, 2018.

Registered in the Russian Federation ISSN National Agency, ISSN registration number: ISSN: 2618-7043 (Print)

Founder



Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences
Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation
Website: <https://www.ivran.ru>

Partners



The State Hermitage Museum
Address: 34, Dvortsovaya Naberezhnaya,
St. Petersburg, 190000, Russian Federation
Website: <http://www.hermitagemuseum.org>



Institute of Oriental manuscripts, Russian Academy of Sciences
Address: 18, Dvortsovaya Naberezhnaya,
St. Petersburg, 191186, Russian Federation
Website: <http://www.orientalstudies.ru>



The State Museum of Oriental Art
Address: 12a, Nikitskiy blvd.,
Moscow, 119019, Russian Federation

Publisher

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences
Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation
Website: <https://www.ivran.ru>

Contact information

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences
Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, 107031, Russian Federation
Website: www.orientalistica.com
E-mail: orientalistica@ivran.ru



Editor-in-Chief

Valery P. Androsov – Ph. D habil. (Hist.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

International Advisory Board

Mikhail B. Piotrovsky – Co-chairman of the Board of Advisors, Ph. D habil. (Hist.), Member of the Russian Academy of Sciences, Professor, St. Petersburg University; Director, State Hermitage Museum, St. Petersburg, Russian Federation

Irina F. Popova – Co-chairman of the Board of Advisors, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Director, Institute of Oriental manuscripts, Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russian Federation

Alexander V. Sedov – Co-chairman of the Board of Advisors, Ph. D habil. (Hist.), Director, State Museum of Oriental Art, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Vladimir M. Alpatov – Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Ph. D habil. (Philol.), Professor, Institute of linguistics, Russian Academy of Sciences; Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Daniel Berounsky – Ph. D habil., Professor, Charles University, Prague, Czech Republic

Bayrmond Borjigiin – Ph. D habil. (Lang.), Professor, University of Inner Mongolia, Hohhot, People's Republic of China

Sebastian Paul Brock – Ph. D habil., Oxford University, London, United Kingdom

Burnee Dorjsuren – Ph. D habil. (Lang.), Professor, National University of Mongolia, Ulaanbaatar, Mongolia

Theodor Ithamar – Ph. D habil., Professor, University of Haifa, Israel

Karénina Kollmar-Paulenz – Ph. D habil. (Hist.), Professor, Institute of Religious Studies, Bern University, Bern, Switzerland

Rembert Lutjeharms – Ph. D (Theol.), Professor, Oxford Centre for Hindu Studies, University of Oxford, Oxford, United Kingdom

Takashi Matsukawa – Ph. D habil. (Hist.), Professor, Otani University, Kyoto, Japan

Chuluun Sampildondov – Ph. D habil. (Hist.), Professor, Institute of History, Mongolian Academy of Sciences, Ulaanbaatar, Mongolia

Vesna A. Wallace – Ph. D habil. (Hist.), Professor, University of California, Santa Barbara, United States of America

Editorial Board

Alikber K. Alikberov – Chairman Editorial Board, Deputy Editor-in-Chief, Ph. D (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Andrey S. Desnitsky – Deputy Editor-in-Chief, Ph. D habil. (Philol.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Apollinaria S. Avrutina – Ph. D (Philol.), Ass. Professor, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russian Federation

Svetlana A. Burlak – Ph. D habil. (Philol.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Irina Glushkova – Ph. D habil. (Hist.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Tawfik Ibrahim – Ph. D habil., Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Shamil R. Kashaf – Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation; Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

Artem I. Kobzev – Ph. D habil., Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; Moscow Institute of Physics and Technology (State University); Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

Anna S. Kovalets – Ph. D, Ph. D (Philol.), State Museum of Oriental Art, Moscow, Russian Federation

Alexey A. Khismatulin – Ph. D (Hist.), Institute of Oriental manuscripts, Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russian Federation

Dmitry V. Mikulsky – Ph. D habil. (Hist.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Vladimir N. Nastich – Ph. D (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Victor M. Nemchinov – Ph. D (Econ.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Natalia I. Prigarina – Ph. D habil. (Philol.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Nikolaj I. Serikoff – Ph. D (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Airat G. Sitdikov – Ph. D habil. (Hist.), Professor, A. Kh. Khalikov Institute of Archaeology of the Tatarstan Academy of Sciences; Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

Shamil Sh. Shikhaliev – Ph. D (Hist.), Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Dagestan Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Makhachkala, Russian Federation

Surun-Khanda D. Syrtyanova – Ph. D habil. (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Lola Z. Taneeva-Salomatshaeva – Ph. D habil. (Philol.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation



T.2, № 2
2019

ОРИЕНТАЛИСТИКА

ISSN 2618-7043 (Print)
DOI 10.31696/2618-7043-2019-2-2



Публикуемые в журнале материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора. Научное содержание публикаций, наименование и содержание разделов соответствуют требованиям к рецензируемым научным изданиям Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующей группе научных специальностей:

07.00.00 Исторические науки и археология

- 07.00.02 Отечественная история
- 07.00.03 Всеобщая история (соответствующего периода)
- 07.00.06 Археология
- 07.00.07 Этнография, этнология и антропология
- 07.00.09 Историография, источниковедение и методы исторического исследования
- 07.00.15 История международных отношений и внешней политики

09.00.00 Философские науки

- 09.00.08 Философия науки и техники
- 09.00.11 Социальная философия
- 09.00.13 Философия и история религии, философская антропология, философия культуры
- 09.00.14 Философия религии и религиоведение

10.00.00 Филологические науки

- 10.01.03 Литература народов стран зарубежья
- 10.01.08 Теория литературы, текстология
- 10.02.22 Языки народов зарубежных стран Европы, Азии, Африки, аборигенов Америки и Австралии

Информация об издании

Ориенталистика (*Orientalistica*) – международный научный рецензируемый журнал, охватывающий широкий спектр направлений, посвященных востоковедческой тематике. Ареал исследований классического периода истории Востока простирается от западного побережья Северной Африки до островов Тихого океана.

Научный журнал, учрежденный в год 200-летия Института востоковедения РАН при поддержке партнеров – Государственного Эрмитажа, Института восточных рукописей РАН и Государственного музея искусства народов Востока, предоставляет возможности российским и зарубежным ученым для публикации и обсуждения результатов оригинальных исследований, полученных в ходе изучения памятников письменности, объектов культурного и духовного наследия, а также материалов полевых изысканий.

Научный рецензируемый журнал. Издается с 2018 г., выходит 4 раза в год. Регистрационный номер и дата принятия решения о регистрации в Роскомнадзоре: ПИ № ФС77-72763 от 4 мая 2018 г.

Зарегистрировано в Национальном агентстве ISSN Российской Федерации, номер ISSN: 2618-7043 (Print)

Учредитель



Федеральное государственное бюджетное учреждение науки «Институт востоковедения Российской академии наук» (ФГБУН ИВ РАН).

Адрес: 107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12, сайт: <https://www.ivran.ru>

Партнеры



Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры «Государственный Эрмитаж».

Адрес: 190000, Российская Федерация, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, д. 34.

Сайт: <http://www.hermitagemuseum.org>



Федеральное государственное бюджетное учреждение науки «Институт восточных рукописей Российской академии наук».

Адрес: 191186, Российская Федерация, г. Санкт-Петербург, Дворцовая наб., д. 18. Сайт: <http://www.orientalstudies.ru>



Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры «Государственный музей искусства народов Востока».

Адрес: 119019, Москва, Никитский бульвар, д. 12а
Сайт: <http://www.orientmuseum.ru>

Издатель

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки «Институт востоковедения Российской академии наук» (ФГБУН ИВ РАН).

Адрес: 107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12, сайт: <https://www.ivran.ru>

Редакция

107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12.

Сайт: www.orientalistica.com

Тел.: +7 (495) 928-93-14, Моб.: +7 (495) 928-93-14,

E-mail: orientalistica@ivran.ru

© ФГБУН ИВ РАН, 2019

© Государственный музей Востока, 2019

Главный редактор

Андросов Валерий Павлович – доктор исторических наук, профессор, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Международный редакционный совет

Пиотровский Михаил Борисович – сопредседатель редакционного совета, действительный член Российской академии наук, доктор исторических наук, профессор, Государственный Эрмитаж; Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

Попова Ирина Федоровна – сопредседатель редакционного совета, доктор исторических наук, профессор, Институт восточных рукописей РАН, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

Седов Александр Всеволодович – сопредседатель редакционного совета, доктор исторических наук, Государственный музей искусства народов Востока, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Алпатов Владимир Михайлович – член-корреспондент Российской академии наук, доктор филологических наук, профессор, Институт языкознания РАН, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Беронски Даниэль – Ph. D habil., профессор, Институт Юго-Восточной и Центральной Азии, Карловский университет, г. Прага, Чехия

Борджигийн Баярмэнд – Ph. D habil. (Lang.), профессор, Университет Внутренней Монголии, г. Хух-Хото, Китайская Народная Республика

Брок Себастьян Пол – Ph. D habil., Оксфордский университет, г. Лондон, Великобритания

Доржсүрэн Бурнээ – Ph. D habil. (Lang.), профессор, Монгольский государственный университет, г. Улан-Батор, Монголия

Ифамар Теодор – Ph. D habil., профессор, Хайфский университет, г. Хайфа, Израиль

Кольмар-Пауленц Каренина – Ph. D habil. (Hist.), профессор, Институт религиоведения, Бернский университет, г. Берн, Швейцария

Лутджехармс Ремберт – Ph. D (Theol.), Оксфордский центр индуистских исследований, Оксфордский университет, г. Оксфорд, Великобритания

Мацукава Такаси – Ph. D habil. (Hist.), профессор, Университет Отани, г. Киото, Япония

Сампилдондов Чулуун – Ph. D habil. (Hist.), профессор, Институт истории и археологии Академии наук Монголии, г. Улан-Батор, Монголия

Уоллес Весна А. – Ph. D habil. (Hist.), профессор, Университет Беркли, г. Санта-Барбара, Соединенные Штаты Америки

Редакционная коллегия

Аликберов Аликбер Калабекович – председатель редакционной коллегии, заместитель главного редактора, кандидат исторических наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Десницкий Андрей Сергеевич – заместитель главного редактора, доктор филологических наук, профессор РАН, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Аврутина Аполлинария Сергеевна – кандидат филологических наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

Бурлак Светлана Анатольевна – доктор филологических наук, профессор РАН, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Глушкова Ирина Петровна – доктор исторических наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Ибрагим Тауфик – доктор философских наук, профессор, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Кашаф Шамиль Равильевич – Институт востоковедения РАН, г. Москва; Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

Кобзев Артем Игоревич – доктор философских наук, профессор, Институт востоковедения РАН; Московский физико-технический институт; Российский государственный гуманитарный университет, г. Москва, Российская Федерация

Ковалец Анна Сергеевна – кандидат философских наук, кандидат филологических наук, Государственный музей искусства народов Востока, г. Москва, Российская Федерация

Микульский Дмитрий Валентинович – доктор исторических наук, профессор, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Настич Владимир Нилович – кандидат исторических наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Немчинов Виктор Михайлович – кандидат экономических наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Пригарина Наталья Ильинична – доктор филологических наук, профессор, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Сериков Николай Игоревич – кандидат исторических наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Ситдигов Айрат Габитович – доктор исторических наук, профессор, Институт археологии имени А. Х. Халикова Академии наук Республики Татарстан; Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

Сыртыпова Сурун-Ханда Дашинимаевна – доктор исторических наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Танеева-Саломатшаева Лола Зарифовна – доктор филологических наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Хисматулин Алексей Александрович – кандидат исторических наук, Институт восточных рукописей РАН, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

Шихалиев Шамиль Шихалиевич – кандидат исторических наук, Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН, г. Махачкала, Российская Федерация



CONTENTS

From the Editor

Androsov V. P. Talking about the East. Languages and Concepts.....233

HISTORY AND ARCHAEOLOGY

Indology

Zheleznova N. A. Pūjā in Digambara Jain Tradition:
material representatives of immaterial..... 241

Druzhinin V. Yu. Ayurvedic treatises of the classical period
on the importance of physical exercises..... 260

Buddhist Studies

Vyrschikov Ye. G. Lokayata and lokayatics in the ancient sources
(the Pali Canon and the “Arthashastra”) 269

Numismatics

Akopyan A. V., Goncharov E. Yu. Two unique coins with multiple
die stamps from Caucasus (13th century)..... 288

Tibetology Studies

Garri I. R. History of tibetology in letters: correspondence between
Regbi Pubaev and Bronislav Kuznetsov..... 299

PHILOSOPHY

Philosophy of Religion and Religious Studies

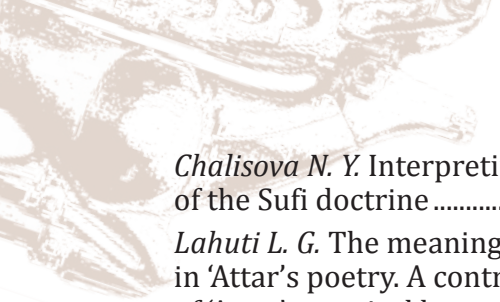
Ibn-Sina (Avicenna). Al-Isharat wa-t-tanbihat [on metaphysics].
Part four. (Transl., foreword and comm. by *T. Ibrahim,*
N. V. Efremova)..... 337

Skorokhodova T. G. “The Religion of Man”: Spiritual Experience,
Freedom and Tradition in the Philosophy of Rabindranath
Tagore 375

LANGUAGE

Text Critical Studies and History of Literature

Desnitsky A. S. Criteria and methods for reconstructing the events
of the history of the Ancient Israel 399



<i>Chalisova N. Y.</i> Interpreting the term <i>nafs</i> : a component of the Sufi doctrine	421
<i>Lahuti L. G.</i> The meaning of words <i>jān</i> and <i>nafs</i> in ‘Attar’s poetry. A contribution to the dictionary of ‘Attar’s poetical language	435

CHRONICLE

Conference report

<i>Goriaeva L. V.</i> An interdisciplinary approach to the study of Oriental countries’ written heritage. Proceedings of the workshop “Text critical Studies and the Oriental Source Studies” (Institute of Oriental Studies, RAS, 2010–2019).....	449
<i>Prozhogina S. V.</i> Contacts and Conflicts. Western Impacts on the Cultures of the East.....	457

Reviews

<i>Vyrshikov Ye. G.</i> [Review on] Androsov V. P. Essays on the study of Buddhism in ancient India. Moscow: IOS RAS; Nauka – Vostochnaya literatura; 2019. 799 p.	472
---	-----

СОДЕРЖАНИЕ

Колонка редактора

Андросов В. П. Как мы говорим о Востоке? Языки и понятия 233

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ И АРХЕОЛОГИЯ

Индология

Железнова Н. А. Пуджа в дигамбарской традиции джайнизма: материальные репрезентанты бестелесного 241

Дружинин В. Ю. Аюрведические трактаты классического периода о важности физических упражнений 260

Буддология

Вырщиков Е. Г. Локаята и локаятики в древних источниках (палийский канон и «Артхашастра»)..... 269

Нумизматические памятники

Акопян А. В., Гончаров Е. Ю. Две уникальные кавказские монеты XIII века с несколькими оттисками штемпелей.....288

Тибетология

Гарри И. Р. История тибетологии в письмах: переписка Р. Е. Пубаева и Б. И. Кузнецова..... 299

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Философия религии и религиоведение

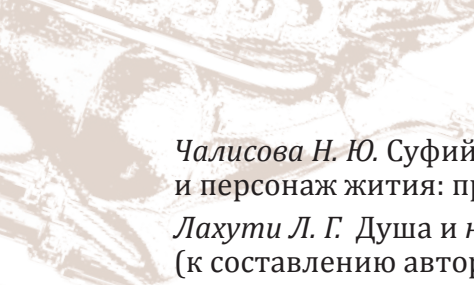
Ибн-Сина (Авиценна). Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть четвертая. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии *Т. Ибрагима и Н. В. Ефремовой*)..... 337

Скорородова Т. Г. «Религия Человека»: духовный опыт, свобода и традиция в философии Рабиндраната Тагора 375

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

Литературоведение и текстология

Десницкий А. С. История Древнего Израиля: принципы реконструкции 399



<i>Чалисова Н. Ю.</i> Суфийский <i>nafs</i> как термин доктрины и персонаж жития: проблемы перевода	421
<i>Лахути Л. Г.</i> Душа и <i>нафс</i> в поэзии 'Аттара (к составлению авторского словаря).....	435

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Обзор конференции

<i>Горяева Л. В.</i> Междисциплинарный подход к изучению письменного наследия стран Востока: опыт работы семинара «Текстология и источниковедение Востока» (ИВ РАН, 2010–2019)	449
<i>Прожогина С. В.</i> Западные воздействия на культуры Востока: контакты и конфликты	457

Рецензии

<i>Вырщиков Е. Г.</i> [Рец. на кн.:] В. П. Андросов. Очерки изучения буддизма древней Индии / В. П. Андросов; Ин-т востоковедения РАН. – М.: ИВ РАН; Наука – Вост. лит., 2019. – 799 с.	472
--	-----

From the Editor

Колонка редактора

DOI 10.31696/2618-7043-2019-2-2-233-237
УДК 93/94

Редакционная статья
Editorial

Как мы говорим о Востоке? Языки и понятия

В. П. Андросов

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9653-7678>, e-mail: vandrosov@yandex.ru

Talking about the East. Languages and Concepts

V. P. Androsov

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9653-7678>, e-mail: vandrosov@yandex.ru

Наш журнал называется «Ориенталистика». Уже из самого названия следует, что он призван говорить о Востоке, но делает это языком, сформировавшимся в основном в западной науке и изобилующим латинской по своему происхождению терминологией. Насколько это правомерно?

С одной стороны, язык современной науки действительно сформировался по преимуществу на Западе, ее понятийный аппарат восходит к Аристотелю, в течение долгих веков он складывался в латиноязычной среде, а сегодня функционирует преимущественно в англоязычной. Игнорировать это обстоятельство невозможно, это значило бы обрекать нашу науку на провинциализм, рвать возможные связи с зарубежными коллегами и замыкать каждую специальную дисциплину в узких рамках, чтобы новые статьи и книги понимал лишь узкий круг коллег и единомышленников автора.

С другой стороны, если мы полностью откажемся от понятий, сформировавшихся внутри тех самых культур, которые изучаем, мы, по сути, откажемся и от этих культур, а будем изучать лишь западные представления о них. И более того, не стоит забывать о том, что российская наука не всегда есть лишь некоторая разновидность западной – за долгие годы



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





в русскоязычной академической среде во многих областях сформировалась своя терминология, своя манера описания и изучения материала. То есть выбор иногда приходится осуществлять не только между условно «западным» и условно «восточным» языками описания, но и между ними, с одной стороны, и традицией в России – с другой. Где критерии этого выбора, как построить баланс?

Временные, пространственные и тематические пределы журнала очень широки: издание специализируется на истории, включая историю культуры и искусства древности и средневековья всех стран и народов от Марокко до Японии, а также филологии, философии, религии. Публикуемые в очередном выпуске «Ориенталистики» научные статьи предлагают разные решения, зачастую, возможно, спорные, но редколлегия журнала намеренно оставила за их авторами право на выбор языка и терминологии даже в тех случаях, где у редакции с авторами нет единого мнения о наилучшем подходе.

Раздел «Филологические науки» открывает вторая статья из цикла об истории Израиля и Ближнего Востока в древности виднейшего российского библеиста Андрея Десницкого «История Древнего Израиля: принципы реконструкции». Интереснейшие подходы к решению трудных задач мировой науки, представленные ясно и четко, понятны не только ученым, но и студентам, к тому же изложены они на хорошем и общедоступном русском языке.

В этом же разделе представлены две статьи о персидской лексике и суфийской литературе Натальи Чалисовой и Лейли Лахути. Рассматриваются и комментируются сложнейшие доктринальные положения, но при этом все изложено ясно, понятно даже неспециалисту, а ведь речь идет о душе, Боге, человеке, проблемах перевода и способах передачи этих понятий со смыслом по-русски. Уверен, статьи будут востребованы иранистами и не только ими, ведь суфийская тематика пользуется большой популярностью.

В разделе «Философские науки» мы публикуем содержательную статью Татьяны Скороходовой, в которой анализируются философско-религиозные воззрения Рабиндраната Тагора, и в первую очередь его книга «Религия Человека» (*The Religion of Man*). Мне могут возразить, мол, Тагор – это ведь XX век, который явно выходит за пределы узкой тематики журнала. Но прочитавшие текст, уверен, согласятся, что Тагор – это титан, в котором индийская традиция преломилась так, что прошлое стало современным. В его творчестве оживают Веды и Упанишады, «Бхагавад-гита», веданта и вишнуизм. Поэтому в полной мере можно принять вывод автора, что «традиция играет роль способа приведения собственных его идей в гармоническое соответствие с традицией мысли Индии, что позволяет Р. Тагору оставаться индийским философом».



Тем не менее, на мой взгляд, в статье есть и спорные моменты. Например, вряд ли правомерно утверждать, что «Европогенная концепция эволюции Вселенной и жизни в онтологии Тагора... напоминает абрисы творения в Упанишадах – например, в Айтареёе (I.1.2) или Мундаке (II.1), где все рождается от неуничтожимого [19, т. II, с. 39, 177, 180], а значимая веха – появление пуруши» (с. 381–382). Думается, гораздо плодотворнее говорить, что у Тагора за этим размышлением прочитывается и ведантистское понимание отношений Брахмана и атмана, Бога и дживы, и он постоянно подкрепляет свою мысль ссылкой на Упанишады.

В этом же философском разделе Тауфик Ибрагим и Наталия Ефремова продолжают публиковать свой перевод глав из раздела по метафизике/теологии книги крупнейшего мусульманского философа Ибн-Сины «Указания и напоминания», используя при этом язык современной западной философии. Так, в тексте появляются «иммортология души», «интеллигибелии», «интеллектные субстанции» или «имматериальность». С одной стороны, по-видимому, можно было бы подобрать для каждого понятия русский термин («бессмертие души», например), чтобы облегчить чтение неискушенному читателю, но, с другой – подобные русские аналоги слишком широко употребляются и смысл их поэтому оказывается размытым.

В рубрике «Нумизматические памятники» статья Александра Акопяна и Евгения Гончарова написана ясно, конкретно и доступно, хотя и здесь язык описания совсем не простой, так как тема работы узкоспециальная. Вероятно, четкости изложения помогает регулярный семинар, проводимый в Отделе памятников Института востоковедения РАН, о котором в этом же номере журнала дается краткий отчет Любови Горяевой. В ИВ РАН широко развита эта традиция, а в разделе «Научная жизнь» читатели найдут еще одно обозрение материалов круглого стола, проведенного Отделом сравнительного культуроведения (автор – Светлана Прожогина). Главное, что такие мероприятия способствуют продуктивности в научном творчестве.

Переходим к статье Натальи Железновой, которая приятно удивила. В работе, посвященной обряду поклонения, почитания (*луджа*), автору удалось открыть поразительный мир джайнизма, причем не только в Индии, но и за ее рубежами. Красивое и продуманное, ценное изложение, затрагивающее различия в главных направлениях этого религиозного движения: дигамбаров (одетых в пространство) и «щветамбаров» (одетых в белое).

Надо заметить, что Н. А. Железнова – автор полудюжины монографий о джайнской философии, переводов труднейших трактатов по эпистемологии, космологии и других областей знания, написанных строго научным языком и по-русски. Поэтому ее очередной труд, читаемый и понимаемый легко, с огромным познавательным интересом, является,



безусловно, удачей автора. Уверен, что и читателями публикация будет воспринята с интересом.

Однако нельзя не сказать о том, что препятствует легкому усвоению материала. Имеются в виду санскритские компаунды (сложные слова), которые автор намеренно употребляет слитно, например, «Сагарадхармамрита», «Субхашитаратнасандоха-шравакачара» – такие написания весьма сложно будет понять читателю, незнакомому с санскритом.

Статья Владимира Дружинина находилась в редакционном портфеле еще с прошлого года. Нашим рецензентам она показалась узкоспециальной. Автор доработал рукопись, и теперь мы получили ясное представление о древнейшей системе врачевания и оздоровления – Айюрведе. Начиная со жрецов и певцов «Ригведы», веками накапливаемый опыт и знания были собраны, систематизированы, описаны в трактатах индийскими учеными врачами. Эти трактаты изучаются, а практики, методы лечения, собственно лекарства из природных ингредиентов широко применяются во всем мире, тем более в Индии с ее более чем миллиардным населением. Клиники Айюрведы практикуют по всему миру, работают они и в России, и, конечно, нужно научно осмысливать эти знания.

Оригинальный материал представил Евгений Вырщиков, представив статью «Локаята и локаятики в древних источниках (палийский канон и “Артхашастра”»)). Напомню читателям: уже 200 лет в индологии локаята считается школой раннего индийского материализма, часто называемого оппонентом религиозных школ брахманизма и индуизма. Индийский марксист XX века Дебипрасад Чаттопадхья создал огромный том «Локаята даршана. История индийского материализма», где он нашел присутствие локаяты и в Ведах, и в Упанишадах, и в других древних книгах. Книгу, естественно, тут же (1961) перевели на русский язык. Более или менее прозрачно о локаяте сказано в «Атхашастре» («Наука о пользе [политики]»), ее окончательное сложение ученые датируют первыми веками н. э. (вплоть до IV в.). Е. Г. Вырщиков приводит и подробно разбирает этот фрагмент.

Но гораздо больше материалов для анализа он находит в палийском каноне, особенно в «Дигх-никае» (Собрании долгих [сутт]), которое тоже формировалось несколько веков и было записано на Шри-Ланке в I в. до н. э. Изучив фрагменты из «Амбаттхасутты» (DN I.3.1) и «Сонаданда-сутты» (DN, I.4, 4), автор делает настоящее индологическое открытие: «Локаята – учение брахманское, и более того – сопряженное с изучением “учения трех вед” в полном объеме и выполнении ритуалов (о связи локаятиков с совершением реального ритуала-яджни убедительно говорит “Кутадантасутта”)), и никакого материализма.



«Артхашастра» давно и успешно изучается в России. Русский перевод трактата, что знаменательно, был начат в 1930 г. в Институте востоковедения Академии наук СССР по инициативе директора С. Ф. Ольденбурга (1863–1934). Группой переводчиков в составе Е. Е. Обермиллера (1901–1935), А. И. Вострикова (1902–1937), Б. В. Семичова (1900–1981) руководил другой титан отечественной индологии Ф. И. Щербатской (1866–1942). Над переводом первого раздела книги трудился сам С. Ф. Ольденбург, и к 1932 г. работа по переводу всего труда «Артхашастра» в основном была завершена. Окончательной обработкой перевода занимался В. И. Кальянов (1908–2001), ученик Ф. И. Щербатского. В 1950-е гг. к работе над текстом перевода дополнительно подключились также и другие индологи, и в 1959 г. книга, наконец, увидела свет. В 1993 г. благодаря Владимиру Кальянову перевод трактата с санскрита был вновь опубликован – издательство «Наука» выпустило его под названием «Артхашастра, или Наука политики» в серии «Литературные памятники».

В заключение хотелось бы выразить надежду, что в следующих номерах журнала мы увидим новые статьи, которые будут представлять читателям открытия не только в узкоспециальных областях, но и показывать им новейшие тенденции в других областях востоковедения.

Для цитирования: Андросов В. П. Как мы говорим о Востоке? Языки и понятия. *Ориенталистика*. 2019;2(2):233–237. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-233-237.

For citation: Androsov V. P. Talking about the East. Languages and Concepts. *Orientalistica*. 2019;2(2):233–237. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-233-237.

Информация об авторе

Андросов Валерий Павлович, доктор исторических наук, профессор, директор Института востоковедения Российской академии наук, главный редактор журнала «Ориенталистика», г. Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Valery P. Androsov, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Director of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Editor-in-chief of *Orientalistica*, Moscow, Russian Federation.

Покоряя вершины российского востоковедения

Государственный академический университет гуманитарных наук (ГАУГН)

Восточный факультет ГАУГН ведет подготовку высокопрофессиональных специалистов и экспертов по направлениям бакалавриата и магистратуры на базе федерального государственного бюджетного учреждения науки Института востоковедения Российской академии наук

Изучение дисциплин востоковедного образования, в основе которого лежит профессиональное овладение восточными и западными языками, сочетается с углубленным изучением философии, религии и общественной мысли Востока, политологии, теории международных отношений, а также с освоением методик современных политических и экономических исследований, в том числе и прикладных, имеющих практическую направленность.

В образовательном процессе участвуют крупнейшие ученые с мировым именем из Института востоковедения РАН, Института философии РАН, Института Дальнего Востока РАН, Института всеобщей истории РАН, Института стран Азии и Африки МГУ имени М. В. Ломоносова.

Восточный факультет ГАУГН возглавляет декан В. В. Наумкин, доктор исторических наук, академик РАН, научный руководитель

Института востоковедения РАН. Указом Президента Российской Федерации В. В. Путина от 10 июня 2019 г. № 234 В. В. Наумкину присуждена Государственная премия Российской Федерации в области науки и технологий 2018 г. и присвоено почетное звание лауреата Государственной премии Российской Федерации за выдающийся вклад в востоковедение (арабистика и исламоведение).



«Лауреатом Государственной премии в области науки и технологий стал ведущий востоковед, крупнейший специалист по арабскому и исламскому миру Виталий Вячеславович Наумкин. Он досконально изучил историю, языки, философию Ближнего Востока. Свои академические исследования всегда сочетал с многочисленными экспедициями, где шло накопление уникальных фактов.

Такой крепкий научный фундамент предопределил глубину понимания лауреатом современных глобальных процессов, значимую экспертную роль Виталия Вячеславовича в российской дипломатии».

В. Путин.

12 июня 2019 г. Москва, Кремль

Обучающиеся проходят стажировку в университетах Китая, Кореи, Японии. Действует программа двух дипломов с возможностью по окончании прохождения обучения получить диплом ГАУГН и диплом иностранного вуза-партнера «Kibi International University» (Япония).

Производственная практика студентов восточного факультета ГАУГН в 2019 г. была организована в Государственном музее Востока, который является также Партнером журнала «Orientalistica».

Канэда Кэндзио (1847-?).

Большой орел

Япония, кон. XIX в.

Слоновая кость, дерево, рог, полировка, резьба, тонировка

Дар японского императора Мэйдзи (1867–1912) российскому императору Николаю II по случаю его коронации в 1896 г.



HISTORY AND ARCHAEOLOGY



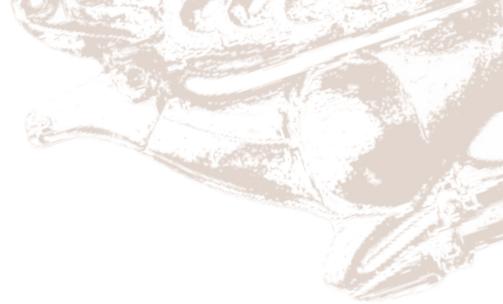
- **Indology**
- **Buddhist Studies**
- **Numismatics**
- **Tibetology Studies**



ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ И АРХЕОЛОГИЯ



- **Индология**
- **Буддология**
- **Нумизматические памятники**
- **Тибетология**



Пуджа в дигамбарской традиции джайнизма: материальные репрезентанты бестелесного

Н. А. Железнова

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7029-0806>, e-mail: natali-zheleznov@yandex.ru

Резюме: в статье рассматривается феномен храмового ритуального почитания (пуджа) наиболее значимых персонажей в дигамбарской традиции джайнизма – поклонение пяти «наилучшим»-парамештхинам, а также божествам – покровителям места, учения и т.п. Автор рассматривает материальные и нематериальные формы подобного почитания в историческом контексте, подчеркивая при этом, что «вещественные» формы подношений и поклонение материально воплощенным объектам служат главной сотериологической цели – преодолению всего вещественного и материального.

Ключевые слова: вотивные плиты-аягапатта; джайнизм; дигамбарская традиция; муртипуджаки; *намаскара-мантра*; парамештхин; почитание-пуджа

Для цитирования: Железнова Н. А. Пуджа в дигамбарской традиции джайнизма: материальные репрезентанты бестелесного. *Ориенталистика*. 2019;2(2):241-259 DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-241-259.

Pūjā in Digambara Jain Tradition: material representatives of immaterial

N. A. Zheleznova

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7029-0806>, e-mail: natali-zheleznov@yandex.ru

Abstract: the article discusses the phenomenon of the temple ritual worship (*pūjā*) of the most important characters in Digambara traditions of Jainism – the five “best”-*parameṣṭhins* and different deities – patrons of places, doctrine etc. The author analyses both tangible and intangible forms of such veneration in their historical context, emphasizing that “material” form of the offerings and the worship of the material-embodied objects are the main soteriological goals – to overcome all physical and material aspects of human being.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





Keywords: Digambara Tradition; Jainism; *mūrtipūjakas*; *namaskāra-mantra*; *parameṣṭhin*; votive plates – *āyāgapaṭṭa*; worship-*pūjā*

For citation: Zheleznova N. A. Pūjā in Digambara Jain Tradition: material representatives of immaterial. *Orientalistica*. 2019;2(2):241–259. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-241-259.

В 1980-х гг. в гуманитарных дисциплинах, в первую очередь в социологии, имел место «поворот к материальному» (material turn), что вызвало серьезный всплеск интереса к вещам как они представлены в современной культуре, к вещиности как таковой. Несмотря на то что первоначально вещь была проблематизирована в акторно-сетевой теории Б. Латура¹ в контексте инженерии и естественно-научных исследовательских методов, представители общественных наук все же сочли возможным и нужным обсуждать применимость подхода Б. Латура и его последователей в сфере гуманитарного знания [1]. Сама перспектива, позволяющая рассмотреть вещь в качестве «актера», дала толчок появлению нескольких «волн», или версий, «поворота к материальному». Все их объединяет стремление к стиранию граней между субъектом и объектом, вещами (в терминологии последователей Б. Латура – не-человеками, non-humans) и людьми (humans) [2, с. 8–12]. А с 1996 г. по настоящее время ежеквартальное издание *Journal of Material Culture* публикует статьи, посвященные тематике взаимосвязей артефактов и социального конструирования применительно к археологии, антропологии, гуманитарной географии, музеологии и истории. Не разделяя тезис акторно-сетевой теории о вещах как самостоятельных актантах, автор данной статьи все же делает попытку присмотреться более пристально к «вещной», материальной составляющей такого паниндийского религиозного феномена, как пуджа (букв. «почитание», санскр. *pūjā*)² в контексте джайнской (более узко – дигамбарской)³ ритуальной практики⁴.

¹ О концепции Латура более подробно см.: [3–5].

² Сам термин «пуджа» в джайнизме может относиться не только к совокупности ритуалов и обрядов, направленных на поклонение наиболее почитаемым традицией «персонажам», но и к другим видам деятельности, подразумевающим возведение храмов и статуй, паломничество, копирование манускриптов, создание странноприимных домов, recitation священных формул-мантр или даже совершение подаяния. Первым, кто обратил внимание на данное обстоятельство, был Р. Уильямс, опубликовавший в 1963 г. исчерпывающее исследование по «правилам поведения для мирян» (санскр. *śrāvākācāra*). См.: [6, p. 216].

³ Более подробно о джайнизме, его направлениях и различиях в корпусе канонических текстов см.: [7; 8, с. 40–51].

⁴ Пуджа в шветамбарской традиции джайнизма неоднократно привлекала внимание исследователей, в первую очередь антропологов. См. например: [9–11]. Информацию о дигамбарской «версии» этого обряда см.: [12, p. 199–202].



Статус пуджи среди адептов дигамбарской ветви джайнизма амбивалентен. С одной стороны, культово-обрядовая сторона религии последователей Махавиры находит свое воплощение в комплексе ритуалов, направленных на выражение почтения и поклонения тем личностям, которые являются наиболее значимыми объектами для подражания. А с другой стороны, сам объект поклонения в ритуале никоим образом не «присутствует» и не вступает ни в какое взаимодействие, даже духовное или мистическое, со своим адептом/адептами. Иными словами, почитаемые в пудже и через пуджу все без исключения освобожденные души – сиддхи (санскр. *siddha*, букв. «достигший [цели]») – оказываются в принципе вне пределов самого ритуала, поскольку вышли из колеса рождений и смертей (сансара) и более не принадлежат этому миру (в полном и прямом смысле слова – трансцендентны миру), вечно пребывающая в особом месте – сиддхакшетре⁵. Последнее утверждение подчеркивает основное ритуально-практическое отличие джайнизма вообще, и его дигамбарского направления в частности, от всех известных религиозных традиций в истории человечества.

Парадоксальность джайнских представлений об устройстве мира и о достигших освобождения от мирской связанности ставит под сомнение саму возможность/необходимость проведения подобных ритуалов. Как молиться и поклоняться тем, кто никогда и ни при каких условиях не слышит эти молитвы и не отвечает на них? Зачем в таком случае нужна пуджа и зачем нужны храмы, в которых она проводится? Для ответа на эти вопросы следует, во-первых, описать главные объекты почитания и, во-вторых, определить отношение к ним со стороны почитающих.

Одним из наиболее ранних объектов поклонения сакральному в джайнизме является особая вотивная каменная плита аягапатта (пракр. *āyāgapatṭa*) с изображенным на ней комплексом из восьми «благодатных символов» (санскр. *aṣṭamaṅgala*), в который изначально входили: знак благопожелания – свастика⁶; усложненная, развернутая форма свастики с девятью углами – нандьяварта (санскр. *nandyāvarta*, букв. «благой поворот»); знак из завитков на груди тиртханкара – шриватса (санскр. *śrīvatsa*, букв. «благой младенец»); небольшой сосуд-фляга – вардхаманака (санскр. *vardhamānaka*, букв. «возрастание»); гирлянда – даман (санскр. *dāman*); полный сосуд – пурнагхата (санскр. *pūrṇaghaṭa*);

⁵ О сиддхакшетре и общем устройстве мироздания см.: [13].

⁶ Свастика в джайнизме символизирует сансарное круговращение, каждый из ее четырех сегментов соотносится с определенным уровнем существования: верхний соответствует уровню богов, правый нисходящий – животных, нижний – обитателей ада и левый восходящий – людей. Этот паниндийский символ используется джайнами повсеместно: он выкладывается рисом во время пуджи, печатается на корешках и обложках книг, рисуется на зданиях и т.п.



пара рыб – матсьяугма (санскр. *matsyaugma*); знамя – вайджаянти (санскр. *vaijāyantī*, букв. «победоносное») ⁷.



Рис. 1. Джайнская аягапатта. Матхура, I в.н.э.
Fig. 1. The Jaina āyāgaṇṇa. Mathura, 1st Cent. AD

Самые первые аягапатты были найдены при раскопках в районе ступы Канкали Тила в Матхуре (шт. Уттар-Прадеш). Они использовались в джайнской общине только в предкушанский и кушанский периоды

⁷ Данный список «благодатных символов» приведен по тексту «Аупапатика-сутры» шветамбарского канона. В современный дигамбарский перечень аштамангалы входит: позолоченная ваза – бхрингара (санскр. *bhṛṅgāra*); метелочка – чамара (санскр. *cāmara*); знамя – дхваджа (санскр. *dhvaja*); опахало – вьяджана (санскр. *vyāñjana*); зонт – чхатра (санскр. *chatra*); место почести – супратиштха (санскр. *supraṭiṣṭha*); сосуд – калаша (санскр. *kalaśa*) и зеркало – дарпана (санскр. *darpaṇa*). Более подробно о комплексе благодатных символов см.: [14].



(II в. до н.э. – III в. н.э.). Вотивная плита имеет форму квадрата с вписанным в него малым квадратом (иногда кругом). В большом квадрате размещены две панели с рельефными изображениями восьми предметов аштамангалы. Иногда все предметы располагаются на одной панели. Две боковые панели включают изображения столпов (стамбха). В центре помещается один из благодатных символов, который является определяющим, или образ тиртханкара/архата. Кроме того, на аягапатте может быть изображена ступа, «колесо Дхармы/Учения» (дхармачакра, санскр. *dharmacakra*) или ассоциированное с тиртханкаром священное дерево (чайтьяврикша, санскр. *caityavṛkṣa*). Данный изобразительный комплекс можно рассматривать как своего рода космическую диаграмму с вписанными в нее восьмью предметами, соответствующими числу основных и промежуточных сторон света; он также представляет собой одну из первых в истории джайнской традиции форм пуджи.

К почитаемым персоналиям относятся «пять наилучших» – панчапарамештин (санскр. *pañcaparameṣṭhin*), перечисленных в главной джайнской молитве и ритуальной формуле – намазкара-мантре (букв. «формула поклонения», санскр. *namaskāra-mantra*)⁸, которая используется представителями как дигамбарской, так и шветамбарской общин:

*ṇato arihaṃtāṇaṃ ṇato siddhāṇaṃ ṇato āyariyāṇaṃ
ṇato uvajjhāyāṇaṃ ṇato loe savva sāhūṇaṃ
eso paṃsa ṇatokāro savvapāvappaṇāsaṇo
maṅgalāṇaṃ ca savvesiṃ paḍhamāṇaṃ havai maṅgalaṃ.*

*Поклонение архатам, поклонение сидхам, поклонение ачарьям,
Поклонение упадхьяям, поклонение всем садху в мире.
Это пятиричное поклонение уничтожает весь порок,
И среди всех благословений это благословение – наилучшее.*

⁸ Название этой формулы также произносится на современном хинди как «намакар-мантра». Сама молитва написана и используется в религиозной практике только на пражрите ардхамагадхи, т.е. в том виде, в каком она была зафиксирована в текстах, составляющих корпус канонических писаний. Затруднительно обозначить время начала использования намазкара-мантры. Начальная строка формулы (т.е. поклонение архатам и сидхам) встречается в надписи царя Кхаравелы (ок. 150 г. до н.э.) в Удайгири (совр. штат Орисса/Одиша). В начале текста шветамбарского канона «Бхагавати-сутра» (ок. III в. н.э.) присутствует пятичастное приветствие, но вместо садху-монахов упоминаются шрифты брахми и писания. Кроме того, намазкара-мантра приводится в начале другого канонического сочинения, «Праджняпана-сутра» (ок. IV в. н.э.), однако комментаторы данного сочинения ее не упоминают, что свидетельствует в пользу предположения о более поздней интерполяции самой формулы. Она также встречается в дигамбарском сочинении «Шаткхандагаме» (*Ṣatkhaṇḍāgama*, букв. «Шестичастное писание»), а комментатор этого произведения Вирасена (IX в. н.э.) приписывает авторство данной мантры одному из легендарных «авторов»-составителей «Шаткхандагамы» Пушпаданте (ок. I–II в. н.э.).



Первыми в намаסקара-мантре упоминаются архаты («достойные», санскр. *arhat*), под которыми понимаются провозвестники джайнской Дхармы – тиртханкары («создатель переправы/брода», санскр. *tīrthan̄kara*), выступающие в роли проводников истины и спасителей человечества. За ними следуют сиддхи – любые освободившиеся души. Ачарьи (санскр. *ācārya*) – это учителя, возглавляющие монашескую общину, имеющие право принимать монашеские обеты у неофитов и обладающие властью назначать наказания своим ученикам и последователям. Следом за ними идут упадхьяи (санскр. *upadhyāya*) – наставники в учении, руководящие обучением и знающие соответствующие тексты как общетеоретического, так и дисциплинарно-практического характера. Садху (санскр. *sādhu*) – обычные монахи. Почитание этих пяти типов «наилучших» личностей является религиозной обязанностью для любого последователя джайнизма, независимо от направления и школы. Однако если первые две из вышперечисленных категорий личностей вышли за пределы мира и находятся на вершине мирового универсума, в сиддхакшетре, то представители остальных трех пребывают в сансарном мире.

Собственно храмовый ритуал предполагает поклонение только тиртханкарам и сиддхам, точнее – их изображениям, т.е. мурти, или пратима (санскр. *mūrti, pratimā*), которые представляют собой вполне стандартизированные антропоморфные статуи из камня или металла в сидячей позе падмасана (санскр. *padmāsana*, букв. «поза лотоса») или стоячей – кайотсарга (санскр. *kāyotsarga*, букв. «отказ от тела»), соответствующей положению «по стойке смирно». Изображения тиртханкаров отличаются лишь иконографическими символами (санскр. *lañchana*, ланчхана) в прямоугольной «таблетке» внизу на постаменте мурти, в остальном же они идентичны. Исключение составляют статуи 7-го тиртханкара Супаршвы и 23-го – Паршвы, которые изображаются с капюшоном из пяти и семи кобр соответственно.

Наряду с обрядами почитания освободившихся душ ряд дигамбарских субтрадиций⁹ муртипуджаков поклоняются также и образам божеств, составляющих класс кшетрапала (санскр. *kṣetrapāla*, букв. «защитник места») и шасанадевата (санскр. *śāsanadevatā*, букв. «божество учения»). Например, таким кшетрапалой является богиня

⁹ Под субтрадицией в статье понимается самостоятельная школа/секта внутри всего дигамбарского направления, которое условно можно разделить на традиции «почитающих изображения» – муртипуджаков и отрицающих таковые. К дигамбарским муртипуджакам относятся субтрадиции бисапантха (хинди *bisapanth*, букв. «путь двадцати») и терапантха (хинди *terapanth*, букв. «твой путь», или «путь тринадцати»). Более подробно см. ниже сн. 22, 23. Не признающей «каноничности» почитания образов тиртханкаров является субтрадиция канджисвамипантха (хинди *kañjivānipanth*, букв. «путь Канджисвами»). Более подробно о различиях см.: [7].



Кушмандини¹⁰, покровительствующая Шраване Белголе (шт. Карнатака); покровителями учения считаются все сопровождающие тиртханкаров пары божеств, якши и якши(ни)¹¹, однако наибольшим почитанием пользуются Чакрешвари¹² и Падмавати¹³. Особое место в джайнской культу-

¹⁰ Кушмандини – в дигамбарской традиции сопровождающее божество-якшини 22-го тиртханкара Неминатхы. По легенде, в своей предыдущей жизни Кушмандини была замужем за брахманом, который всячески ее притеснял. Однажды, не вытерпев унижений, она ушла из дома вместе со своими двумя детьми. Осознав свою вину, муж бросился ее искать. Женщина, не поверив мужу, решила, что лучше покончить жизнь самоубийством и прыгнула с высокой скалы вместе с детьми. Поскольку она была образцовой женой и накопила благу карму (пунья, санскр. *punya*), в следующей жизни она родилась в качестве якшини. Кушмандини считается божеством-хранителем места Шраваны Белголы, где ее антропоморфные образы находятся в нескольких храмах.

¹¹ Якша/якши(ни) (санскр. *yakṣa/yakṣi(nī)*) – пара божеств мужского и женского пола соответственно, являющихся спутниками тиртханкаров и защитниками учения (шасанадевата). По легенде, бог Индра назначил якш в качестве защитников учения каждому тиртханкару. В древности культ якш был распространен среди тех племен и народностей, которые не были вовлечены в сферу действия высокой брахманской культуры, основанной на участии в жертвоприношениях по ведийскому обряду. Во время своих странствований Махавира часто останавливался в святилищах якш. Самым ранним иконографическим свидетельством культа якш в джайнизме является пара якш на изображении 1-го тиртханкара нынешней мировой эпохи Ришабхи из бронзового клада в Акоте (ок. 550 г. н.э.). Первым изображением якши считается образ Сарванубхути, или Якшешвара, похожий на охранителя кладов с сосудобразным животом Куберу, и Амбики. Вероятно, что изначально они были шасанадевата для всех тиртханкаров. К X в. у каждого тиртханкара появилась своя пара якш. Поскольку они считаются сансарными божествами, им можно поклоняться с целью получения мирских благ. Очевидно, что именно в X в. некоторые якши становятся объектами самостоятельного культа, в их числе Чакрешвари, связанная с Ришабхой, Джваламалини, в дигамбарской традиции соотносимая с 8-м тиртханкаром Чандрапрабхой, Брахмадева – с 10-м тиртханкаром Шиталанатхой, Амбика, или Кушмандини, – с 22-м тиртханкаром Неминатхой и Падмавати с 23-м тиртханкаром Паршванатхой.

¹² Чакрешвари – якшини первого тиртханкара нынешней мировой эпохи Ришабхи. Ее иконографическими символами являются диск и мифическое существо – получеловек-полуорел Гаруда в качестве ваханы – ездового животного (в данном случае – пернатого). В дигамбарской традиции Чакрешвари имеет 4 или 12 рук: в первом случае она держит 2 диска, а во втором – 8 дисков, лимон, две важды, одна кисть изображается в варада-мудре (букв. «жест благословения»). Сохранилось большое количество изображений Чакрешвари, поскольку она была популярна в качестве божества, покровительствующего учению.

¹³ Падмавати – якшини 23-го тиртханкара Паршванатхи. Ее спутником является якша Дхарасена, владыка божеств нага-кумара. Иконографически изображается с капюшоном из кобр, с лотосом, плодом, арканом и стрекалом в руках. Имя Падмавати в связи с Паршванатхой впервые встречается в текстах ок. X в. В Средние века она становится самой популярной богиней на юге Индии в Карнатаке, где Падмавати считалась покровительницей рода (куладеви) ряда правящих династий. В Хомбудже (Хумча, шт. Карнатака) находится известное изображение Падмавати, и это место является особо почитаемым дигамбарами. Средневековый культ Падмавати был тесно связан с тантрическими ритуалами, описанию которых посвящено сочинение Маллишены Сури (XI в.) под названием «Бхайрава Падмавати-кальпа» (санскр. *Bhairava Padmāvatī-kalpa*, букв. «Ритуал [почитания] неистой Падмавати»).



вой практике занимает богиня – покровительница обучения (шрутадевата, санскр. *śrutadevatā*) Сарасвати, ей поклоняются в праздник шрута-панчами¹⁴.

Несмотря на то что самое раннее упоминание о пудже в джайнской традиции встречается в сочинении Вималы Сури (между I и V вв.) под названием «Паумачария» (пракр. *Paumacaria*, букв. «Жизнь Падмы») ¹⁵, что свидетельствует о бытовании ритуала внутри общины последователей тиртханкаров, первые попытки «теоретической рефлексии» относительно того, что же такое пуджа, внутри дигамбарской традиции были предприняты значительно позднее. Так, автор первого собственно дигамбарского текста в жанре повествования о прошлом «Ади-пураны» (*Ādipurāṇa*, букв. «Изначальная пурана», или «Пурана о начале») Джинасена (конец IX в.), Чамундарая (XI в.) в «Чаритра-саре» (*Cāritra-sāra*, букв. «Суть поведения») и Ашадхара (XIII в.) в «Сагарадхармамрите» (*Sāgaradharmāmṛta*, букв. «Нектар добродетелей домохозяина»), описывая пуджу, выделил пять видов этого действия: 1) нитьямаха (санскр. *nityamaḥa*) – ежедневный ритуал, совершаемый в храме или дома; 2) сарватобхадра/махамаха (санскр. *sarvatobhadra/mahāmaḥa*) – ритуал, проводимый коронованными царями; 3) кальпадрума (санскр. *kalpadruma*) – ритуал исполнения всех желаний, совершаемый только вселенскими правителями-чакравартинами; 4) аштахники (санскр. *aṣṭāhnikī*) – восьмидневный обряд, проводимый правителями божеств на мифическом континенте Нандишвара, или же смертными во время праздника почитания Нандишвары; 5) обряд, совершаемый богами в нерукотворных святилищах по поводу пяти «благих событий» (кальянака, санскр.

¹⁴ Шрута-панчами (букв. «пятый [день] услышанного/учения», хинди *śrutapañcamī*) – дигамбарский праздник, в который отмечают начало письменной фиксации передаваемого до этого изустно учения. Празднуется на 5-й день светлой половины месяца джьештха (май/июнь). По преданию, в этот день также было завершено написание одного из главных канонических дигамбарских текстов – «Шаткхандагамы». В этот праздник в храмах выставляются на всеобщее обозрение старые манускрипты с авторитетными текстами, проверяется состояние рукописей в хранилищах (бхандара), манускрипты очищаются от пыли и насекомых. В это время миряне заказывают переписчикам новые копии древних рукописей.

¹⁵ «Паумачария» считается наиболее древней джайнской пураной на пракрыте джайн-махараштри. Она представляет собой джайнскую версию древнеиндийского эпоса «Рамаяна». Состоит из 118 глав. Здесь Падмой называется именно Рама. Существуют значительные отличия в сюжете «Паумачарии» и классической версии, приписываемой Вальмики, в том числе о рождении Ситы и убийстве Раваны Лакшманом, а не Рамой. Развитие главного сюжета о похищении Ситы, путешествии Ханумана, сражении с Раваной и победе над ним, возвращении Ситы и рождении Куши и Лавы зачастую прерывается дополнительными наставлениями и повествованиями в соответствии с джайнской этикой. В конце концов, Рама/Падма обретает всеведение (кеваладжняна) и достигает освобождения (мокша). В «Паумачария» упоминаются такие элементы пуджи, как омовение статуи, подношение цветов, благовоний и светильников изображениям тиртханкаров.



kalyāṇaka)¹⁶ жизни каждого тиртханкара [6, р. 217]. Очевидно, что предметом анализа в данном контексте может быть только первый (и отчасти четвертый) вид пуджи, тогда как остальные имеют исключительно «теоретическое» значение, причем третий и пятый виды принадлежат полностью к области джайнских космологических и историософских представлений.

Еще один автор, Амилагати (конец IX в.), в своем сочинении, посвященном изложению принципов мирского благочестия под названием «Субхашитаратнасандоха-шравакачара» (санскр. *Subhāṣitaratnasandoha-śrāvākācāra*, букв. «Хорошо изложенное драгоценное собрание [правил] поведения для мирян»), первым в истории дигамбарского теоретизирования об этом ритуале представил деление пуджи на два вида: почитание посредством вещественных субстанций (так называемая дравья-пуджа, санскр. *dravya-pūjā*) и почитание посредством мысленного поклонения, или внутреннего медитативного сосредоточения (бхава-пуджа, санскр. *bhāva-pūjā*). Данное деление признается основополагающим и по сей день, выступая в качестве своеобразной демаркационной линии между различными субтрадициями, с одной стороны, и между мирской и монашеской частями общины – с другой. Первый вид пуджи в целом характерен для тех адептов джайнизма, которые в принципе признают «ортодоксальность» почитания каких бы то ни было образов – мурти-пуджаков, и является обязательным только для мирян. Второй вид ритуальной практики присущ всем джайнским направлениям и школам и входит в перечень «ежедневных обязанностей» (авашьяка, санскр. *āvaśyaka*)¹⁷ как мирских, так и монашествующих последователей тиртханкаров. Именно дравья-пуджа и представляет собой вещественную, материальную сторону религиозной практики поклонения нематериальным «объектам».

Ритуальные действия во время самого обряда пуджи, особенно той, что проводится в храмах, разнятся в зависимости от субтрадиции и зачастую отличаются даже внутри принадлежащих к одной субтрадиции общин, проживающих в разных регионах. В особенности это характерно именно для дигамбарского направления джайнизма, чьи южные общины со временем разработали сложный и подробный ритуал почитания

¹⁶ К таковым относятся зачатие, рождение, начало аскезы, обретение всеведения и окончательное освобождение.

¹⁷ Джайнская традиция насчитывает шесть ежедневных обязанностей: 1) обретение спокойствия, или «самотождественности», в результате медитации (самайка, санскр. *sāmāyika*); 2) восхваление 24 тиртханкаров (чатувимшатистава, санскр. *caturviṃśatistava*); 3) почитание монахов (гурувандана, санскр. *guruvandana*); 4) раскаяние (пратикрамана, санскр. *pratikramaṇa*); 5) отречение (пратьякхьяна, санскр. *pratyākhyāna*) от недостойных действий и определенных видов пищи; 6) отречение от тела, или стоячая медитация (кайотсарга, санскр. *kāyotsarga*).



мурти. Данное обстоятельство обусловлено той ролью джайнов-брахманов¹⁸, которую они играют в обрядовой жизни общины, – чем замысловатее церемония, тем более значимым становится их присутствие.

Все предметы, используемые в пудже, будучи предельно телесными, тем не менее выступают в качестве репрезентантов бестелесного. Подношение совершается восьмью субстанциями, каждая из которых соотносится с определенным качеством, присущим освобожденным душам. К таковым субстанциям относятся: 1) вода как символ очищения; 2) сандаловая паста, обозначающая чистоту; 3) зерна риса, соотносимые с бессмертием души; 4) бутоны цветов, интерпретируемые как знаки обретения свободы от страстей; 5) сладости, понимаемые как вкушаемые плоды удовлетворенности; 6) светильник, символизирующий свет всеведения; 7) благовония, обозначающие распространение великой славы, 8) фрукты или орехи, истолковываемые как «плод» освобождения души от сансарной зависимости.



Рис. 2. Джайнская общинная пуджа
Fig. 2. The Jaina community pūjā

¹⁸ Несмотря на то что изначально джайнизм и его последователи *de jure* не признавали (и продолжают декларировать это по настоящее время) кастовую систему, тем не менее *de facto* собственные «касты» существуют и внутри джайнского сообщества. Джайнскими брахманами называются священники дигамбарских храмов на юге Индии. В зависимости от местности они могут называться «арчака», «индра», «пандит», «пурохит» или «упадхье». Как правило, эти брахманы являются джайнами по рождению и специалистами по ритуалу, составляющими отдельную джайнскую касту. Их семья/род может возводить себя к ведийским брахманам, обращенным со временем в джайнизм, или к группе джайнов-мирян, достигших такого положения в силу своих моральных и духовных заслуг. Джайнские брахманы проводят пуджу от лица мирян, а также совершают домашние ритуалы (санскара) – свадьбы и т.п. В качестве платы за свою деятельность они получают пищу, использованную в подношении мурти. Поскольку джайнам запрещено употреблять в пищу подобные подношения, джайны других каст обычно не вступают в браки с представителями семейств храмовых жрецов [15, р. 103]. На севере Индии подобная практика отсутствует.



Несмотря на то что в исполнении обряда подношения восьми субстанций (аштапракарипуджа, или аштака, санскр. *aṣṭaparakārīpūjā*, *aṣṭaka*) существуют значительные расхождения в зависимости от региона, основные элементы ритуального действия присущи всем дигамбарским школам¹⁹. Как правило, джайн, идущий в храм для совершения пуджи, надевает специальную, ритуально чистую одежду, состоящую из трех простых кусков ткани. В руке он несет поднос с приношением. Часть используемых в пудже субстанций – рис, орехи, сухофрукты и т.п. – приносится мирянами из дома; другая часть – сандаловая паста, вода, сосуды для омовения статуй, куски ткани, спички для зажигания светильников – предоставляется мирянам служителями храма, отвечающими за их чистоту. Входя в основное святилище, мирянин кланяется, произносит намаскара-мантру и трижды совершает обход вокруг мурти по часовой стрелке. После этого он садится на циновку²⁰ перед изображением и, используя зерна риса, «рисует» главный благопожелательный символ – свастику. Над ней он выкладывает из риса три точки, соотносимые с «тремя драгоценностями» джайнизма – правильным видением, правильным знанием и правильным поведением. Над ними он проводит своеобразный «полумесяц», над которым ставится точка, что символизирует местоположение освобожденных душ – сиддахшетру и само состояние освобождения соответственно. Совершая эти действия непосредственно перед пуджей, адепт демонстрирует, что конечной целью его участия в ритуале является именно выход из колеса сансары. Однако в данном случае возникает вопрос адресата – кому «демонстрирует»? Строго говоря, в контексте всего обряда подношения и поклонения этот вопрос нерелевантен, поскольку речь в данном случае может идти не столько о поклонении (или почитании) как таковом, сколько о неких благих действиях, которые напоминают самому поклоняющемуся о том, какова его жизненная цель. Иными словами, здесь пуджа – это ритуал напоминания, а не актуальное почитание действительно присутствующих (зримым или незримым образом) высших существ.

После завершения всех подготовительных этапов церемонии адепт проводит ритуал омовения мурти (снапана, санскр. *snāpana*, или абхишека, санскр. *abhiṣeka*), во время которого освященная вода разбрызгивается на

¹⁹ Вероятно, первым в истории дигамбарской традиции, кто четко обозначил основные элементы, или этапы, пуджи, описываемые далее в статье более подробно в том виде, в каком они бытуют в настоящее время, был Ашадхара (XIII в.). Они приводятся в его трактате «Нектар добродетелей домохозяина»: 1) омовение изображения (абхишека, снапана, санскр. *abhiṣeka*, *snāpana*); 2) подношение (бали, арча, пуджа, санскр. *bali*, *arca*, *pūjā*); 3) восхваление джин (става, студи, санскр. *stava*, *stuti*); 4) произнесение священной формулы (джапа, санскр. *japa*) [6, p. 218].

²⁰ Циновки хранятся в храме около стены, где находится вход, и при желании каждый может ими воспользоваться – для индивидуальной медитации или на время совершения пуджи.



небольшую статуэтку тиртханкара, стоящую внизу, прямо перед главной статуей именно с этой целью.

Вода, используемая в абхишеке, должна быть процеженной и очищенной посредством либо кипячения, либо «очищения» через ткань²¹. Проводя абхишеку, джайн отождествляет себя с Шакрой/Индрой – главой богов (это обозначается нанесением сандаловой пасты на лоб знаком-точкой), который, согласно легенде, руководил церемонией омовения новорожденного младенца-тиртханкара на мифической горе Меру. При совершении более масштабной и более многолюдной пуджи, которая проводится в паломничестве во время крупных джайнских праздников или по особым случаям, адепты также надевают на голову небольшие яркие короны,

уподобляя себя богам, а главный заказчик или спонсор обряда восседает на импровизированном троне на значительном возвышении вместе с женой, представляя собой Индру и его супругу, богиню Индрану.

После окропления водой адепт разбрызгивает сандаловую пасту и молоко на мурти, при этом молоко символизирует чистое – цвета молока – свечение, исходящее от тела тиртханкара, когда он ведет проповедь в собрании-самавасарана (санскр. *samavasaraṇa*)²². Та часть пуджи, кото-



Рис. 3. Абхишека
Fig. 3. Abhisheka

²¹ С точки зрения джайнских моралистов, некипяченая и непроцеженная вода является пристанищем душ воды и ее использование ведет к нарушению базового принципа джайнской этической доктрины – ахимсы (санскр. *āhiṃsa*, букв. «невреждение, не-насилие»), что делает эту воду непригодной для проведения пуджи.

²² Идея самавасараны как «святого собрания», или «ассамблеи», отражает общеджайнское представление об универсальности провозглашаемой каждым тиртханкаром истины Учения. Согласно преданию, самавасарана возводится богами-девами после того, как тиртханкар обретает всеведение. В центре окружности располагается трехуровневое возвышение, наверху которого находится украшенный драгоценными камнями «львиный трон» (симхасана, санскр. *siṃhāsana*) с восседающим на нем тиртханкаром. Лицо проповедующего обращено одновременно на четыре стороны света. Вокруг возвышения концентрическими кругами, окруженными стенами, расположены живые существа: первый составляют монашествующие и боги, внутри второго и третьего находятся животные. Как полагают джайны, рядом с самавасараной невозможно проявление никаких неблагоприятных чувств и страстей, враждебности, болезней и других неблагоприятных знаков мира сансары.



рая связана с абхишекой, завершается возлиянием воды и посыпанием статуи цветками.

После того как адорант протрет насухо мурти, он приступает ко второй фазе пуджи – ритуалу под названием «арчана» (санскр. *arcana*, букв. «поклонение»). Произнося имя конкретного тиртханкара, которому адепт намерен выразить почтение, он совершает подношение восьмью вышеописанными субстанциями, а затем небольшие части из них откладывает на отдельный поднос, и данный жест, именуемый «аргхья», завершает эту фазу ритуала.

Третий этап проведения пуджи включает в себя рецитацию джаямала (санскр. *jayamālā*, букв. «победная гирлянда», или «гирлянда победы») имен всех тиртханкаров и краткое медитативное пребывание в тишине, после чего адепт снова произносит намазкара-мантру, как он это делал перед началом пуджи.



Рис. 4. Джайны-миряне в облике Индры и Индрани
Fig. 4. The Jaina laymen as Indra and Indrani

Четвертая и заключительная часть церемонии состоит в зажигании светильника и ритмичном помахивании им перед центральным образом в храме. Эта завершающая пуджу фаза носит название на хинди «арати» (санскр. *ārātrika*).

После окончания всего обряда джайн возвращается домой и принимает первую за этот день пищу. Иногда подобный ритуал совершается наиболее благочестивыми и ревностными мирянами (как правило, вышедшими на пенсию людьми преклонного возраста и, следовательно, имеющими значительно больше свободного времени) также и перед вечерним приемом пищи, но в несколько сокращенном виде – они воспроизводят последнюю часть пуджи – арати под храмовую музыку. Оставшиеся после обрядов подношения собирают



Рис. 5. Арати в джайнском храме
Fig. 5. Arati conducted in the Jaina temple



и утилизируют храмовые служители, в обязанности которых входит также и очищение самих статуй.

Существуют некоторые различия в совершении пуджи между локальными джайнскими общинами. Так, в Северной Индии адепты входят в центральное святилище, где находится главное изображение (мурти), но не касаются самой статуи. Если мирянин стоит перед образом, то предметы, используемые в ритуале, кладутся на металлический поднос на алтарь или на высокий стол перед алтарем; если же адепт сидит, то части восьми субстанций возлагаются на поднос на низком столике перед самим жертвователем. Каждое подношение сопровождается чтением санскритских мантр. В дигамбарских храмах Южной Индии миряне не входят внутрь святилища, вместо них это делает храмовый жрец (упадхье, хинди *upādhye*). В настоящее время под влиянием субтрадиции терапантха²³ обряд подношения восьми субстанций был видоизменен во

²³ Терапантх – одна из двух основных дигамбарских субтрадиций, распространенная на севере Индии, включая штаты Мадхья-Прадеш, Уттар-Прадеш, Раджастхан и Северную Махараштру. Ее последователи не признают авторитет духовных лидеров – бхаттараров, отвергают ряд храмовых ритуалов, полагая, что в своей основе эти обряды являются неджайнскими. Терапантхи совершают поклонение образам тиртханкаров, но не божеств – кшетрапал, якшей/якши. Из-за обеспокоенности непричинением вреда живым существам в силу практики ахимсы представители терапантха при почитании с помощью различных материальных субстанций не используют предметы, могущие привлечь насекомых, – цветы, плоды, сандаловую пасту, сладости и молочные продукты, ограничиваясь сухофруктами, орехами, цельными зёрнами риса, гвоздикой, финиками и сухим кокосом. Кроме того, в их храмах не совершается церемония зажигания светильника (арати), и обряды, как правило, проводятся стоя. Появление этой субтрадиции связано с движением «Адхьятма», начавшимся в Агре (штат Уттар-Прадеш) и других городах Северной Индии в середине XVII столетия. Существует несколько версий возникновения этого явления, которые связывают терапантхов с деятельностью богатого мирянина по имени Амра Бхаунса Годика и его сына Джодхраджа, живших в Санганере (совр. шт. Раджастхан), когда бхаттараром близлежащего города Амера/Амбера с 1634 по 1665 г. был Нарендракирти. По преданию, миряне, знакомые с идеями движения «Адхьятма», выступили с критикой образа жизни бхаттарара. Местная дигамбарская община разделилась на тех, кто поддерживал новые идеи, и тех, кто по-прежнему поддерживал бхаттарара. Сторонники «очищения» построили новые храмы и стали называть себя терапантхами – «следующими путем тринадцати», или, по иной версии, – «следующими твоим путем». Число «тринадцать» было связано с 13 мирянами из движения «Адхьятма», 13 пунктами разногласий с бхаттарарами, или же с 13 аспектами дигамбарских обрядов, которые не принимали терапантхов. Лозунг «Твой путь» соотносился с обращением Джодхраджа к образу Джинны Махавиры, провозгласившим все другие субтрадиции ложными и только терапантх – истинным, «Твоим путем». Число последователей терапантха из-за разочарования поведением местных бхаттараров быстро росло. Когда правитель Амера Джай Сингх (1688–1743) в 1727 г. основал новую столицу своего княжества в Джайпуре (шт. Раджастхан), то в городе сторонники бисапантха и терапантха возвели свои собственные храмы.



Рис. 6. Пуджа женщин
Fig. 6. The women pūjā

многих храмах и субтрадиции бисапантха²⁴ на севере – окропление совершается только небольшим количеством воды или же не совершается вовсе; также зачастую опускается арати, а подношение восьми субстанций не проводится в вечернее время.

Следует отметить, что для женщин вся вышеописанная последовательность этапов пуджи не является строго обязатель-

ной. Как правило, они участвуют в абхишеке, только если проводится церемония празднования пяти «благих событий» (см. выше). В основном же женщины выражают свое почитание посредством подношения «восьми субстанций».

В ритуале зачастую используется чрезвычайно популярный сборник молитв «Девашастрагуру-пуджа» (санскр. *Devasāstraguru-pūjā*), написанный на браджэ поэтом Дьянтраем (1676–1726)²⁵, в котором воспевается

²⁴ Бисапантх – одна из главных субтрадиций дигамбарского направления. Называется также «Вишвапантхи» (букв. «[последователи] всеобщего пути»). Распространена в основном на севере Индии, включая штаты Мадхья-Прадеш, Раджастан и Уттар-Прадеш. Разделение дигамбарской общины возникло в середине XVII в. в результате движения «Адхьятма» в Агре и других городах Северной Индии и с последующим возникновением дигамбарской субтрадиции терапантха, в ответ на которое бхаттараки Северной Индии провозгласили свой путь бисапантхом. Отличие этой субтрадиции, помимо признания духовного авторитета бхаттарак, заключается в том, что ее последователи также поклоняются различным божествам – кшетрапалам и якшам/якшине. Они делают подношения в храмах восьмью субстанциями, в том числе и после захода солнца, совершают обряд зажигания светильника (арати).

²⁵ Дьянтрай (хинди *Dyāntray(a)*) – поэт-мистик. Родился в Агре (шт. Уттар-Прадеш) в семье, принадлежавшей к касте агравала. В возрасте 13 лет начал изучать санскрит, пракрит и джайнские писания с пандитами Бихаридасом и Мансинхом. Женился в 16 лет, имел семерых сыновей и трех дочерей. Жил в Агре и Дели. Познакомился с представителями движения «Адхьятма» и под их влиянием стал сочинять на языке браджэ стихи религиозной направленности, в том числе и песнопения для пуджи. Кроме того, Дьянтраю приписываются 90 религиозных поэм. На его творчество повлияли сочинения ранних мистических авторов Кундакунды (III–IV вв.) и Йогинду (между VI и X вв.), которые подчеркивали принципиальное различие между природой души и материей, а освобождение понимали как осознание истинной сущности духовной субстанции, тождественной душам тиртханкаров. В поэтических произведениях Дьянтрая также прослеживается влияние индуистских поэтов-святых – Кабира, Равидаса и основателя сикхизма гуру Нанак.



триада «божество – писания – учитель», что нашло отражение в названии сборника.

Помимо окропления, подношения различными субстанциями и рецитации мантр и сакральных формул перед мурти тиртханкаров в дигамбарской храмовой практике присутствует изображение «анонимных» освобожденных душ в форме сиддхапратима-янтры (санскр. *siddhapratimā-yantra*).

Этот ритуальный предмет является уникальным религиозным артефактом, поскольку представляет собой изображение достигших освобождения от кармической связанности душ в виде пустого силуэта в металлической (бронзовой и т.п.) форме/стеле. Образ, которому поклоняются, выражен как полое пространство внутри материально осязаемого предмета. Тем самым подчеркивается ключевая для сотериологической доктрины джайнизма идея – атман, духовная сущность, по своей природе никак не связан материей, онтологически полностью ей инороден и субстанциально чужд. Достигшая реализации собственной изначально чистой природы душа никоим образом не причастна миру сансары, отсутствует в нем абсолютно. Избавление от ложного отождествления своего Я с чем бы то ни было телесным, вещным и является, по сути, путем освобождения от колеса рождений и смертей. Любые проявления материальности есть форма недолжного, неистинного существования. Подлинная реальность как таковая – истинное бытие – всегда находится за пределами предметности.

Поэтому, несмотря на проводимые мирянами храмовые обряды, члены общины отдают отчет²⁶ в том, что те, кому они поклоняются во время ритуальных действий, в действительности находятся полностью за пределами мира сансары и не могут помочь молящимся. Используемые в ритуале пуджи предметы (рис, орехи, сандаловая паста, благовония и т.п.), равно как и чувственно воспринимаемые статуи тиртханкаров и т.д., мыслятся, строго говоря, всего лишь в качестве субститутов



Рис. 7. Сиддхапратима-янтра. XX в.

Fig. 7. The *siddhapratimā-yantra* 20th cent.

²⁶ В данном случае речь идет о наиболее образованной в отношении религиозной доктрины части джайнской общины, которая хорошо знакома с нормативными текстами и канонически обоснованной интерпретацией сути проводимых церемоний, что не исключает бытования (и даже широкого распространения) верований простых адептов в действенную «помощь» и «отклик» на прошения и мольбы со стороны тиртханкаров. Подобного рода вера и ожидания джайнов определяются значительным влиянием со стороны индуистских общин Индии на религиозную практику последователей Махавиры.



или материальных репрезентантов бестелесных атрибутов (совершенного знания и др.) или сущностей (достигших освобождения душ)²⁷. Сама же пуджа не рассматривается как связующее звено между различными уровнями реальности, «миром вещественности» и «миром совершенной бестелесности», а служит всего лишь формой напоминания благочестивым адептам о главной цели человеческой жизни – выходе из сансары, полном и абсолютном освобождении от материи. Кроме того, совершение такого рода действий – выражение почитания статуям тиртханкаров, «реально» не присутствующим в изображениях, и т.п., мысленное сосредоточение на их качествах и медитативное произношение сакральных мантр и формул позволяет поклоняющемуся, с одной стороны, уничтожить некоторое количество порочной (папа, санскр. *rāra*) кармы и тем самым очистить свою душу в прямом смысле, а с другой – сформировать благие привычки ума, речи и тела, позволяющие накапливать карму добродетельную (пунья, санскр. *puṇya*), которая ведет к дальнейшему духовному прогрессу. И несмотря на онтологическое отсутствие какой бы то ни было «божественности» или сверхъестественных сил в самом обряде, совокупность совершаемых ритуальных действий ведет к «чудесному» преобразованию самого адепта.

Сиддхапратима-янтра является наглядным воплощением как уникальности религиозной доктрины джайнизма, так и самой сути пуджи – посредством поклонения сугубо материальным предметам с помощью материальных же субстанций преодолевается «вещественность» и «вещность» человека и самого акта почитания. Парадоксальность джайнской пуджи проявляется в ее безоговорочном, предельном «повороте от материального».

Литература

1. Вахштайн В. С. (ред.). *Социология вещей*. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006.
2. Вахштайн В. С. «Поворот к материальному»: тридцать лет спустя. *Социология власти*. 2015;27(1):8–16.
3. Латур Б. Когда вещи дают отпор: возможный вклад «исследований науки» в общественные науки. В: Вахштайн В. С. (ред.). *Социология вещей*. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. С. 342–364.
4. Латур Б. *Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри сообщества*. СПб.: Издательство Европейского университета в С.-Петербурге, 2013.
5. Латур Б. *Пересборка социального: Введение в акторно-сетевую теорию*. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014.

²⁷ В этом контексте весьма интересным представляется вывод В. В. Вертоградской относительно почитания комплекса аштамангалы, в котором вещь обладала «слабой вещностью»: «Основной модус вещи ("веществование") есть преодоление ее вещности, становясь элементом иного пространства» [14, с. 55].



6. Williams R. *Jaina Yoga: A Survey of the Medieval Śrāvakācāras*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.
7. Железнова Н. А. Ортодоксия и ортопраксия: различия между дигамбарской и шветамбарской ветвями джайнизма. *Религиоведческие исследования*. 2010;(3–4):51–65.
8. Железнова Н. А. *Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры: историко-философские очерки*. М.: Восточная литература; 2012.
9. Humphrey C. Some Aspects of the Jain Puja: The Idea of “God” and the Symbolism of Offerings. *Cambridge Anthropology*. 1985;(9.3):1–19.
10. Humphrey C., Laidlaw J. *The Archetypal Actions of Ritual. A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
11. Babb L. Giving and Giving Up: the Eightfold Worship among the Svetambar Murtipujak Jains. *Journal of Anthropological Research*. 1988;(44):67–86.
12. Jaini P. S. *The Jaina Path of Purification*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001.
13. Железнова Н. А. Локусы сакральности: представление о пространстве в джайнской традиции. В: Глушкова И. П., Бочковская А. В. (ред.) *Под небом Южной Азии. Территория и принадлежность: геополитическое конструирование и субъектность восприятия обитаемых пространств*. М.: Наука – Восточная литература; 2016. С. 323–342.
14. Вертоградова В. В. Сны матери Джини по «Кальпасутре» Бхадрабаху: житие Джини Махавиры и первая джайнская икона аягапатта. *История и теория культуры*. 2016;(1):54–81.
15. Wiley K. L. *Jainism: The A to Z of*. New Delhi: Vision books, 2006.

References

1. Vahshtain V. S. (ed.). *Sociology of Things*. Moscow: Territoriya budushego, 2006. (In Russ.)
2. Vahshtain V. S. “Material Turn”: after thirty years. *Sociology of Power*. 2015;27(1):8–16. (In Russ.)
3. Latour B. When things strike back: a possible contribution of ‘science studies’ to the social sciences. *British Journal of Sociology*. 2000;51(1):342–364.
4. Latour B. *Science in action: how to follow scientists and engineers through society*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; 1987.
5. Latour B. *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*. Oxford New York: Oxford University Press; 2005.
6. Williams R. *Jaina Yoga: A Survey of the Medieval Śrāvakācāras*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.
7. Zheleznova N. A. Orthodoxy and Orthopraxis: differences between Digambara and shvetambara Jains. *Researches in Religious Studies*. 2010;(3–4):51–65. (In Russ.)
8. Zheleznova N. A. *Digambara Philosophy from Umasvati up to Nemicandra: Historical essays*. Moscow: Vostochnaya Literatura; 2012. (In Russ.)
9. Humphrey C. Some Aspects of the Jain Puja: The Idea of “God” and the Symbolism of Offerings. *Cambridge Anthropology*. 1985;(9.3):1–19.
10. Humphrey C., Laidlaw J. *The Archetypal Actions of Ritual. A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*. Oxford: Clarendon Press, 1994.



11. Babb L. Giving and Giving Up: the Eightfold Worship among the Svetambar Murtipujak Jains. *Journal of Anthropological Research*. 1988;(44):67–86.

12. Jaini P. S. *The Jaina Path of Purification*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001.

13. Zheleznova N. A. Locus of Sacrality: Concept of Space in Jain Tradition. In: Glushkova I. P., Bochkovskaya A. V. (eds) *Under the Skies of South Asia: Territory and Belonging (USSA-3)*. Moscow: Nauka – Vostochnaya literatura; 2016, pp. 323–342. (In Russ.)

14. Vertogradova V. V. Jina's mother's Dreams according to Kalpa-sūtra: Jina Mahāvīra's life and the first Jaina icon āyāgaṇṭha. *History and Theory of culture*. 2016;(1):54–81. (In Russ.)

15. Wiley K. L. *Jainism: The A to Z of*. New Delhi: Vision books, 2006.

Информация об авторе

Железнова Наталья Анатольевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Natalia A. Zheleznova, Ph. D, Senior Research Fellow, Department of History and Culture of the Ancient East, Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 28 марта 2019 г.
Одобрена рецензентами: 19 апреля 2019 г.
Принята к публикации: 24 апреля 2019 г.

Article info

Received: March 28, 2019
Reviewed: April 19, 2019
Accepted: April 24, 2019



Аюрведические трактаты классического периода о важности физических упражнений

В. Ю. Дружинин

Новосибирский государственный медицинский университет,
г. Новосибирск, Российская Федерация

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4983-632X>, e-mail: edenmoony@mail.ru

Резюме: в публикации рассматриваются фрагменты аюрведических санскритских трактатов, посвященные важности регулярных физических упражнений для поддержания здоровья. Переведены отрывки из трудов классического периода, такие как «Аштанга-хридая» (ок. VII в. н.э.), «Чарака-самхита» (II в. до н.э. – ок. I–II в. н.э.), «Сушрута-самхита» (III в. до н.э. – V в. н.э.), вместе с традиционными санскритскими комментариями («Сарванга-сундара» Арунадатты, «Аюрведарасаяна» Хемадри, «Шашилекха» Инду, «Аюрведа-дипика» Чакрапани, «Джалпа-калпатару» Гангадхары, «Нибандха-санграха» Далханы и др.).

Ключевые слова: аюрведа; санскрит; традиционная медицина

Для цитирования: Дружинин В. Ю. Аюрведические трактаты классического периода о важности физических упражнений. *Orientalistica*. 2019;2(2):260–268. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-260-268.

Ayurvedic treatises of the classical period on the importance of physical exercises

V. Yu. Druzhinin

Novosibirsk State Medical University of the Ministry of Health of Russia,
Novosibirsk, Russian Federation

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4983-632X>, e-mail: edenmoony@mail.ru

Abstract: the article deals with the Ayurvedic treatises about the importance of regular physical exercises for keeping good health. It offers translation from Sanskrit into Russian of some excerpts from the medical works of the classical period. Among them are the «Aṣṭāṅga-hṛdayam» (about the 7th century AD), «Caraka-saṁhitā» (2nd century BC – about the 1–2nd century AD), «Suśruta-saṁhitā» (3rd century BC – about 5th century AD) accompanied by the translations from the relevant traditional Sanskrit commentaries, such as «Sarvāṅga-sundarā» by Arunadatta, «Āyurveda-rasāyana» by Hemādri, «Śaśilekhā» by Indu, «Āyurveda-dīpikā» by Cakrapāṇi, «Jalpa-kalpataru» by Gaṅgādhara, «Nibandha-saṅgraha» by Ḍalhaṇa.





Keywords: Arunadatta; Āyurveda; Āyurveda-dīpikā; Āyurveda-rasāyana; Cakrapāṇi; Caraka-saṁhitā; Dalhaṇa; Gaṅgādhara; Hemādri; Indu; Jalpa-kalpataru; medicine, India, traditional; Nibandha-saṅgraha; Sanskrit; Sarvāṅga-sundarā; Śaśilekhā; Suśruta-saṁhitā

For citation: Druzhinin V. Yu. Ayurvedic treatises of the classical period on the importance of physical exercises. *Orientalistica*. 2019;2(2):260–268. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-260-268.

Традиционная индийская медицина (*āyurveda*) имеет своим истоком лечебные гимны «Ригведы» и заклинания «Атхарваведы», шраманские практики врачевания и воззрения ортодоксальных религиозно-интеллектуальных школ Древней Индии. Таким образом, аюрведа к своему классическому периоду складывается как изощренная схоластическая система врачевания, кодифицированная в специализированных санскритских текстах [1, p. 7].

Наиболее значимыми из дошедших до нас трактатов являются «Сушрута-самхита» (III в. до н.э. – V в. н.э.), «Чарака-самхита» (II в. до н.э. – ок. I–II вв. н.э.), «Аштанга-санграха» (ок. VI в.) Вагбхаты-старшего и «Аштанга-хридае» Вагбхаты-младшего (ок. VII в. н.э.) [2, с. 8–14; 3, с. 43–51; 4, p. 141].

Традиционно к исходным текстам составлялись комментарии, среди которых следует отметить «Падартха-чандрика» Чандранидани (ок. VIII в.), «Сарванга-сундара» Арунадатты (XII в.), «Аюрведа-расаяна» Хемадри (XIII в.) к «Аштанга-хридае», «Шашилекха» Инду (XII–XIII вв.) к «Аштанга-хридае» и «Аштанга-санграхе», «Аюрведа-дипика» Чакрапани (XI в.) и «Джалпа-калпатару» Гангадхары (XIX в.) к «Чарака-самхите», «Нибандха-санграха» Далханы (XII в.) к «Сушрута-самхите» [4].

Каждый из указанных выше трактатов содержит сведения о лечении заболеваний и об их предотвращении. Одной из важных профилактических повседневных практик называется умеренная физическая нагрузка (*vyāyāma*), описанию которой в классических источниках аюрведы и комментариях к ней и посвящена данная работа.

В «Аштанга-хридае» (1.2.10) Вагбхата указывает:

*lāghavaṃ karma-sāmarthyam dīpto'gnir medasaḥ kṣayaḥ |
vibhakta-ghana-gātratvaṃ vyāyāmād upajāyate ||*

«Легкость в теле, способность к физическому труду, сильный огонь пищеварения, уменьшение жировой ткани, симметричность и крепость тела происходят от физических упражнений».

Арунадатта объясняет слово *vyāyāma* как активность, приводящую к телесной усталости¹. То же самое мы находим в «Аштанга-санграхе» (1.3.33): *śarīrāyāsa-jananaṃ karma vyāyāma ucyate* [6, p. 21] – «Активность,

¹ *Śarīrāyāsa-jananaṃ karma vyāyāma ucyate* [5, p. 27].



приводящая к телесной усталости, называется *vyāyāta*. Инду комментирует это определение: та активность, выполняя которую тело устает/совершает усилие, называется словом *vyāyāta*². Поэтому, добавляет Инду, для кого-то *vyāyāta* – это пешая прогулка (*caṅkramaṇa*), а для других что-то более интенсивное (*anyad adhikam*) [6, p. 21].

В «Сушрута-самхите» (4.24.38) указывается, что деятельность, приводящая к телесной усталости, называется *vyāyāta*³. У Хемадри телесная активность, результатом которой является только физическая усталость, называется *vyāyāta*⁴.

Словарь «Медини-коша» (Ma-trikam, 52) говорит: *vyāyātaḥ pauruṣe śrate viṣate durga-saṅcāre* [8, p. 111–112] – «*Vyāyāta* используется в значении человеческих усилий/усталости, чего-либо затруднительного, трудного места в тексте».

В некоторых изданиях «Чарака-самхиты» (1.7.33/1) содержится следующий текст:

*svedāgamaḥ śvāsa-vṛddhir gātrāṇām lāghavaṃ tathā |
hṛdayādy-uparodhaś ca iti vyāyāta-lakṣaṇam ||* [9, p. 51].

«Признаки физической нагрузки – это появление испарины, углубленного и частого дыхания, легкости в членах тела, чувство стесненности в области сердца и т.д.».

Вагбхата приводит пять благих последствий физической нагрузки (*raiṅsa-guṇāḥ*):

- 1) Легкость в теле (*laghavam, dehasya laghutvam*, по Инду).
- 2) Способность к физическому труду (*karma-sāmarthyam*).
- 3) Сильный, букв. «зажженный», огонь пищеварения (*dīpto'gniḥ*).
- 4) Уменьшение запасов жировой ткани (*medasaḥ kṣayaḥ*).

В «Сушрута-самхите» (4.24.41) говорится:

na cāsti sadṛśaṃ tena kiñcit sthauyāpakarṣaṇam | [7, p. 489].

«Не существует [средства], подобного этому (физическим упражнениям) для устранения избытка массы тела».

5) Симметричность и прочность тела (*vibhakta-ghana-gātratvam*). Тот, у кого члены тела симметричны и крепки, называется *vibhakta-ghana-gātraḥ*. Состояние такого человека называется *vibhakta-ghana-gātratvam*⁵.

Хемадри характеризует это состояние как погруженность, плотность/крепость/компактность частей тела (*susanniviṣṭa-nibiḍāvayavatva*). В «Сушрута-самхите» (4.24.41Б-44А) мы находим следующие строфы:

² *Yena karmaṇā kriyamāṇena śārīram āyasyate tad vyāyāma-śabdena vācyam* [6, p. 21].

³ *Śārīrāyāsa-jananaṃ karma vyāyāma-saṃjñitam* [7, p. 488].

⁴ *Āyāsa-mātra-phalaṃ śārīraṃ karma* [5, p. 27].

⁵ *Vibhaktāni vibhāgena sthitāni, dṛḍhāni gātrāṇi tasya sa vibhakta-ghana-gātraḥ, tasya bhāvas tattvam iti* [5, p. 27].



*na ca vyūyāminaṃ martyam ardayanty arayo balāt ||41||
na cainaṃ sahasākramya jarā samadhirohati |
sthīrībhavati māṃsaṃ ca vyūyāmābhiratasya ca ||42|| [7, p. 489].*

«Того, кто практикует физические упражнения, враги не могут победить до смерти с помощью силы. Старость, приблизившись, не одолевает его быстро или внезапно. Мышцы человека, приверженного к выполнению упражнений, становятся крепкими».

*vyūyāta-svinna-gātrasya padbhyām udvartitasya ca |
vyādhayo nopasarpanti siṃhaṃ kṣudra-mṛgā iva ||43|| [ibid.].*

«Того, чье тело взмокло из-за физических упражнений и подверглось массажу стопами, не поражают болезни, как не приближаются ко льву антилопы».

vayo-rūpa-guṇair hīnam api kuryāt sudarśanam | 44A [ibid.].

«[Физические упражнения] делают привлекательным даже того, кто лишен молодости, красоты и добродетелей».

Хемадри добавляет: поэтому следует практиковать физические упражнения!⁶ Он также объясняет, что описание физических упражнений (к которым он относит, например, борьбу (*niyuddha*) и т.д.) следует сразу же после упоминания об абхьянге⁷, что, по его мнению, указывает на необходимость совершения физических упражнений, будучи умощненным⁸. В доказательство он цитирует текст из следующей, третьей, главы «Сутрастханы» «Аштанга-хридаи» (1.3.10), описывающий поведение в зимний сезон:

*vāta-ghna-tailair abhyaṅgaṃ mūrdhni tailaṃ vimardanam |
niyuddhaṃ kuśalaiḥ sārthaṃ pādāghātaṃ ca yuktitaḥ || [5, p. 40].*

«[Следует прибегнуть] к абхьянге маслами, снижающими вата-дошу⁹, промасливанью головы, мягкому массажу тела и борьбе с умелыми бойцами в половину имеющейся силы, а также массажу тела ступнями тех, кто учен в этом искусстве».

«Сушрута-самхита» (4.24.39–40) говорит:

*śarīropacayaḥ kāntir gātrāṅgāṃ suvibhaktatā |
dīptāgnitvam anālasyaṃ sthīratvaṃ lāghavaṃ mṛjā ||39||
śrama-klama-pipāsoṣṇaśītādīnāṃ sahiṣṇutā |*

⁶ *Tasmāt taṃ kuryād ity artha-siddham [5, p. 27].*

⁷ Абхьянга (*abhyaṅga*) – втирание жидкостей в кожу всего тела или отдельных органов, чаще всего растительного масла, реже – меда и т.д.

⁸ *Tac cābhyakta-gātraih kriyate ity abhyaṅgānantaram uktam [5, p. 27].*

⁹ Доша (*doṣa*) – одно из ключевых понятий аюрведы, представляет собой фактор, способный при утрате равновесного состояния (увеличении или уменьшении) вызывать заболевание. Выделяют три фактора – вата (*vāta*), питта (*pitta*), капха (*kapha*). Их условно-равновесное состояние считается одним из показателей здоровья.



ārogyaṃ cāpi paramaṃ vyāyāmād upajāyate ||40|| [7, p. 489].

«Здоровая упитанность, привлекательность, симметричность всех членов тела, сильный огонь пищеварения, отсутствие лени, крепость тела, легкость, чистота, способность переносить физическое и умственное утомление, жажду, зной, холод и т.д., а также отличное здоровье, появляются от физических упражнений».

Строфа из «Аштанга-хридаи» (1.2.10), процитированная нами в начале, равно как и строфа из «Аштанга-санграхи» (1.3.34) [6, p. 21] представляют собой переложение строфы из «Чарака-самхиты» (1.7.32):

*lāghavaṃ karma-sāmarthyam sthairyam duḥkha-sahiṣṇutā |
doṣa-kṣayo'gni-vṛddhiś ca vyāyāmād upajāyate* || [9, p. 50–51].

«Легкость в теле, способность к физическому труду, крепость тела, способность переносить лишения, устранение [избытка] дош, увеличение огня пищеварения происходят от физической нагрузки».

Чакрапани поясняет в комментарии, что под словом «*doṣa-kṣaya*» имеется в виду устранение капха-доши, или же устранение всех трех дош за счет усиления огня пищеварения¹⁰. Он цитирует в комментарии следующий отрывок:

śama-prakorau doṣāṅām sarveṣām agni-saṃśritau | [9, p. 51].

«Успокоение и выведение из равновесия всех дош зависит от огня пищеварения».

По мнению Гангадхары, *lāghava* означает легкость тела, *karma-sāmarthyā* – способность/силу/энергию к выполнению различной физической активности, *sthairyā* – крепкое состояние тела, как в молодости (*duḥkha*, или *kleśa*-*sahiṣṇutā* – способность сносить/терпеть случившееся лишение, *doṣa-kṣaya* – устранение избытка или недостатка трех дош¹¹).

В связи с этим возникает вопрос: если от физических упражнений происходит уменьшение капха-доши, но увеличивается вата- и питта-доша, то почему здесь говорится о трех дошах? Ответ дается следующими словами: все дело в усилении огня пищеварения! (*agni-vṛddhiś ca*).

Гангадхара говорит, что слово *ca* здесь используется в значении обоснования (*yasmāt*). В доказательство он цитирует отрывок из «Сушрута-самхиты» (4.24.44Б-45А):

*vyāyāmaṃ kurvato nityaṃ viruddham api bhojanam |
vidagdham avidagdham vā nirdoṣaṃ paripacyate* || [7, p. 489].

¹⁰ *Doṣa-kṣayo'tra śleṣma-kṣayo'bhipretah; yadi vāgni-karṭṛtvena tridoṣa-kṣayo'pi* [9, p. 51].

¹¹ *Lāghavaṃ śarīrasya karmasu sāmarthyam śaktimattvam sthairyam śarīrasya yauvanānuvṛttāvasthānam sahiṣṇutā kleśe samupasthite tat-sahana-śakti doṣa-kṣayaḥ vātādīnām vṛddhi-hāni-kṣayaḥ* [10, p. 361].



«У регулярно практикующего физические упражнения даже несовместимая пища, передержанная на огне или недоваренная, полностью переваривается без каких-либо затруднений».

Несовместимая (*viruddha*) пища описывается более подробно в 20-й главе «Сутрастханы» «Сушрута-самхиты». По мнению Далханы, слово *vidagdha*, «сожженная», означает кислую по випаке¹² пищу (*amla-pāka*), а *avidagdha* – любую другую (*vidagdhād anyat*), в том числе и сырую пищу (*ātam*)¹³. Такова сила огня пищеварения (*evaṃ vahni-balam*). Гангадхара завершает комментарий цитатой:

caya-prakopau doṣāṇāṃ sarveṣāṃ agni-saṃśritau | [10, p. 361].

«Накопление и выведение из равновесия всех дош зависит от огня пищеварения».

В седьмой главе «Сутрастханы» «Чарака-самхиты» (1.7.31–35) приводится описание физических упражнений в контексте вреда и пользы сдерживания или несдерживания позывов тела. Физические упражнения, по мнению Чакрапани, являются практикой, которую одновременно следует и не следует сдерживать¹⁴. Другими словами, необходимо знание должной меры.

śarīra-ceṣṭā yā ceṣṭā sthairyārthā bala-vardhinī |
deha-vyāyāma-saṃkhyātā mātrayā tāṃ samācaret ||31|| [9, p. 50].

«Активность тела, которая приносит радость, направлена на поддержание крепости тела, увеличивающая физическую силу, называется физической нагрузкой. Следует выполнять ее в должной мере».

Чакрапани обращает наше внимание на то, что в этой строфе из «Чарака-самхиты» (1.7.31) используется слово «*deha-vyāyāma*» (упражнения тела), а не просто *vyāyāma*. По его мнению, это указывает на то, что в эту категорию не могут быть включены упражнения, связанные с психической деятельностью, такие как размышления или беспокойство¹⁵. Умственный труд не является заменой физической активности. То же самое можно сказать и о речевой деятельности: в «Джалпа-калпатару» Гангадхара говорит, что слово *deha* указывает именно на тело, но не на речь или ум¹⁶.

Другое важное слово здесь – *iṣṭā*, желанная/любимая. Гангадхара объясняет его как «та, что нравится уму» (*mano'bhiṣṭā*). Поэтому актив-

¹² Випака (*vipāka*) – это особый вкус (который может отличаться от исходного, ощущаемого на языке), появляющийся после переваривания веществ вследствие соединения с пищеварительным огнем.

¹³ *Vidagdham amla-pākam avidagdham vidagdhād anyat tenāmaṃ vidagdham ca grhyate* [7, p. 489].

¹⁴ *Vidhāryāvidhārya-pravṛttiṃ vyāyāmam* [9, p. 50].

¹⁵ *Deha-grahaṇān mano-vyāyāmaṃ cintanādi nirākaroti* [9, p. 50].

¹⁶ *Deha-padena mano-vāg-vyavacchedaḥ* [10, p. 360].



ность, выполняемая как долг или работа, например поднятие и перенос грузов, не является в прямом смысле тем, что следует выполнять ежедневно как физические упражнения¹⁷. Чакрапани говорит, что примером приятных телесных упражнений являются пешие прогулки¹⁸. Так, «Сушрута-самхита» (4.24.80) говорит:

*yat tu caṅkramaṇaṃ nātideha-pīḍākaraṃ bhavet |
tad āyur-bala-medhāgni-pradam indriya-bodhanam ||80||* [7, p. 490].

«Те же прогулки, что не доставляют телу излишние страдания, продляют жизнь, наделяют силой, памятью, улучшают огонь пищеварения, пробуждают воспринимающие чувства».

Далхана в комментарии поясняет, что пешие прогулки – это блуждание извилистыми маршрутами¹⁹.

Слово *sthairyārthā* означает «направленная на поддержание прочности тела»²⁰. То есть она не должна быть недостаточной или избыточной, поэтому далее говорится «увеличивающая силу»²¹. Может возникнуть вопрос, если физические упражнения названы *sthairyārthā*, «направленная на поддержание прочности тела», то каким образом она может быть *bala-var dhinī*, «увеличивающей силу»? Гангадхара объясняет, что применяемая в правильной мере физическая нагрузка, даже будучи одинаковой по внешней форме, постепенно приведет к увеличению силы²². Он приводит в пример текст о прогулках из «Сушрута-самхиты», процитированный нами выше.

Слово *mātrauā* означает «в должной мере», то есть «не переходя границы, пребывая в стабильном состоянии» (*anapāyi-parimāṇena*). В этом случае указанные нами выше (1.7.32) блага от физических упражнений начиная с легкости в теле и т.д. будут иметь место при одновременном отсутствии неблагоприятных признаков, таких как физическая усталость, головокружение и т.д., которые перечисляются в «Чарака-самхите» позже (ЧС 1.7.33 [9, p. 51]), и о которых подробно расскажет Вагбхата в 4-й главе «Сутрастханы» «Аштанга-хридаи» [5, p. 52–60].

Гангадхара также указывает, что правильная мера физических упражнений, как всем известно, это нагрузка вполсилы²³. Об этом говорит и Вагбхата в следующих строфах «Аштанга-хридаи».

¹⁷ *Bhāra-haraṇādyāniṣṭā kārya-vaśāt kriyamāṇā ceṣṭā nirasyate* [9, p. 50].

¹⁸ *Caṅkramaṇa-rūpā tu kriyā prāpyate* [9, p. 50].

¹⁹ *Caṅkramaṇaṃ kuṭila-gatyā paribhramaṇam* [7, p. 490].

²⁰ *Sthairyam sthiraṭā śarīraśya tad-arthā* [9, p. 50].

²¹ *Na tu nyūnātirikta-rūpā tato'nantaram eva bala-var ddhinīty uktam* [10, p. 360].

²² *Eka-rūpayaiva mātrayānapāyayā samācareṇa bala-var dhinī krameṇa balānurūpeṇa vardhate mātrayā yā sā balaṃ var ddhayatīti bala-var dhanīti* [10, p. 360].

²³ *Mātrā khalv ārdha-śaktikī* [10, p. 360].



Таковы сведения о важности физических упражнений, изложенные в аюрведических трактатах классического периода и комментаторской традиции XI–XIX вв.

Литература

1. Zysk K. G. *Asceticism and Healing in Ancient India*. New York: Oxford University Press; 1991.
2. Дружинин В. Ю. (пер.). *Вагбхата. Аштанга-хридайа-самхита*: Книга 1. Сутрастхана: Глава 1. Аюшкамийа. 2-е изд., испр. и доп. М.: БиоБаланс+; 2016.
3. Дружинин В. Ю. «Чарака-самхита»: история формирования, структура, учения и современное значение. Новосибирск: Сибмедиздат НГМУ; 2017.
4. Meulenbeld G. J. *A History of Indian Medical Literature. IA volume*. Meulenbeld. Groningen: Egbert Forsten; 1999.
5. Śrīmad-vāgbhāṭa-viracitam *aṣṭāṅga-hṛdayam* śrīmad-arunadatta-viracitayā sarvāṅga-sundarākhyayā vyākhyayā, hemādri-praṇīṭayā āyurveda-rasāyanāhvayā ṭīkayā ca samullasitam. Varanasi: Chaukhamba Surbharati Prakashan; 2014. (Sanskrit)
6. Vāhaṭāparanāmā vṛddhavāgbhāṭa-praṇīṭaḥ *aṣṭāṅgasāṅgrahaḥ* indoḥ śāilekhākhyā-vyākhyayā saṃvalitāḥ. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office; 2016. (Sanskrit)
7. Maharṣiṇā suśrutena viracitā *suśrutasaṃhitā* śrīḍalhaṇācārya-viracitā nibandha-saṃgrahākhyā-vyākhyayā nidāna-sthānasya śrīgayadāsācārya-viracitayā nyāya-candrikākhyā-pañjikā-vyākhyayā ca samullasitā. Varanasi: Chaukhamba Surbharati Prakashan; 2014. (Sanskrit)
8. Nānārtha-śabda-kośāpara-paryāyo *medinī-kośaḥ* śrīmedinikara-nimittaḥ. Varanasi-1: The Chowkhamba Sanskrit Series Office; 1968. (Sanskrit)
9. Maharṣiṇā punarvasunopadiṣṭā tacchiṣyeṇāgniveśena praṇīṭā caraka-dṛḍhabalābhyaṃ pratisaṃskṛtā *caraka-saṃhitā* śrī-cakrapāṇidatta-viracitayā āyurveda-dīpikā-vyākhyayā saṃvalitā. Bombay: Nirṇaya Sāgar Press; 1941. (Sanskrit)
10. *Caraka-saṃhitā* mahāmuniṇā bhagavatāgniveśena praṇīṭā maharṣi-carakeṇa dṛḍhabalena ca pratisaṃskṛtā caraka-caturānana-śrīmac-cakrapāṇi-datta-praṇīṭayā āyurveda-dīpikākhyā-ṭīkayā mahāmahopādhyāya-śrī-gaṅgādhara-kaviratna-kavirāja-viracitayā jalpakalpataru-samākhyayā ṭīkayā ca samalaṅkṛtā. 5 vols. New Delhi: Rashtriya Sanskrit Sansthan; 2011. (Sanskrit)

References

1. Zysk K. G. *Asceticism and Healing in Ancient India*. New York: Oxford University Press; 1991.
2. Druzhinin V. Yu. (transl.). *Vāgbhata aṣṭāṅga-hṛdaya saṃhitā. Book 1. Sutrasthana: Chapter 1 Ayuskamiya*. 2nd ed. Moscow: BioBalans+; 2016. (In Russ.)
3. Druzhinin V. Yu. *The Caraka-saṃhitā, its history, the structure, teaching and its modern perception*. Novosibirsk: Sibmedizdat NGMU; 2017. (In Russ.)
4. Meulenbeld G. J. *A History of Indian Medical Literature. IA volume*. Meulenbeld. Groningen: Egbert Forsten; 1999.



5. Śrīmad-vāgbhāṭa-viracitam *aṣṭāṅga-hṛdayam* śrīmad-arunadatta-viracitayā sarvāṅga-sundarākhyayā vyākhyayā, hemādri-praṇīṭayā āyurveda-rasāyanāhvayā ṭīkayā ca samullasitam. Varanasi: Chaukhamba Surbharati Prakashan; 2014. (Sanskrit)

6. Vāhaṭāparanāmā vṛddhavāgbhāṭa-praṇīṭaḥ *aṣṭāṅgasaṅgrahaḥ* indoḥ śāilekhākhyā-vyākhyayā saṃvalitaḥ. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office; 2016. (Sanskrit)

7. Maharṣiṇā suśrutena viracitā *suśrutasaṃhitā* śrīḍalhaṇācārya-viracitā nibandha-saṃgrahākhyā-vyākhyayā nidāna-sthānasya śrīgayadāsācārya-viracitayā nyāya-candrikākhyā-pañjikā-vyākhyayā ca samullasitā. Varanasi: Chaukhamba Surbharati Prakashan; 2014. (Sanskrit)

8. Nānārtha-śabda-kośāpara-paryāyo *medinī-kośaḥ* śrīmedinikara-nimittaḥ. Varanasi-1: The Chowkhamba Sanskrit Series Office; 1968. (Sanskrit)

9. Maharṣiṇā punarvasunopadiṣṭā tacchīṣyeṇāgniveśena praṇīṭā caraka-dṛḍhabalābhyāṃ pratisaṃskṛtā *caraka-saṃhitā* śrī-cakrapāṇidatta-viracitayā āyurveda-dīpikā-vyākhyayā saṃvalitā. Bombay: Nirṇaya Sāgar Press; 1941. (Sanskrit)

10. *Caraka-saṃhitā* mahāmūninā bhagavatāgniveśena praṇīṭā maharṣi-carakeṇa dṛḍhabalena ca pratisaṃskṛtā caraka-caturānana-śrīmac-cakrapāṇi-datta-praṇīṭayā āyurveda-dīpikākhyā-ṭīkayā mahāmahopādhyāya-śrī-gaṅgādhara-kaviratna-kavirāja-viracitayā jalpakaḥpataru-samākhyayā ṭīkayā ca samalaṅkṛtā. 5 vols. New Delhi: Rashtriya Sanskrit Sansthan; 2011. (Sanskrit)

Информация об авторе

Дружинин Владимир Юрьевич, кандидат медицинских наук, доцент кафедры нормальной физиологии и основ безопасности жизнедеятельности ФГБОУ ВО «Новосибирский государственный медицинский университет Минздрава РФ», г. Новосибирск, Российская Федерация.

Information about the author

Vladimir Yu. Druzhinin, Ph.D. (Medicine), Associate Professor at the Department of Normal Physiology and Foundations of Vital Activity's Safety, SBI HPE «Novosibirsk State Medical University of the Ministry of Health of Russia», Novosibirsk, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 6 февраля 2019 г.
Одобрена рецензентами: 3 апреля 2019 г.
Принята к публикации: 15 апреля 2019 г.

Article info

Received: February 6, 2019
Reviewed: April 3, 2019
Accepted: April 15, 2019

Локаята и локаятики в древних источниках (палийский канон и «Артхашастра»)

Е. Г. Вырщиков

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5240-8871>, e-mail: bimbisara@yandex.ru

Резюме: при изучении локаяты историки индийской философии базируются обычно на средневековых источниках. Автору удалось найти два древних упоминания школы локаяты: первое, фрагментарное, – в «Артхашастре»; второе, довольно развернутое, – в сутрах «Дигха-никаи». Их сравнение позволяет установить, что приверженцы локаяты не были атеистами и материалистами, как принято считать. Напротив, это были брахманы-ритуалисты, ревностные почитатели «трех вед», яростные приверженцы «дхармы четырех варн и ашрамов» и связанных с ней брахманских привилегий. Кроме того, сравнение канона-списка признаваемых и изучаемых дисциплин-видья локаяты, перечисленного в «Дигха-никае», с аналогичным списком брахманской «школы Каутильи», изложенным в «Артхашастре», показывают почти полную их идентичность. Это позволяет предполагать, что «школа Каутильи» была близка к локаяте или являлась ее разновидностью.

Ключевые слова: «Артхашастра»; древнеиндийская философия; локаята; палийский канон

Для цитирования: Вырщиков Е. Г. Локаята и локаятики в древних источниках (палийский канон и «Артхашастра»). *Ориенталистика*. 2019;2(2):269–287. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-269-287.

Lokayata and lokayatics in the ancient sources (the Pali Canon and the “Arthashastra”)

Ye. G. Vyrshchikov

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5240-8871>, e-mail: bimbisara@yandex.ru

Abstract: while researching the *lookayata* school of Indian philosophy are usually based on medieval sources. The author, however, did manage to discover two ancient references to the *lookayata* school. The first one are fragmentary mentions from the “Arthashastra”; the second, is a detailed one from the sutras “Digha-Nikaya”. The result of comparison of these two sources is quite contradictory to what was commonly believed before, namely that the adherents of the *lookayata* were neither atheists and nor materialists. On the contrary, they were brahmanas-ritualists, zealous admirers of the “three Vedas”, fierce adherents of the “Dharma of the four varnas and ashrams” and



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





related brahminic privileges. Besides, a comparison of the Canon (i.e. the list of recognized and studied disciplines-*vidya* of the *lokayata* listed in the “Digha-Nikaya”) with the similar list of the brahminic “schools of Kautilya” (which comprises the “Arthashastra”) reveals almost complete identity. The findings suggest that the teaching of the “school of Kautilya” was similar to that of the *lokayata* school or was its variant.

Keywords: *Arthashastra*; Canon, Pali; India, philosophy ancient, of; *lokayata*

For citation: Vyrschikov Ye. G. Lokayata and lokayatics in the ancient sources (the Pali Canon and the “Arthashastra”). *Orientalistika*. 2019;2(2):269–287. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-269-287.

Локаята – одна из самых загадочных философских школ Древней Индии. Она загадочна уже тем, что от нее до нас не дошло ни одного аутентичного сочинения.

Обычно источником рассуждений о локаяте служили в Средние века и служат по сей день средневековые компендии, сжато излагающие фундамент основных философских учений. Наиболее известный из подобных компендиев – это приписываемый Шанкаре «Сарва-даршана-сиддханта-санграха». Согласно ему, локаятики – это материалисты, в категорической форме отвергающие авторитет трех вед и все, связанное с ними; отождествляющие в своем учении сознающий атман со смертным телом (а значит, понятия о заслуге, провинности и посмертном воздаянии для них бессмысленны в любой форме). Однако в какой мере мы можем доверять этому источнику? В качестве мысленного эксперимента представим себе, что все, связанное с буддизмом, в данный момент утрачено, и мы реконструируем это вероучение на основе сочинений Шанкары или, скажем, Мадхавы. Адекватным ли будет результат? Очевидно, что нет. А ведь буддизм, особенно махаянский и ваджраянский, был серьезным противником, брахманы нередко временно (притворно) становились буддийскими бхикшу, чтобы подробно изучить буддийское учение для последующей полемики, и знали его лучше прочих. Судя по занимаемому месту в «Сарва-даршана-сиддханта-санграха» (в начале, что в данном контексте говорит о пренебрежительном отношении как к содержанию учения, так и к самой школе-даршане как к вероятному противнику), подобная честь вряд ли оказывалась локаяте. Кроме того, настораживает следующее.

Все рассматриваемые учения выстроены в ранжир по мере их близости к «истинному» учению (в данном случае – адвайта-веданте; этот композиционный прием использовался при сравнительном рассмотрении школ еще в древних шастрах). Но такой подход чреват проблемами и онтологическими, и гносеологическими, да и попросту незаконен, если ставить перед собой задачу рассмотрения учений во всей их сложности. Ведь у рассматриваемых «даршан» не совпадает даже понятийный аппарат, их категории несравнимы, что делает незаконным анализ на «больше-меньше». Однако все эти проблемы тотчас снимаются, если предпо-



лагать, что основная цель подобных сочинений – символическое побитие противника в тексте с целью обеспечения его последующего побития в очном словесном поединке (а это важная часть текстовой мотивации в брахманистских сочинениях (см.: [1, с. 5–110])).

С этих позиций соответствие изложенного в «Сарва-даршанах» тонкостям учений реальных школ-даршан становится второстепенным. В этой символической операции даршанам-соперницам отводилась роль всего лишь неких искусственных конструкторов-симулякров, своего рода «мальчиков для битья», сокрушенных на глазах читателя (слушателя, ученика) силой «истинного учения». Среди прочих ходов мысли, противных «истинному», по логике, неизбежно должен был существовать и тот, который соответствует в «Сарва-даршанах» локайте, потому, что это почти во всех отношениях крайность. Неудивительно, что Т. Рис-Дэвидс и вовсе сомневался в реальном существовании такой школы [2, р. 166]. Таким образом, первая проблема, которая встает перед нами, – а существовала ли такая школа в исторических реалиях Древней Индии? А если существовала, то каковы ее черты, насколько точны средневековые источники и можно ли им доверять? Средневековое происхождение локаята как рабочую гипотезу я даже не обсуждаю – ведь обыкновенно исчезали бесследно именно древние школы (среди шраманских это, например, адживика; Шанкара даже не критиковал ее, вероятнее всего оттого, что уже не знал о ее существовании). Отчасти проблема бесследного исчезновения целых вероучений в Древней Индии связана с относительно низким ценностным статусом письменности (отсюда – позднее распространение письменной фиксации текста как массового явления) и второстепенным значением *пустаки* (писаной книги) в культуре. Конечно, с поздней древности и далее, в Средние века, ситуация начинает меняться: текстов, и достаточно объемных, становится слишком много; удобства книги как средства коммуникации очевидны, появляются высококлассная каллиграфия и книжная миниатюра. И тем не менее в корне переломить ситуацию удастся только англичанам, создавшим параллельную систему образования, где учились по учебникам, а не с голоса наставника. А в древности высший статус изузного обучения был неоспорим.

Для прояснения этой проблемы, очевидно, нужны не средневековые, а древние источники. И такие источники есть.

Санхья, йога, локаята и их место в «Артхашастре»

В первую очередь обратимся к «Артхашастре». Переведем главу «Установление философии [на подобающее ей место]» (I.2):

ānvīkṣikī trayī vārttā daṇḍanīśceti vidyāḥ | 1 |

trayī vārttā daṇḍanīśceti mānavāḥ | 2 |

trayīviśeṣo hyānvīkṣikīti | 3 |

vārttā daṇḍanīśceti bārhaspatyāḥ | 4 |



saṃvaraṇamātraṃ hī trayī lokayātrāvida iti | 5 |
daṇḍanītrekā vidyetyauśanasāḥ | 6 |
tasyāṃ hi sarvavidyārambhāḥ pratibaddhā iti | 7 |
catasra eva vidyā iti kauṭilyaḥ | 8 |
tābhirdharmārthau yad vidyāttad vidyānāṃ vidyātvam | 9 |
sānkhyāṃ yogo lokāyataṃ cetyānvīkṣikī | 10 |
dharmādharmau trayyāmarthānarthau vārttāyāṃ nayāpanayau
daṇḍanītyāṃ balābale caitāsāṃ hetubhiraṇvīkṣamānā lokasyopakaroti
vyasane 'bhyudaye ca buddhimavasthāpayāti prajñāvākyaḥ kri-
yāvaiśāradyaṃ ca karoti | 11 |

pradīpaḥ sarvavidyānāmupayaḥ sarvakarmaṇām |
āśrayaḥ sarvadharmāṇāṃ śāśvadānvīkṣikī matā || 12 ||

Философия (1), «троица» (2), «оборотистость [в миру]» (3) и «правление [посредством] кары» (4) – вот учения (5) | 1 |

[Это] «троица», «оборотистость [в миру]» и «правление [посредством] кары» – так [считает школа] Ману | 2 |

ибо философия – грань «троицы» – так [они полагают] | 3 |

[Это] «оборотистость [в миру]» и «правление [посредством] кары» – так [считает школа] Брихаспати | 4 |

ибо «троица» – оболочка для знания о мирских делах – так [они полагают] | 5 |

«Правление [посредством] кары» – единственное учение – так [считает школа] Ушанаса | 6 |

ибо в нем – основа, [к которой] привязаны все учения – так [они полагают] | 7 |

Учений именно четыре – так [полагал] Каутилья | 8 |

[Учение] посредством которого [постигается] дхарма (6) и артха (7) – от того учения [проистекает] природа учености [всех] учений | 9 |

Санкхья, йога и локаята (8) – такова философия | 10 |

Дхарму и не-дхарму – в «троице», артху и не-артху – в «оборотистости [в миру]», правильное и неправильное правление – в «правлении [посредством] кары», и их силу и бессилие [философия] прослеживает посредством [логических] доводов; укрепляет дух в несчастье и в процветании; и дает опыт мудрости, речения и действия | 11 |

Свет всех учений, [верный] подход ко всем делам |

Основа всех дхарм, Вечная Философия (9) – Мать || 12 ||

Комментарий

(1) философия – здесь имеется ввиду анвикшики (санскр. ānvīkṣikī), или «Следование [определенной] точке зрения», наиболее раннее обобщенное название для древнеиндийских философских школ;



(2) «троица» (санскр. **trayī**) – дисциплина (санскр. **vidyā**), связанная с изучением «трех вед» (ригведы, самаведы и яджурведы) и сопутствующих им комментаторских текстов, авторитетных для данной конкретной школы;

(3) «оборотистость [в миру]» (санскр. **vārttā**, от глагольной основы **vṛt-** ‘вертеться, вращаться’) – дисциплина, изучавшая способы наживания богатства как ведением хозяйства, так и торговлей и ростовщичеством;

(4) «правление [посредством] кары» (санскр. **daṇḍanīti**, от слов **daṇḍa-** ‘жезл, палка, наказание’ и **nīti-** ‘управление, вожжество’) – дисциплина, изучавшая цели и методы государственного управления, главным образом посредством наказаний, и сопряженная с ипостасью священного царя как царя-карателя;

(5) под «учением» подразумевается *видья* (санскр. **vidyā**) – самостоятельная дисциплина, а не часть какой-либо дисциплины (*видьу*);

(6) *дхарма* (санскр. **dharma**) – это обобщенное название как для «должного» (а следовательно, истинного), так и для всего в мире, ему соответствующего, касается ли это всего универсума, мира людей и соответствующего ему «правильного» учения, «правильного» поведения каждого отдельного человека и связанного с ним сообщества-корпорации, и даже мельчайших единиц, из которых «должным» образом состоит вся Вселенная. Не-«должное» (а значит, ложное, нечестивое), соответственно, называется не-дхармой (санскр. **adharma**);

(7) *артха* (санскр. **artha**) – практическая польза или смысл, часто в значении самом утилитарном;

(8) *санкхья, йога и локаята* (санскр. **sāṅkhya, yoga, lokāyata**) – названия конкретных философских учений;

(9) судя по контексту, имеется в виду не конкретная философия или философствование вообще как деятельность, а существующая до этого опыта некая Вечная Философия (санскр. **śāśvad-ānvīkṣikī**); подобно тому как до всех шастр существует вне пространства и времени Вечная Шастра, а источником всех вед является некая единая Веда, и т.п. [3, с. 25–26]. В этом смысле такая Философия действительно – Мать всех «точек зрения», обладающих хотя бы крупницей «истинности».

Данная глава «Артхашастры», как нетрудно видеть, посвящена *анвикшики* (санскр. **ānvīkṣikī**) или, в других редакциях, *анвикшаки* (санскр. **ānvīkṣakī**). Это древнее обобщенное название индийских философских школ, происходящее от глагола **ā-anu-ikṣ-** ‘последовательно рассматривать; следовать [определенной] точке зрения’; здесь нетрудно видеть лежащую в смысловой основе ту же семантику «смотрения», что и у позднейших даршан (чье название происходит от глагола **drṣ-** ‘смотреть; видеть’). Локаята здесь упоминается в одном ряду с двумя старейшими философскими школами – санкхьей и йогой. Уже одно это говорит о том, что Т. Рис-Дэвидс ошибался: локаята – вовсе не миф. Но тут, однако, начи-



наются сложности. Дело в том, что, согласно Шанкаре (а прочие ведантистские авторы следовали ему в этом вопросе как традиции) локаята относится к настике, то есть к учениям, не признающим авторитета «трех вед», как и шраманские учения (буддизм и джайнизм). Между тем в «Артхашастре» локаята стоит в одном ряду с йогой и санкхьей (которые Шанкара безусловно относит к астике). Вдобавок все это происходит в разделе, касающемся непосредственно царя, в данном случае – его обучения. Возможно ли, с точки зрения приближенного ко двору брахмана, учить царя «нечестивому учению»? Сомневаюсь. Но даже если предположить, что речь идет только о передовых методах выдвижения положений и их опровержения, то и здесь сомнения только крепнут. Локаята никак не прославилась подобными методами. Зато ими прославился махаянский буддизм, к моменту создания «Артхашастры» уже существовавший. Но о нем, как и о прочих шраманских учениях (в плане полемики также кое-чего стоивших) в «Артхашастре» ни слова. Значит, мы имеем дело с той же текстовой мотивацией, что и в прочих брахманистских сочинениях: демонстрация «должного», умолчание о не-«должном», если невозможна или неуместна его критика (см.: [4, с. 42–43]). Следовательно, в «Артхашастре» локаята (коль скоро она не подвергается подобной дискриминации) – брахманское учение, как и санкхья с йогой, и тогда есть сомнения, можно ли термин «анвикшики» применять к шраманским школам (как к ним позднее применялся термин «даршана» – выходит, что эти термины неэквивалентны). На чем основаны эти сомнения? Дело в том, что все три школы перечислены как части трехчастной анвикшики, в то время как йога и санкхья были вполне самостоятельные школы, а не разделы учения, причем, видимо, с очень раннего времени (см.: [5, с. 26–40]). То есть анвикшики – это прежде всего «вечная анвикшики» (санскр. *śāśvad-ānvikṣikī*), а санкхья, йога и локаята – лишь отраженный свет истинного источника света (*pradīpaḥ sarvavidyānām* ‘свет всех учений’), шраманские же учения, видимо, не годятся и в этом качестве. Подобная картина мира вообще характерна для шастр как для жанра, где каждая конкретная шастра – лишь отраженный свет Вечной Шастры (от глагола *śās-* ‘указывать, наставлять’, см. подробнее [3, с. 25]). «Артхашастра» здесь не исключение.

Но если предположение о «трехчастной анвикшики» верно, тогда аналогичная структура должна быть у большинства «учений». Может, эта идея – просто спорная гипотеза? Тогда воздержимся от теоретических рассуждений, а просто сравним анвикшики с тремя остальными *видьями*, как они описаны в тексте «Артхашастры».

«Троица» (санскр. *trayī*) трехчастна по своей природе, ибо состоит из трех вед (Артха, I.3):

sāmargyajurvedās trayas trayī || 1 ||



Сама-, Риг-, Яджур-веды – втроем – «троица» || 1 ||

Но «Оборотистость [в миру]» (санскр. **vārttā**) также трехчастна (Артха, I.4):

krṣipāśupālye vānijyā ca vārttā || 1 ||

Земледелие, скотоводство и торговля – [это] «Оборотистость [в миру]» || 1 ||

«Правление [посредством] кары» (санскр. **daṇḍanīti**) бесспорных признаков членения на разделы не обнаруживает. Это связано с тем, что оно в «Артхашастре» заявлено как основа прочих учений и, таким образом, как бы стоит особняком по отношению к трем другим *видьям* (Артха, I.4); в прочих школах исключительный статус *данданити* не оспаривается:

ānvīksikītrayivārttānām yogakṣemasādhano daṇḍaḥ || 4 ||
tasya nīrindaṇḍanītiḥ || 5 ||

Кара¹, способствующая обереганию философии, «Троицы», «Оборотистости [в миру]» – || 4 ||
ее [осуществление – под] водительством «Правления [посредством] кары» [происходит] || 5 ||

Таким образом, три из четырех учений-*видья* обозначены в «Артхашастре» как имеющие трехчастную структуру. Понятно, что клише-основой для подобных классификаций служило учение «трех вед» (по крайней мере, в классическое время). А значит, локаята – действительно школа брахманская, предполагать это есть все основания. Однако не менее оснований сомневаться в реальном существовании *анвикшики* как целостной трехчастной дисциплины. Многие говорят о том, что ее существование в этом качестве относится к области «локальной мифологии», сопряженной с «Артхашастрой» (подобные «локальные мифологии» сопряжены с любым древнеиндийским памятником), и ничто не говорит против этого. Во-первых, необходимость «делить на три» во что бы то ни стало сама по себе располагает к мифотворчеству, как показывает история культуры. Во-вторых, школы санхья и йога, судя по всему, возникли в специфической среде *париврад-жаков*, то есть бродячих аскетов. Создатели же «Артхашастры», опреде-

¹ Санскр. **daṇḍa** в данном месте целесообразнее переводить именно как «кара», ибо дальнейший текст – это полемика об эффективности мягкости/жесткости при осуществлении карательных мероприятий и мнение об этом самого Каутильи (или, точнее, тех, кто писал от его имени).



ленно, к ним не относились, против этого говорит ряд эпизодов в тексте, структура и тематика текста. Кроме того, в «Артхашастре» есть эпизоды, содержащие, как и в «Ману-смрити», откровенные и скрытые нападки на паривраджиков. Да и этимология слова *локаята*, за неимением пока более достоверных данных, скорее предполагает ее бытование в среде домохозяев, вращающихся в социальном мире (**lokāyata** = **loka** '(социальный) мир' + **āyata** – прич. перф. пасс. от глагола **ā-ī-** 'подходить, приближаться'; итого: 'приближенное к [этому] миру' (татпуруша).

В свете этого соединение трех данных школ в качестве трех разделов единой философии выглядит неосуществимой эклектикой (если не принимать во внимание то, что мы имеем дело с «локальным мифом»). В понимании этого само европейское понятие «философия» (при переводе слова *анвикшики*) играет коварную роль. Тень философского факультета маячит за этим понятием неотвратно, как тень отца Гамлета, и, конечно, формирует неверную картину. Новоевропейская философия, копируя науку, ориентирована на создание нового, но это «новое» каждый раз поразительно похоже на старое. Вся история европейской философии удобно уместается на книжной полке – так она себя видит – как собрание идей. Не так дела обстояли в Древней Индии. В основе философии там лежала традиция и ее канон. Основной задачей любой школы было не создание новых текстов, а трансляция канонических, возможная только в условиях отношений субординации учитель – ученик, старшие ученики – младшие ученики, патриарх – наставники и т.д. Все это вместе со строгой дисциплиной образовывало сеть отношений, составлявших суть *винаи* – это на книжную полку не уместить. Каждая школа была не сборником трудов, а живым организмом, особой формой социальной жизни, и это качество и составляло ее ядро. История школ в древнеиндийской традиции уступает место генеалогиям наставников-патриархов, чаще всего мифическим (как, например, в упанишадах). И, однако, несмотря на мифичность, именно эти генеалогии (как форма словесности заимствованная, скорее всего, у царских генеалогий) знаменуют живую, телесную жизнь, передаваемую посредством «второго рождения» от учителя к ученику – вот что такое учение в Древней Индии (и учение как послушание-*брахмачарья*, и учение как знание-*видья*). Использование в качестве текста-основы царской генеалогии здесь очень точно по сути: ведь и она фиксирует передачу не только «тела династии» от царя к царю, но и «царственности», которая нисходит на носителя «тела династии» при совершении помазания-*абхишеки*, а в социальном мире проявляет себя «утверждением» царевича на престоле.

Возвращаясь к древнеиндийской философии, подобное смешение в рамках единой дисциплины трех школ, бытующих в совершенно разных социальных средах, крайне сомнительно, если не учитывать, что перед нами – искусственный конструкт, «локальный миф» текста. Ясно,



что возникнуть такой конструкт (а в основе его лежат упоминавшиеся выше идейные соображения) мог, вероятнее всего, в среде систематизаторов-шастринов, а не философов.

К какому кругу принадлежала школа, говорившая от имени Каутильи, в рамках которой возникла «Артхашастра»? Кроме нее самой, в переведенном тексте упомянуты школы Ману, Брихаспати и Ушанаса. Что они собой представляли, насколько точно или, напротив, превратно представлены их взгляды в «Артхашастре», мы судить не можем. Но одно объединяет эти четыре школы (не считая того, что все они названы в честь древних или мифических мудрецов) – то, что основой каждой является именно *видья* «Правление [посредством] кары». Это можно видеть по тому, что школы в тексте выстроены по порядку методом последовательного исключения наименее важной *видьи*; в результате в остатке мы получаем *данданити* – наиболее важную для данного круга школ дисциплину. Итак, перед нами по всем признакам – школы, выходцами из которых были *аматьи* (санскр. *āmatya*), профессиональные советники-брахманы, в пользу этого говорит и сам круг проблем, рассматриваемый «Артхашастрой». Их деятельность и даже общественный статус были столь специфичны, что, например, палийский канон отказывался считать их вполне брахманами и зачислял в особый социальный класс (пали *pakkha*), называемый *āmacca-parisajja* ‘сановники-советники’ (подробнее см.: [4, с. 43–52]).

Все вышесказанное само по себе говорит о многом. Но этого мало, интересно то, что, кроме Каутильи (точнее, стоящей за этим именем школы), из всех перечисленных школ никто не считал философию *видьей*. То есть в этом кругу мнение о том, что *анвикшики* не обладает какой-либо самоценностью, является нормативным, только «Артхашастра» держится отличного мнения. Это уже в раннее Средневековье, в условиях ожесточенной идейной борьбы с «настикой» принадлежность к конкретной философской даршане станет для брахманов вещью статусной, а совершенное владение ее методами – непременным условием преуспевания, а не прозябания. В «Артхашастре» же *анвикшики* – наименее ценная *видья*. Данная школа готова (на словах, по крайней мере) пользоваться ее достижениями, но не творить их. Не из этого теста пеклась индийская философская мысль. И если бы не развитие шраманских школ и их влияние (и давление!), ставившее под вопрос гегемонию брахманистских учений, философия в Индии так и осталась бы неким явлением на культурной периферии, отчасти полезным, отчасти спорным с точки зрения брахманистской ортодоксии.

Итак, мы выяснили, что локаята существовала в древности в Северной Индии, пользовалась влиянием наряду с санхьей и йогой и была школой брахманской. Однако есть ли какие-либо древние источники, говорящие, в какой конкретно среде бытовала школа локаята и каких взглядов придержи-



живалась? Данные об этом есть, но не в санскритской литературе, а в палийском каноне. Этот источник ценен в числе прочего тем, что его авторы застают локаята, как можно понять из текста, в момент ее расцвета.

Локаята и локаятики в палийском каноне

Переведем для начала небольшой отрывок из «Дигха-никая», а именно из «Амбаттха-сутты» ([DN I.3.1]).

3. Tena kho pana samayena brāhmaṇassa pokkharasātissa ambatṭho nāma māṇavo antevāsī hoti ajjhāyako mantadharo tiṇṇaṃ vedānaṃ pāragū sanighaṇḍukeṭubhānaṃ sākkharappabhedānaṃ itihāsapañcamānaṃ padako veyyākaraṇo lokāyatamahāpurisalakkhaṇesu anavaḷo anuññātapatiññāto sake ācariyake tevijjake pāvacaṇe – “yamahaṃ jānāmi, taṃ tvaṃ jānāsi; yaṃ tvaṃ jānāsi tamahaṃ jānāmi”ti.

3. Тем временем проживал у брахмана Поккхарасади ученик-манавы [по имени] Амбаттха – сведущий [в ведах], хранящий [в уме] мантры, [все] три веды прошедший до конца; вместе с [канонами] разъяснения-этимологии слов и изложения смысла ритуала, с фонетикой [и] пятью частями итихасы (1) познавший метрику, грамматику; в локайте-лакшанах Махапуруши (2) полностью постигший [методы доказательства] как прямые, так и от противного; по словам [его] собственного наставника-ачарья в «троице»-видье (3): «Что я знаю – то ты знаешь, что ты знаешь – то я знаю».

Комментарий

(1) Пять частей итихасы (пали **Itihāsa-pañcama**): итихаса (санскр. **itihāsa**), согласно «Артхашастре», состоит из пяти частей: (1) *пурана* (санскр. **purāna**) – генеалогия царей; (2) *итивритта* (санскр. **itivr̥tta**) – предание; (3) *акхьяйика* (санскр. **ākhyāyika**) – короткий рассказ; (4) *удахарана* (санскр. **udāharana**) – поучительный пример; и (5) *шастры* (Артха, : **purāṇamitivr̥ttamākhyāyikodāharanaṃ dharmasāstramart̥hasāstram cetihāsaḥ**; ‘Пурана, итивритта, акхьяйика, удахарана, [и] дхармашастра и артхашастра – [это] итихаса’);

(2) Локаята-лакшаны Махапуруши – по-видимому, одна из школ локайаты (об этом см. ниже);

(3) «Троица»-видья: как говорилось выше, имеется ввиду учение трех вед, здесь налицо эквивалентность палийских и санскритских терминов – пали **te-vijja** = санскр. **trayī[-vidya]** (см. ниже).

Здесь также фигурирует локаята, причем в виде конкретной локальной школы («лакшаны Махапуруши»). Это говорит о том, что в поздней древности (а данная сутра относится к числу поздних) локаята разделилась на несколько направлений или школ. Из сюжета сутры (подробнее об этом позднее) может создаться впечатление, что речь идет не о фило-



софской школе, а о некоей прикладной дисциплине, но данный отрывок не оставляет сомнений – перед нами именно философская школа:

Lokāyata-mahāpurisa-lakkhaṇesu anavayo anuññāta-paṭiññāto

в локаяте-лакшанах Махануруши полностью постигший [методы доказательств] как прямые, так и от противоположного;

где термин **anuññāta-paṭiññāta** недвусмысленно говорит: Амбаттха в совершенстве владел приемами ведения полемики по методу определенной школы.

Этот отрывок вообще интересен своим сходством с упоминавшимся эпизодом «Артхашастры» ([Aś, I.3]). Сравним их.

sāmargyajurvedās trayas trayī || 1 ||

atharvavedetihāsavedau ca vedāḥ || 2 ||

śikṣā kalpo vyākaraṇaṃ niruktaṃ chandovicitirjyotiṣamiti cāṅgāni || 3 ||

Сама-, Риг-, Яджур-веды – втроем – «троица» || 1 ||

И Атхарва-веда и Итихаса-веда (1) – также веды (2) || 2 ||

Фонетика (3), учение о ритуале, грамматика, этимология, метрика и астрономия [это] «части-конечности» [учения о ведах] || 3 ||

Комментарий

(1) *Итихаса* (санскр. **Itihāsa**) – повествовательное предание, в «Артхашастре» (как и палийском каноне) делится на пять частей-видов, в зависимости от тематики и длины повествования (см. выше);

(2) Данный пассаж означает, что Атхарваведа и Итихаса к моменту создания «Артхашастры» уже почитаются как веды, но в число «троицы» вед не входят и их статусом не обладают;

(3) Далее перечисляются шесть анг («конечностей») учения о ведах: *шикша* (санскр. **śikṣhā**) – фонетика, *кальпа* (санскр. **kalpa**) – учение о ритуале, *вьякарана* (санскр. **vyākaraṇa**) – грамматика, *нирукта* (санскр. **nirukta**) – традиционная этимология, *чхандовичити* (санскр. **chandovicitī**, в иных брахманистских сочинениях известен как **chandasa**) – метрика, и *джйотиша* (санскр. **jyotiṣa**) – астрономия. Это так называемые *веданги* – вспомогательные приложения к учению «трех вед». Есть основания сомневаться, что в эпоху «Артхашастры» *джйотиша* уже сложилась как астрологическое учение. К тому времени это была еще традиционная астрономическая дисциплина, связанная с обслуживанием ритуала.

Здесь очевидно противопоставление корпуса учения («троицы») и его «конечностей» (**trayī : angāni**). Причем в самом названии «конечность» просматривается его орудность, инструментальность; это то, посредством чего, подобно рукам и ногам, учение осуществляет себя в мире.



Перечисление дисциплин в отрывке из «Дигха-никая» не обладает такой композиционной структурированностью, как в «Артхашастре». Названия дисциплин *терминологически* совпадают лишь отчасти: пали **veyyaakaraṇa** = санскр. **vyākaraṇa**; пали **itihasa** = санскр. **itihāsa**; пали **te-vijja** = санскр. **trayī[-vidya]**. Зато *значения* остальных палийских терминов совпадают с санскритскими буквально, в палийский список не входят только Атхарваведа и *джйотиша*, но зато он включает в себя *локаяту* (в «Артхашастре», как мы помним, философия определяется как самостоятельная дисциплина, но прочие школы (см.: [1.2]) с этим не согласны). Есть основания полагать, что оба списка имеют некий общий прообраз-прототекст. Палийский список, возможно, формировался на основе списка родственной «Артхашастре» школы, где была произведена замена большей части терминов их полными смысловыми эквивалентами (благо лексический фонд санскрита это позволяет). Это обычный для ученых брахманов прием при межшкольной полемике, позволявший «замести следы» заимствований, приписав все «древним риши», и таким образом настаивать на первородстве.

В пользу существования текста-прообраза говорит то, что палийский список – это клише, повторяющееся из сутры в сутру, когда оно уместно. Так, он есть в «Сонаданда-сутте» ([DN, I.4, 4]):

Bhavañhi Soṇadaṇḍo ajjhāyako, mantadharo, tiṇṇaṃ vedānaṃ pāragū sanighaṇḍukeṭubhānaṃ sākharappabhedānaṃ itihāsaṃcamānaṃ padako veyyākaraṇo, lokāyatamahāpurisalakkhaṇesu anavayo.

Почтенный же Сонаданда – сведущий [в ведах], хранящий [в уме] мантры, [все] три веды прошедший до конца; вместе с [канонами] разъяснения-этимологии слов и изложения смысла ритуала, с фонетикой [и] пятью частями итихасы познавший метрику, грамматику; в локаяте-лакшанах Махапуруши полностью постигший допустимое-недопустимое.

Как и в «Кутаданта-сутте» (DN, I.5, 6):

Bhavañhi Kūtaḍanta ajjhāyako...

Почтенный же Кутаданта – сведущий [в ведах]...

Дело в том, что этот список в двух вышеназванных сутрах находится в особом контексте. Знание «учения трех вед» для локаятика – одно из особых брахманских «достоинств» – *гун* или *варн* (пали **guṇa**; **vaṇṇa**), которыми не обладают прочие, низшие, по мнению брахманов, существа. Список (состав и порядок перечисления) *гун* также является клише.

Таким образом, согласно свидетельству палийского канона, локаята – учение брахманское, и более того – сопряженное с изучением «уче-



ния трех вед» в полном объеме и выполнением ритуалов (о связи локаятиков с совершением реального ритуала-яджни убедительно говорит «Кутаданта-сутта»). Немаловажная деталь всплывает при сравнении списков учения-«Троицы» палийского канона и «Артхашастры». Если в «Артхашастре» учение трехчастно и состоит, по мере понижения значимости, из (1) «трех вед», (2) двух «тоже вед» и (3) «частей-конечностей» вед (*анг*), то в палийском каноне мы видим бинарное противопоставление *вед* и *веданг*, без медиальной части: «Атхарваведа» не почитается вовсе, а итихаса находится в списке веданг (заменяя выбывшую *джйотишу* – по-видимому, окончательная структура «троицы» и список веданг к этому времени еще не сложился). Завершает список локаята, и статус ее неясен: является ли она «седьмой ведангой» или обладает особым статусом, низшим по отношению к ведангам? Во всяком случае, видьей в палийском каноне она не является точно, она лишь часть видьи-«троицы» (пали *tevijja*). А так как авторам палийского канона это было все равно, значит, так оно и было (во всяком случае, в некоторых школах), тут мы вполне можем положиться на их беспристрастность. Здесь локаята является лишь «гранью “троицы”» (санскр. *trayivīṣeṣa*), как это полагала в «Артхашастре» школа Ману ([*Aś*, I.2, 3]), см. выше.

А значит, ни о каком материализме или атеизме в отношении локаяты не может быть и речи. Мало того, текст «Амбаттха-сутты» свидетельствует о том, что локаятики придерживались «дхармы четырех варн» ревностно и даже воинственно, особенно в той ее части, которая касается физической, социальной и духовной исключительности брахманов в силу их происхождения. Polemica Будды и Амбаттхи по данному вопросу носит в «Амбаттха-сутте» сюжетобразующий характер, и характер этих представлений вполне иллюстрирует следующий краткий отрывок.

Согласно тексту сутры, по заданию своего наставника Поккхарасади Амбаттха с сопровождающими его манавами прибывает к месту нахождения Будды и заходит в вихару. Все манаваы, обменявшись с Буддой приветствиями, заведя с ним приятную беседу, сели поодаль. Амбаттха же ни приветствовать Будду как принято, ни присаживаться не стал, лишь, то прохаживаясь, то стоя на месте, обменялся с сидящим Буддой некоторыми приветственными словами. Далее ([*DN*, I.3.1]):

10. Atha kho bhagavā ambaṭṭhaṃ māṇavaṃ etadavoca – “evaṃ nu te, ambaṭṭha, brāhmaṇehi vuddhehi mahallakehi ācariyapācariyehi saddhiṃ kathāsallāpo hoti, yathayidaṃ caraṃ tiṭṭhaṃ nisinnena mayā kiñci kiñci kathāṃ sāraṇiyaṃ vītisāretī”ti?

“No hidaṃ, bho gotama. Gacchanto vā hi, bho gotama, gacchantena brāhmaṇo brāhmaṇena saddhiṃ sallapitumarahati, ṭhito vā hi, bho gotama, ṭhitena brāhmaṇo brāhmaṇena saddhiṃ sallapitumarahati, nisinnena vā hi, bho gotama, nisinnena brāhmaṇo brāhmaṇena saddhiṃ sallapitu-



marahati, sayāno vā hi, bho gotama, sayānena brāhmaṇo brāhmaṇena saddhiṃ sallapitumarahati. Ye ca kho te, bho gotama, muṇḍakā samaṇakā ibbhā kaṇhā bandhupādāpaccā, tehipi me saddhiṃ evaṃ kathāsallāpo hoti, yathariva bhotā gotamenā²ti.

Тогда Бхагаван так сказал манаве Амбаттхе: «Так ли, Амбаттха, ты беседуешь с высшими [по положению] старыми брахманами, учителями твоих учителей, как теперь, когда ты, то прохаживаясь, то останавливаясь, со мной, сидящим, обмениваешься кое-какими приветственными словами?»

«Не так, почтенный Готама. С идущим брахманом, почтенный Готама, брахман должен беседовать идя; со стоящим брахманом, почтенный Готама, брахман должен беседовать стоя; с сидящим брахманом, почтенный Готама, брахман должен беседовать сидя; с лежащим брахманом, почтенный Готама, брахман должен беседовать лежа. Что же до тех, почтенный Готама, бритоголовых шраманов, иббхов (слуг), черных, отродья стоп [Нашего] Родича², то с ними я беседую так же, как и с тобой, почтенный Готама».

Комментарий

Итак, перед нами нормальная разновидность брахманистского вероучения. Ни на какую «настику» здесь нет даже намек. Тем более здесь не может быть разговоров о «материализме и атеизме». Например, сюжет «Кутаданта-сутты» связан с тем, что брахман Кутаданта ищет смысл совершаемого им ритуала-яджни и его элементов. И все же данная сутра указывает на четыре детали в мировоззрении, практике и самом бытовании локаяты как школы, которые вполне оправдывают ее название как 'приближенной к [этому] миру' (об этимологии этого слова см. выше).

Во-первых, обращает на себя внимание социальная среда, в которой бытовала школа локаятиков, описанная в палийском каноне ([DN, I.3.1,1]).

Tena kho pana samayena brāhmaṇo pokkharasādi ukkaṭṭhaṃ ajjhāvasati sattussadaṃ satīṇakaṭṭhodaṃ sadhaññaṃ rājabhoggaṃ raññā pasenadinā kosalena dinnāṃ rājadāyaṃ brahmadeyyaṃ.

Тем временем в Уккаттхе [некий] брахман Поккхарасади проживает, [в] многолюдном, изобильном травой, деревьями и водой, богатом зерном царском имени, отданным [ему] Пасенади, царем Кошалы, [как] царский дар в полное владение.

² Под Родичем, по-видимому, подразумевается Брахма, так как из его стоп, по брахманистским представлениям, произошли шудры. Не слишком данные взгляды похожи на «материализм и атеизм».



Это опять клише. Оно снова, как и упоминавшиеся выше, встречается в «Кутаданта-сутте» ([DN, I.5, 6]):

**Bhavañhi Kūṭadanto Khānumataṃ ajjhāvasati sattussadaṃ
satiṇakaṭṭhodakaṃ sadhaññaṃ rājabhoggaṃ raññā māgadhenā Seniyena
Bimbisārena dinnāṃ rājadāyaṃ brahmadeyyaṃ.**

Почтенный же Кутаданта в Кханумате проживает, [в] многолюдном, изобильном травой, деревьями и водой, богатом зерном царском имении, отданном [ему] [царем] Магадхи Сенией Бимбисарой [как] царский дар в полное владение.

И в «Сонаданада-сутте» ([DN, I.4, 4]):

Bhavañhi Sonadando Campaṃ ajjhāvasati...

Почтенный же Сонаданда в Чампе проживает...

Эти персонажи (Сонаданда и Кутаданта) уже упоминались нами как видные локаятики в связи с перечислением брахманских «достоинств»-гун (кстати, одной из гун было почтение от Поккхарасади, наставника Амбаттхи, бывшего, видимо, в этой среде чрезвычайным авторитетом).

Приведенные выше отрывки говорят о том, что описанная в палийском каноне школа локаяты бытовала в среде так называемых брахманов-гахапатиков (пали **brāhmana-gahapatika**), ведь Кутаданта, Сонаданда и люди их круга в тексте называются именно брахманами-гахапатиками. Как ясно из текста, это богатые брахманы, живущие царскими земельными пожалованиями и трудом работающих на них людей, и руководили этим немалым хозяйством, то есть были в полном смысле слова гахапатиками, хоть и брахманами. Эти брахманы жили в миру пожизненно и, как можно понять из текста, не слишком разбирались в смысле «паривраджачества» как явления. Эти люди были в социальном смысле воистину *‘приближенными к этому миру’*.

Во-вторых, в «Амбаттха-сутте» Будда критикует Амбаттху, его наставника брахмана Поккхарасади и всю его школу за гедонистический образ жизни, не соответствующий заветам древних наставников, противопоставляет ему образ жизни отрекшихся от мира шраманов, живущих в лесу, и проповедуя духовные преимущества такого бытия. Но ведь и Шанкара критикует, по выражению Н. В. Исаевой, «последовательный гедонизм и полное отрицание морали» в локаяте [6, с. 70], прямо вытекающий из их философии. Несмотря на все расхождения в представлениях о локаяте между древними и средневековыми источниками, это совпадение не может быть случайным.



В-третьих, у Кутаданты ([DN, I.5]) серьезные проблемы с пониманием внутренней составляющей ритуала-яджни. Кутаданта – крупный авторитет локаяты, и если он решает обратиться за наставлением к Будде, значит, в его собственном учении ритуал – это ритуал, и не более того, ответа на искомый вопрос оно не дает.

В-четвертых, вспомним, что в «Артхашастре» локаята упоминалась в одном ряду с такими школами, как санкхья и йога. Это также не случайно. Между этими школами есть кое-что схожее, а именно: во всех трех школах основной категорией является *пуруша*, или *Махапуруша* (санскр. **purusha, mahāpurusha**, пали **mahāpurisa**). Однако понимание этого термина было различным у локаятиков и санкхьяиков.

Начнем с важного уточнения. В палийском каноне перед нами не просто локаята, а локаята-махапуриса-лаккхана (пали **lokāyata-mahāpurisa-lakkhanā**), буквально «Локаята-Лакшаны Махапуруши». Обычно так в Древней Индии титуловались школы, чей ачарья имел особую точку зрения по какому-либо важному вопросу; в данном случае: «локаята» – название общего направления, «Лакшаны Махапуруши» – название конкретной школы-ответвления (то есть перед нами в полном смысле слова *ачарьявада*). Любопытно, что *лакшана* (санскр. **lakṣana**) – важная категория и в философии санкхьи и йоги, обозначающая признак-особенность, характеризующую предмет определенным образом (см.: [YS, III.13]). Однако ее же употребляет Васубандху в «Абхидхармакоше», где **dharma** задается через категории **svalakṣana, svarūpa** и **svabhāva**. Впрочем, взаимоотношения и взаимовлияние санкхьяиков и их соперников-буддистов выходят за рамки данной работы. Для нас же важно то, что *лакшана*, а также упомянутые выше *рупа* и *бхава* не являются достоянием одной школы или даже направления, а принадлежат к общеиндийскому собранию терминов духовной культуры. В этом смысле значение этого термина, употребленное в палийском каноне (со ссылкой на локаяту) является, вероятно, наиболее древним. Рассмотрим внимательно завязку сюжета «Амбаттха-сутты».

Брахман Поккхарасади посылает Амбаттху к шраману Готаме (Будде) с тайной целью (которую Будда разгадал): выведать, не является ли шраман Готама явившимся в мир Великим Человеком (*Махапурушей*), для чего необходимо установить, обладает ли он 32 знаками-лакшанами на теле. Само количество лакшан в сутре (32) говорит о ее относительно позднем происхождении, хотя ряд деталей указывает на возможность существования гораздо более раннего субстрата. Так или иначе, описание недвусмысленно: лакшаны для локаятика – это именно знаки на теле, по которым можно опознать *Махапурушу*. Последний, в свою очередь, не трансцендентная сущность (во всяком случае, не только таковая), как *Пуруша* в санкхье и йоге, а явившийся в мир конкретный Великий Человек.

Однако и это не указывает на «материализм» локаяты. Мы уже отмечали указания палийского канона на почитание локаятиками учения



«трех вед» превыше всего, а также их участие в реальном ритуале-яджне и их попытки теоретически осмыслить те или иные стороны ритуала. Тут нелишне вспомнить, что «авторитетным свидетельством» существования Пуруши и основой этого положения во всех учениях был гимн Ригведы о «золотом зародыше» ([X, 121]), и локаятики не могли его не знать или не признавать. Тем не менее рожденный Великий Человек все же конечен в пространстве и времени, «золотой зародыш» же бесконечен и, следовательно, трансцендентен по отношению к этому миру. Значит, по всем признакам, Махапуруша для локаятиков – сущность двойственная, одновременно трансцендентная и имманентная этому миру. Пусть это только наша гипотеза, но в ее пользу говорят буддийские тексты и иконография, где Будда предстает обладателем всех положенных Махапуруше лакшан. Но о буддизме мы не можем рассуждать как о материалистическом учении, и даже утверждения о его атеизме неверны.

Какой же вывод мы можем сделать из вышеизложенных трех особенностей локаяты как учения? Это очевидная «приземленность» этого учения по сравнению со всеми прочими учениями: Махапуруша локаятиков – явившийся в этот мир Великий Человек; лакшаны локаятиков – набор признаков, по которым тот опознается жителями этого мира; сами локаятики живут своим хозяйством и не признают монашествования. Их этические требования к себе необязательны: они могут их предъявлять, как Сонаданда, а могут и не предъявлять, как Амбаттха. Их учение нельзя назвать безрелигиозным, напротив, они – апологеты брахманизма, и часто воинствующие, но мистический (как и этический) потолок их трактовки брахманизма снижен до крайности по сравнению с прочими учениями. Как можно понять из палийского канона (и «Артхашастра» поддерживает эти данные), некоторые ее школы, если не большинство, не имели статуса самостоятельного «учения» и добровольно низвели себя до положения обслуживания «учения “трех вед”». Нормально развиваться философская школа в таких условиях, разумеется, не могла.

Дожила ли эта школа до Шанкары в сколько-нибудь полноценном виде? Может быть, и нет. Слишком разительны расхождения между древними и средневековыми источниками, и при таких обстоятельствах данные древних имеют приоритет. А между тем определенные схождения не дают возможности сказать, что речь идет о двух разных локаятах. Велика вероятность того, что во времена Шанкары эта школа была уже легендарной и, в силу своей полузабытости и неудачливости, записанной в «настику». Свою роль в последнем могла сыграть и общая «антипаривраджаческая» направленность локаяты (мы уже говорили об этом), а ведь «лицо» индийской философии – санкхья и йога, а впоследствии веданта – были созданы и в основном бытовали именно в среде паривраджаков. Постоянное третирование паривраджаческого движения и бытовавших в его среде философских даршан в определенный момент дало обратный



эффект – школы, в среде которых бытовала и локаята, сами становятся маргинальными. Это связано с их неудачливостью в идейной защите «учения “трех вед”» (из «Артхашастры» видно, что они более уповают на административные меры) и сильным внутренним кризисом. Беспомощность локаяты в публичных диспутах, идейные шатания и массовый переход локаятиков в буддизм зафиксированы еще палийским канонem.

Тут нелишне заметить, что, согласно ранним буддийским источникам, настоящий идейный поход Будда организовал только против двух учений: локаяты и *девадаттизма* (лжебуддизма), отношение к прочим учениям, как брахманским, так и шраманским, зафиксировано относительно доброжелательное. А ожесточенная идейная борьба с серьезными соперниками, разгоревшаяся в поздней древности и раннем Средневековье, настоятельно потребовала для «учения “трех вед”» чего-то более эффективного, чем простое «обслуживание» *видьи* несамостоятельной дисциплиной с третьесортным статусом. Место локаяты заняли школы автономные, не бывшие «гранью “трех вед”», зато сумевшие стать локомотивом развития брахманистского (вернее, уже индуистского) направления древнеиндийской культуры. Они дали возможность побеждать шраманские направления не только в силу положения при дворе или экономического и административного давления в сельской местности, но и на публичных диспутах. Культурно-реформаторские процессы, развернувшиеся в Древней Индии в классической древности и повлекшие за собой оформление такого явления, как индуизм, привели к окончательному перемещению философских даршан из маргинального положения в самый центр культурной жизни, господствовавшие же ранее школы перешли на ее периферию или же вовсе исчезли, как локаята.

Список сокращений

санскр. – санскритское

пали – палийское

Aś – Arthaśāstra («Артхашастра»)

DN – Dīgha-Nikāya («Дигха-никая»)

YS – Yoga-Sutra («Йога-сутра»)

Литература

1. Романов В. Н. К жанровой эволюции брахманической прозы. В: Романов В. Н. (ред.) *«Шатапатха-брахмана»: книга I; книга X (фрагмент)*. М.: Восточная литература; 2009. С. 5–110.
2. Rhys-Davids T. W. *Dialogues of the Buddha*. Vol. 1. Oxford; 1899.
3. Вигасин А. А. Артхашастра и ритуалистика (две главы из «Трактата о политике»). В: Иванов В. В. (ред.). *Древние культуры Восточной и Южной Азии*. М.: Изд-во МГУ; 1999. С. 23–43.
4. Вырщиков Е. Г. Социальные классификации и сакральное пространство в палийском каноне. В: Вертоградов В. В. (ред.). *Индия – Тибет: текст и феноме-*



ны культуры. *Рериховские чтения 2006–2010 в Институте востоковедения РАН*. М.: Языки славянской культуры; 2012. С. 41–56.

5. Вертоградова В. В. «Черная кожа» (*ásiknī tvác*), или «Что чтили нэлюди дасью»? (AB XVIII 2.28). В: Вертоградов В. В. (ред.). *Индия – Тибет: текст и феномены культуры. Рериховские чтения 2006–2010 в Институте востоковедения РАН*. М.: Языки славянской культуры; 2012. С. 26–40.

6. Исаева Н. В. *Шанкара и индийская философия*. М.: Наука, ГРВЛ; 1991.

References

1. Romanov V. N. Regarding the development of genres in the brahmanic prosaic writings. In: Romanov V. N. (ed.) *Satapatha-brahmana. Book 1, book 10 (a fragment)*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2009, pp. 5–110. (In Russ.)

2. Rhys-Davids T. W. *Dialogues of the Buddha*. Vol. 1. Oxford; 1899.

3. Vigasin A. A. Arthaśāstra and ritualism (two chapters from the Treatise on politics). In: Ivanov V. V. (ed.) *Ancient cultures of the East and South Asia*. Moscow: Moscow State University; 1999, pp. 23–43. (In Russ.)

4. Vyrshikov Ye. G. The social classification and the sacred space as found in the Pali Canon In: Vertogradova V. V. (ed.) *India and Tibet. Textes and cultural phenomenon. Roerich Readings 2006–2010 in the Institute of Oriental Studies RAS*. Moscow: Yazyki slavyanskoy kultury; 2012, pp. 41–56. (In Russ.)

5. Vertogradova V. V. The “black skin” (*ásiknī tvác*) or what did honour the “dasyu” Unmenschen? (AB XVIII 2.28). In: Vertogradova V. V. (ed.) *India and Tibet. Textes and cultural phenomenon. Roerich Readings 2006–2010 in the Institute of Oriental Studies RAS*. Moscow: Yazyki slavyanskoy kultury; 2012, pp. 26–40. (In Russ.)

6. Isaeva N. V. *The Sankara and the Indian philosophy*. Moscow: Nauka, GRVL; 1991. (In Russ.)

Информация об авторе

Выршиков Евгений Геннадиевич, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Yevgeniy G. Vyrshikov, Ph. D, Senior Research Fellow, Department of History and Culture of the Ancient East, Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 28 февраля 2019 г.

Одобрена рецензентами: 20 марта 2019 г.

Принята к публикации: 28 марта 2019 г.

Article info

Received: February 28, 2019

Reviewed: March 20, 2019

Accepted: March 28, 2019

Две уникальные кавказские монеты XIII века с несколькими оттисками штемпелей

А. В. Акопян^{1а}, Е. Ю. Гончаров^{1б}

¹ Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6846-0685>, e-mail: alexakopyan@gmail.com

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3006-1774>, e-mail: lowvolga@inbox.ru

Резюме: в статье подробно рассматриваются в качестве исторического источника две уникальные медные монеты XIII в., отчеканенные в государстве Ширваншахов и в Аварском нучальстве и несущие на себе несколько оттисков штемпелей. Прослежены истоки появления такого рода монет, известных ранее только в грузинской нумизматике. В русле событий, связанных с развитием «серебряного кризиса» на мусульманском Востоке в XI–XII вв., выявлена экономическая целесообразность их производства в качестве кратных номиналов.

Ключевые слова: Авария; Грузия; Дагестан; нумизматика; серебряный кризис; Ширван

Для цитирования: Акопян А. В., Гончаров Е. Ю. Две уникальные кавказские монеты XIII века с несколькими оттисками штемпелей. *Ориенталистика*. 2019;2(2):288–298. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-288-298.

Two unique coins with multiple die stamps from Caucasus (13th century)

A. V. Akopyan^{1а}, E. Yu. Goncharov^{1б}

¹ Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6846-0685>, e-mail: alexakopyan@gmail.com

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3006-1774>, e-mail: lowvolga@inbox.ru

Abstract: the authors publish two unique copper coins of the thirteenth century struck in the State of Shirvanshahs and in the Avar Nutsal with multiple die stamps. This kind of coins until recently has been known only among the Georgian medieval coins. The authors therefore offer a separate research regarding the origin of these rare items. They have discovered that during the period of the so called “silver famine” (in the Islamic world in 11th–12th cent.) production of multiple denominations did find an explanation from the point of view of the then economical situation.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





Keywords: Avaria; Daghestan; Georgia; numismatics, medieval; silver famine; Shirvan

For citation: Акopyан А. В., Гончаров Е. Ю. Two unique coins with multiple die stamps from Caucasus (13th century). *Orientalistica*. 2019;2(2):288–298. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-288-298.

Начало XI в. ознаменовалось существенными изменениями в монетном деле мусульманского Востока, вызванными развитием так называемого «серебряного кризиса», охватившего Среднюю Азию, Иран, Армению, Закавказье и Верхнюю Месопотамию (Джазиру). Под этим довольно условным, но историографически устоявшимся термином подразумевается процесс постепенного прекращения чеканки высокопробных серебряных дирхамов, на смену которым пришли биллонные монеты, а затем, довольно быстро, – монеты из меди. «Серебряный кризис» начался в первой половине XI в. и продлился вплоть до первых десятилетий XIII в., когда в 1210–1220-х гг. под влиянием монетного дела Сирии серебряная чеканка возобновилась – вначале в Джазире [1, р. 123, 132, 134], а позднее и в Грузии (в 1230 г.) [2, с. 107], и уже при монгольской администрации в Армении (в 1240 г.) [3, р. 7–8]. Полное же восстановление обращения монетного серебра в регионе относится ко второй половине XIII в.

Прекращение выпуска серебряных монет привело к изменению основной единицы монетной системы с серебряной на медную, что в свою очередь повлекло за собой и изменение названия основной единицы: термин «дирхам», обозначавший ранее серебряные монеты, был перенесен на медные. Со второй половины XII в. новая терминология закрепляется в легендах медных монет, в том числе на Кавказе и в Азербайджане¹. Так, медные монеты дербентского амира Музаффа б. Мухаммада (1136 – ок. 1170), датированные 555/1160 г., называются *الدراهم* «дирхамы»² [4, р. 261–262], а ардебильские монеты 575/1180 г., выпущенные Мухаммад Джахан Пехлеваном Элдигюзидом (1175–1186), названы *الدراهم* «дирхам» [5, с. 64–65].

Изменения, происходившие в монетном деле мусульманских государств, напрямую повлияли на сопредельную Грузию – медные монеты царицы Тамары (1184–1213), выпущенные с 1187 г., в своей легенде были названы *ვეფხვი* *вефхли* [2, с. 91], т.е. «серебро» (иногда дублируясь в арабской легенде термином «дирхам») [6, р. 62]; а медные монеты ее сына, соправителя и преемника Георгия IV Лаши (1208–1223), названы по-персидски *سیم* *сим*, что тоже означает «серебро» [2, с. 96]. Все эти грузинские монеты, несмотря на существующую в русскоязычной нумизматической литературе традицию уклонения от прямого перевода их

¹ Написание «Азербайджан» здесь и далее в тексте не случайно – речь идет об иранской провинции, а не о территории Азербайджанской республики.

² По всей видимости, дербентские выпуски 1160 г. несут на себе самое раннее название медных монет *дирхамми*.



названия³, необходимо называть сребрениками, чему подтверждением служит и тот факт, что *ᲙᲗᲗᲗᲗᲗ* *veцxли* выступает, помимо прочего, переводом к евангельскому *ἄργυρον* «сребреник»⁴.

Процесс переноса названия с серебряного дирхама на медную монету не был простым, так что правителям для убеждения населения приходилось прибегать к религиозной риторике. Так, в начале 1180-х гг. артуркидские амиры Кутб ад-Дин Элгази II (Мардин, 1176–1184) и Нур ад-Дин Мухаммад (Хисн Кайфа, 1174–1185) вынуждены были писать на своих монетах из меди *هذا الدرهم ملعون من يغيره* «это дирхам; проклят тот, кто подделает его»⁵ (Э. Уилан [1, р. 88, 168] последнее слово неверно читает как *يغيره* «проверит»; благодарим В. Н. Настича за указание на эту неточность). Однако чаще всего в это время название денежных единиц в выпускных данных монет попросту опускалось.

В течение XII и в начале XIII в. новые медные дирхемы насыщают экономики ближневосточных государств и автономных городов, находящихся в это время в стадии подъема производительных сил и увеличения численности населения [5, с. 47]. Такое положение дел отразилось в археологически надежно фиксируемом огромном количестве медной монеты как в виде суммы разновременных находок единичных монет, так и в виде экстраординарных по объему кладов медных монет (весом вплоть до 50 кг), происходящих с территории Грузинского царства [2, с. 81, 92, 97], государств Ширваншахов, Элдигюзидов и Дербентского амирата [11, с. 85–86, 89]. Все это свидетельствует о благоприятных экономических условиях в локальных зонах обращения медных монет, сложившихся вслед за ослаблением власти сельджукских султанов, вызванным смертью Маликшаха в 1092 г. и наступившей междоусобицей в Сельджукском государстве.

Рост объема чеканки медной монеты стал причиной появления уникального феномена в монетном деле Кавказа, известного до настоящей работы лишь по примерам из грузинской нумизматики. Речь идет о выпуске в период наивысшего подъема Грузинского царства, пришедшегося на царствование царицы Тамары и Георгия IV Лаша, особой группы монет, несущих на себе отпечатки от двух до четырех пар штемпелей

³ Е. А. Пахомов переводит слово *ᲙᲗᲗᲗᲗ* в легенде монет царицы Тамары как «монета» или «деньги» [2, с. 90, 98], Д. Г. Капанадзе – как «монета (серебро)» [7, с. 64], К. Беннетт – как «coin» [6, р. 61]. В то же время Д. М. Лэнг [8, р. 21, 23], а также Г. и Т. Дундуа прямо используют перевод «silver piece» [9, с. 305].

⁴ См. в сводке нумизматических терминов грузинского перевода Евангелия [10, с. 204].

⁵ Монетный текст содержит отсылку к понятию *la'nat* (لعنة), означающему ритуальное проклятье, произносимое во время всеобщего пятничного моления в адрес лиц, признанных противниками ислама. Известен еще один эпизод в нумизматической истории Ближнего Востока, где правителям – на этот раз уже сефевидским шахам – в течение 60–80-х гг. XIV столетия – пришлось прибегать к угрозе *la'nat* в отношении тех должностных лиц, что хотели продолжать традицию ежегодного обесценивания курса медной монеты [12, с. 111; 13, р. 222].



(рис. 1, 2). Какого-либо специального названия для этой группы пока что не предложено, поэтому в дальнейшем в статье они будут называться «монетами с несколькими оттисками штампелей».



Рис. 1. Грузинское царство, Тамара (1184–1213).

Двойной сребреник, без года выпуска (медь, вес неизвестен).

Источник: Zeno, режим доступа: <https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=166946>

Fig. 1. Kingdom of Georgia. Tamara (1184–1213).

Double piece of silver, undated (copper, weight unknown).

Source: <https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=166946>



Рис. 2. Грузинское царство, Георгий IV.

Двойной сребреник, 420 год груз. короникона / 1210 г. (медь, 22,2 г).

Источник: Zeno, режим доступа: <https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=12210>

Fig. 2. Kingdom of Georgia. Giorgi IV.

Double piece of silver, 420 Georgian k'oronikon / 1210 AD (copper, 22.2g).

Source: <https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=12210>

Этой группе монет присущ ряд обязательно выдерживавшихся характерных признаков: а) разнообразная, но всегда отличная от круглой форма монетной заготовки, б) одинаковое число штампелей на обеих сторонах и с) почти всегда строгое распределение штампелей по сторонам – штампеями лицевой стороны чеканилась одна сторона монеты, а штампеями оборотной стороны – другая. Выразительные фигуративные формы их заготовок («подкова» или «полумесяц» с двумя ударами штампелей, «наконечник знамени» или «рыба» с тремя ударами штампелей и т.д.) привели к бытованию в среде нумизматов-коллекционеров множества «фольклорных» объяснений причин их появления. Однако совокупность выделенных признаков монет с несколькими оттисками штампелей, во-первых, резко отграничивающая их от обычных монет



с формой, близкой к круглой (признак *a*), а во-вторых, сочетание на них таких монетных признаков, как одинаковое число отпечатков штемпеля (признак *b*) и – за редким исключением – однозначное определение сторон монеты (признак *c*), на наш взгляд, указывает единственную рациональную интерпретацию их как *кратных номиналов* по отношению к одинарным медным дирхамам. На существовавшую необходимость чеканки кратных номиналов медных дирхамов указывают как огромные объемы медной монеты, находившейся в это время на руках у населения (о чем свидетельствуют размеры вышеупомянутых кладов), так и отсутствие в обращении более дорогих монет из серебра или золота.

Грузинское царство в правление царицы Тамары существенно расширило свою территорию, став крупнейшим и влиятельнейшим государством Закавказья. Наряду с политическим усилением Грузии немаловажным стало ее религиозное и культурное взаимодействие в эту эпоху с христианскими обществами Северного Кавказа, в первую очередь со стратегически важным Хунзахом (Аварское нуцальство), расположенным в центральной части Дагестана. Христианский правитель Аварии середины XIII в., Байар, даже выпускал монету с грузинской надписью – случай, уникальный в нумизматике стран, сопредельных с Грузией [14].

К кругу монет, эмитенты которых заимствовали из Грузии идею выпуска кратного медного номинала посредством оттиска нескольких пар штемпелей, относятся две недавно обнаруженные уникальные монеты, отчеканенные в сопредельных с ней регионах, – в государстве Ширваншахов (монета № 1) и в Аварском нуцальстве (монета № 2).

Монета № 1. Государство Ширваншахов, Фарибурз III б. Гершасп (ок. 1225–1243 или 1255), четырехкратный медный номинал, выпуск 1226–1242 гг. от имени халифа ал-Мустансира (рис. 3). Монета неправильной, «дугобразной» формы, изготовлена из медного сплава, вес – 24,78 г. Максимальная длина – 81 мм, максимальная ширина – 50 мм. В средней части заготовки отверстие (непролив) прямоугольной формы размером 4,5×7 мм.

На лицевой стороне монеты два отпечатка штемпелем лицевой стороны, один отпечаток штемпелем оборотной стороны, и еще один практически не сохранился (возможно – оттиск штемпеля лицевой стороны). На оборотной стороне три отпечатка штемпелями оборотной стороны и один отпечаток штемпелем лицевой стороны. Хорошо известные одинарные монеты этого типа (рис. 4) несут на себе следующие легенды: на лицевой стороне –

لا اله الا الله
محمد رسول الله
المستنصر بالله



امير المؤمنين

– «нет божества кроме Аллаха, Мухаммад посланник Аллаха, ал-Мустансир би-Ллах повелитель правоверных»; на оборотной стороне –

الملك المعظم

علا الدنيا والدين

فريرز بن كرشاسب

ناصر امير المؤمنين

– «малик высочайший 'Ала ад-Дунйа ва-д-Дин Фарибурз сын Гершаспа, защитник повелителя правоверных» [15, с. 398, № 42; 16, с. 40; 4, р. 218–219, no. 33A; 5, с. 135].

Монета № 1 была найдена в Азербайджане, обстоятельства ее находки неизвестны. Изображение монеты было выставлено в 2017 г. в открытый интернет-источник.

Монеты Ширваншахов с несколькими отпечатками штемпелей на них ранее не были известны. Как и грузинские монеты с несколькими отпечатками штемпелей, ширванская монета некруглой формы (удовлетворяет признаку а), она несет на себе по четыре удара штемпелем по каждой стороне, однако однородность нанесения ударов (признаки b и c) нарушена совмещением на каждой стороне отгисков штемпелей разных сторон.



Рис. 3. Государство Ширваншахов, Фарибурз III б. Гершасп. Четырехкратный номинал, выпуск 1226–1242 гг. с именем халифа ал-Мустансира (медь, 24,78 г).

Источник: Фото из архива авторов

Fig. 3. Shirvanshahs. Fariburz III b. Gershasp. Quadruple denomination, struck in 1226–1242 with the name of caliph al-Mustansir (copper, 24.78 g).

Source: archive of authors



Рис. 4. Государство Ширваншахов, Фарибурз III б. Гершасп. Одинарный номинал, выпуск 1226–1242 гг. с именем халифа ал-Мустансира (медь, 10,75 г).
Источник: Zeno, режим доступа: <https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=45143>

Fig. 4. Shirvanshahs. Fariburz III b. Gershasp. Base denomination, struck in 1226–1242 with the name of caliph al-Mustansir (copper, 10.75 g).
Source: <https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=45143>

Монета №2. Аварское нуцальство, нуцал Байар (середина XIII в.), двукратный медный номинал (рис. 5). Монета гантелевидной формы, изготовлена из медного сплава, вес – 9,24 г. Максимальная длина – 37 мм, диаметр большой окружности – 16 мм, диаметр малой окружности – 14 мм, ширина перемычки – 9 мм. В малой окружности пробито отверстие прямоугольной формы размером 2×4 мм.

На лицевой стороне дважды отпечатаны штемпели лицевой стороны, от которых видны только остатки круговой легенды 𐌲𐌱𐌲𐌳𐌴𐌵𐌶𐌷𐌸𐌹𐌺𐌻𐌼𐌽𐌾𐌿, т.е. 𐌲[𐌲]𐌱𐌲[𐌲]𐌳𐌴 [𐌵]𐌶[𐌶]𐌷[𐌷]𐌸[𐌸] – «во имя Божье». На большой окружности сохранилась часть ...𐌲𐌳𐌴𐌵_𐌶..., на малой: ...𐌲𐌳_ [𐌶]𐌷𐌸.... Центральная часть штемпеля, на которой должна была быть буква ч «Б» в линейном ободке (инициал Байара), осталась не вырезанной.

На оборотной стороне дважды отпечатаны штемпели оборотной стороны, с грубо выполненной арабской надписью –

ملك
بيار بن
سراق
المسيحي

– «малик Байар сын Сурака, христианин». На большую окружность попал практически весь штемпель, а на малой прекрасно сохранилась нижняя часть штемпеля с последним словом легенды المسيحي – «христианин».

Монета была найдена в 2014 г. при проведении археологических исследований в Дербенте во время охранных раскопок в восточной части Старого города (руководитель работ – А. И. Таймазов, место обнаруже-



ния: раскоп XXXI, участок 4, сооружение 6, определенное как остатки средневековой мечети) [17].



Рис. 5. Аварское нуцальство, Байар (сер. XIII в.).
Двойной номинал, без года выпуска (медь, вес 9,24 г).
Источник: Фото Е. Ю. Гончарова

Fig. 5. Avar Nutsaldom. Bayar (mid-thirteenth century).
Double denomination, undated (copper, 9.24g). Source: Photo by E. Yu. Goncharov



Рис. 6. Аварское нуцальство, Байар (сер. XIII в.).
Одинарный номинал, без года выпуска (медь, 4,5 г).
Изображение заимствовано из [9, с. 288]

Fig. 6. Avar Nutsaldom. Bayar (mid-thirteenth century).
Base denomination, undated (copper, 4.5 g).
Source: The photo is borrowed from [9, p. 288]



Монеты Байара с несколькими отпечатками штемпелей на них также ранее не были известны. Как и грузинские монеты, монета Байара удовлетворяет всем трем признакам *a–c* для группы монет с несколькими отпечатками штемпелей.

Монеты Байара исключительно редки, поэтому каждый новый экземпляр и каждая новая находка обладают исключительной информационной ценностью. Помимо того, что обнаруженная монета еще раз указывает на тесную связь монетного дела, зарождавшегося в Аварии в середине XIII в., с грузинскими монетными традициями, обсуждаемый экземпляр любопытен еще в двух аспектах. Во-первых, он отражает некий промежуточный этап монетного производства, когда были использованы штемпели с еще не вырезанным центральным инициалом **Ч** «Б». Во-вторых, благодаря этому экземпляру подтверждается чтение титула нуцала Байара: сохранившееся на оборотной стороне легенды последнее слово **المسيحي** «христианин» ранее только восстанавливалось, поскольку ни на одном из известных до сих пор восьми экземпляров, доступных к исследованию, оно не было полностью видно [14, с. 414–415] (см., например: рис. 6).

Отверстие на монете Байара имеет вторичное происхождение и может указывать на ее внеэкономическое употребление после выхода из монетного обращения.

Литература

1. Whelan E. J. *The Public Figure. Political Iconography in Medieval Mesopotamia*. London: Melisende; 2006.
2. Пахомов Е. А. *Монеты Грузии*. Тбилиси: Мецниереба; 1970.
3. Акопян А. About Earliest Coins of Khachen (Qarabāgh). *Journal of Oriental Numismatic Society*. 2015;222:6–11.
4. Kouymjian D. *Numismatic History of Southeastern Caucasia and Adharbayjan Based on the Islamic Coinage of the 5th/11th to the 7th/13th Centuries*. Ph. D. thesis, Near & Middle Eastern Languages & Civilization. New York: Columbia University; 1969.
5. Сейфеддини М. А. *Монетное дело и денежное обращение в Азербайджане XII–XV вв. Кн. I. XII – начало XIV в.* Баку: Элм; 1978.
6. Bennett K. *A Catalog of Georgian Coins*. Santa Rosa (CA): Stephen Album Rare Coins; 2014.
7. Капанадзе Д. Г. *Грузинская нумизматика*. М.: Изд-во АН СССР; 1955.
8. Lang D. M. *Studies in the Numismatic History of Georgia in Transcaucasia*. New York: The American Numismatic Society; 1955.
9. Дундуа Г., Дундуа Т'. *К'арт'ули нумизматика. I нац'ули*. Т'билиси: Артануджи; 2006. (На груз. яз.).
10. Дундуа Т'. *К'арт'ули эт'нокультурули эволюция да дасавлет'и нумизматикური масалебис михედвит'*. Т'билиси: Меридиани; 1997. (На груз. яз.).
11. Пахомов Е. А. Монетное обращение Азербайджана в XII и начале XIII века. В: Шелов Д. Б. (ред.) *Нумизматический сборник. Часть вторая (Труды Государственного исторического музея. Вып. XXVI)*. М.; 1957. С. 82–90.



12. Акопян А. В. О классификации медных иранских монет XVI–XIX вв. В: *Нумизматические чтения Государственного исторического музея 2016, г. Москва, 22 и 23 ноября 2016 г. Материалы докладов и сообщений*. М.; 2016. С. 109–113.
13. Акопян А. V. Iranian Copper Coins. Sixteenth to the Nineteenth Century. In: Faghfoury M. (ed.). *Iranian Numismatic Studies. A Volume in Honor of Stephen Album*. Lancaster; London: Classical Numismatic Group; 2017. Pp. 203–228.
14. Акопян А. В. Байар, нуцал Аварии, и его монеты. В: *Христианский Восток*. СПб.: Изд-во Государственного Эрмитажа; 2017. Т. 8. С. 411–426.
15. Марков А. К. *Инвентарный каталог мусульманских монет Императорского Эрмитажа*. СПб.; 1896.
16. Пахомов Е. А. *Краткий курс истории Азербайджана с приложением экскурсии по истории ширваншахов XI–XIV вв.* Баку: Бакинский отдел народного просвещения; 1923.
17. Зиливинская Э. Д., Селезнёв А. Б., Таймазов А. И. Раскопки общественного здания в припортовой части Дербента в 2014 г. В: Мамаев Х. М. (ред.) *Изучение и сохранение археологического наследия народов Кавказа. XXIX Крупновские чтения. Материалы Международной научной конференции, Грозный, 18–21 апреля 2016 г.* Грозный: Изд-во Чеченского государственного университета; 2016. С. 220–221.

References

1. Whelan E. J. *The Public Figure. Political Iconography in Medieval Mesopotamia*. London: Melisende; 2006.
2. Pakhomov E. A. *Coins of Georgia*. Tbilisi: Metsniereba; 1970. (In Russ.).
3. Акопян А. About Earliest Coins of Khachen (Qarabāgh). *Journal of Oriental Numismatic Society*. 2015;222:6–11.
4. Kouymjian D. *Numismatic History of Southeastern Caucasia and Adharbayjan Based on the Islamic Coinage of the 5th/11th to the 7th/13th Centuries*. Ph. D. thesis, Near & Middle Eastern Languages & Civilization. New York: Columbia University; 1969.
5. Seyyfeddini M. A. *Coinage and Monetary Circulation in Azerbaijan in 12th–15th cc. Book I. 12th – Beginning of 14th cc.* Baku: Elm; 1978. (In Russ.).
6. Bennett K. *A Catalog of Georgian Coins*. Santa Rosa (CA): Stephen Album Rare Coins; 2014.
7. Kapanadze D. G. *Georgian Numismatics*. Moscow: Izdatelstvo AN SSSR; 1955. (In Russ.).
8. Lang D. M. *Studies in the Numismatic History of Georgia in Transcaucasia*. New York: The American Numismatic Society; 1955.
9. Dundua G., Dundua T. *Georgian Numismatics. I part*. Tbilisi: Artanuji; 2006. (In Georg.).
10. Dundua T. *Georgian Ethnocultural Evolution and the West According to Numismatic Material*. Tbilisi: Meridiani; 1997. (In Georg.).
11. Pakhomov E. A. Monetary Circulation in Azerbaijan in the 12th and beginning of the 13th cc. In: Shelov D. B. (ed.). *Numismatics. A collection of articles. Part Two (Memoirs of the State Historical Museum (Moscow))*. Issue 16. Moscow; 1957, pp. 82–90. (In Russ.).



12. Akopyan A. V. On the Classification of Copper Iranian Coins of 16th–19th cc. In: *Numismatic Conference held at the State Historical Museum. Moscow, 2–23 November, 2016. Proceedings*. Moscow; 2016, pp. 109–113. (In Russ.).

13. Akopyan A. V. Iranian Copper Coins. Sixteenth to the Nineteenth Century. In: Faghfoury M. (ed.). *Iranian Numismatic Studies. A Volume in Honor of Stephen Album*. Lancaster; London: Classical Numismatic Group; 2017, pp. 203–228.

14. Akopyan A. V. Bayar, Nutsal of Avaria, and his Coins. In: *Christian Orient*. Saint-Petersburg: The State Hermitage Publishers; 2017. Vol. 8, pp. 411–426. (In Russ.).

15. Markov A. K. *The Inventory Catalog of the Muslim Coins in the Emperor Hermitage*. St Petersburg; 1896. (In Russ.).

16. Pakhomov E. A. *A Short Course of the History of Azerbaijan with a Supplement of an Insight into the History of Shirvanshahs of the 11th–14th centuries*. Baku: Bakinskiy otdel narodnogo prosveshcheniya; 1923. (In Russ.).

17. Zilivinskaya E. D., Seleznev A. B., Taymazov A. I. Excavations of a Public Building in the Harbor Part of Derbent in 2014. In: Mamaev Kh. M. (ed.) *Study and Preservation of the Archaeological Heritage of the Peoples of the Caucasus. XXIX Krupnov's Readings. Materials of the International Scientific Conference. Grozny, April 18–21, 2016*. Grozny: Chechen State University; 2016, pp. 220–221. (In Russ.).

Информация об авторах

Акопян Александр Владимирович, кандидат исторических наук, младший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Гончаров Евгений Юрьевич, научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Information about the authors

Alexander V. Akopyan, Ph. D. (Hist.), Junior Research Fellow, Department of Oriental Written Sources, Institute of Oriental Studies, Moscow, Russian Federation.

Evgeny Yu. Goncharov, Research Fellow, Department of Oriental Written Sources, Institute of Oriental Studies, Moscow, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

Authors contributed

These authors contributed equally to this work.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 7 мая 2019 г.
Одобрена рецензентами: 20 мая 2019 г.
Принята к публикации: 23 мая 2019 г.

Article info

Received: May 7, 2019
Reviewed: May 20, 2019
Accepted: May 23, 2019

История тибетологии в письмах: переписка Р. Е. Пубаева и Б. И. Кузнецова

И. Р. Гарри

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН,

г. Улан-Удэ, Российская Федерация

e-mail: irina.garri@imbt.ru

Резюме: в публикации представлено эпистолярное наследие известных российских тибетологов, д-ра ист. наук Р. Е. Пубаева (1928–1991) и преподавателя тибетского языка Восточного факультета ЛГУ, канд. филол. наук Б. И. Кузнецова (1931–1985), в переписке которых представлен любопытный срез истории тибетологии 1967–1984 гг. в СССР. Основной тематикой писем являются актуальные проблемы тибетологических исследований и научно-преподавательская жизнь друзей ученых. Публикация снабжена введением, представляющим Пубаева и Кузнецова, и комментариями.

Ключевые слова: Б.И. Кузнецов; буддология; Р. Е. Пубаев; тибетология

Благодарности: исследование проведено при финансовой поддержке: Государственное задание, проект XII.191.1.3. «Комплексное исследование религиозно-философских, историко-культурных, социально-политических аспектов буддизма в традиционных и современных контекстах России и стран Центральной и Восточной Азии» № АААА-А17-117021310263-7.

Для цитирования: Гарри И. Р. История тибетологии в письмах: переписка Р. Е. Пубаева и Б. И. Кузнецова. Ориенталистика. 2019;2(2):299–334. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-299-334.

History of Tibetology in letters: correspondence between Regbi Pubaev and Bronislav Kuznetsov

I. R. Garri

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, SB RAS, Ulan-Ude, Russian Federation

e-mail: irina.garri@imbt.ru

Abstract: the publication presents the epistolary heritage of the prominent Russian Tibetologists, Doctor of History Regbi Pubaev (1928–1991), and the Tibetan language lecturer at the Faculty of Oriental Studies of the Leningrad State University, Ph. D.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





Bronislav Kuznetsov (1931–1985). Their correspondence presents an interesting slice of history of Tibetan Studies in the USSR in 1967–1984. The main content of the letters are important issues of the Tibetan Studies and an academic and teaching life of the scholars and friends. The publication is provided with an introduction, representing Pubaev and Kuznetsov, and comments.

Keywords: Bronislav Kuznetsov; Buddhist Studies; Regbi Pubaev; Tibetan Studies

Acknowledgements: This article has been prepared with financial support from the state assignment [no. AAAA-A17-117021310263-7].

For citation: Garri I. R. History of Tibetology in letters: correspondence between Regbi Pubaev and Bronislav Kuznetsov. *Orientalistica*. 2019;2(2):299–334. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-299-334.

Введение

21 декабря 2018 г. российскому монголоведу, буддологу и тибетологу – д-ру ист. наук Регби Ешиевичу Пубаеву (1928–1991) исполнилось бы 90 лет. В архиве Р. Е. Пубаева сохранилась большая переписка ученого с друзьями, родственниками и коллегами по работе. Самой длительной и теплой была переписка с Брониславом Ивановичем Кузнецовым (1931–1985) – российским тибетологом и буддологом, бессменным преподавателем тибетского языка сначала на кафедре китайской филологии, а затем на кафедре монгольской филологии Ленинградского университета. В честь юбилейной даты Регби Ешиевича и в память о дружбе двух ученых – зачинателей тибетологической науки в России я хочу представить вниманию читателей журнала «Ориенталистика» их переписку, которую они вели 18 лет с 1967 по 1984 г.

Р. Е. Пубаев и Б. И. Кузнецов были почти ровесниками. Регби Ешиевич родился в 1928 г. в агинской степи ныне Забайкальского края в семье скотовода, а впоследствии ветеринарного фельдшера в колхозе Ешиева

Пубажаб¹. Учился в Агинском педучилище, Иркутском госуниверситете. В 1949 г. со второго курса перевелся на монгольское отделение кафедры истории стран Дальнего Востока Восточного факультета ЛГУ. В 1952–1955 гг. учился в аспирантуре и по ее окончании защитил кандидатскую диссертацию² под руководством



Рис. 1. Регби Ешиевич Пубаев. Фото 1958 г.

Fig. 1. Regbi Y. Pubaev. Photo of 1958

¹ Более подробно о жизни и научной деятельности Р. Е. Пубаева см.: [1].

² «Экспансия Англии в Тибете и борьба тибетского народа против английских захватчиков».



Рис. 2. Бронислав Иванович Кузнецов.
Фото 1950-х гг.

Fig. 2. Bronislav I. Kuznetsov.
Photo of the 1950s

профессора Н. В. Кюнера³, в 1982 г. – докторскую⁴. После окончания аспирантуры три года работал преподавателем истории Древнего мира в Бурятском пединституте. С 1958 г. начал работать в Бурятском комплексном научно-исследовательском институте СО АН ССР (позже Институт общественных наук, ныне Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН), где трудился до конца своих дней. В течение длительного времени Р. Е. Пубаев возглавлял сектор истории культуры народов Востока, сектор тибетологии, сектор буддологии и отдел памятников письменности Востока. Умер Регби Ешиевич в 1991 г. в возрасте 63 лет.

Бронислав Иванович Кузнецов родился в 1931 г. в Ленинграде, пережил блокаду, во время которой был тяжело ранен⁵. В 1956 г. окончил отделение китайской филологии Восточного факультета ЛГУ. Будучи аспирантом, уже начал преподавать тибетский язык на

факультете, где после возглавлял до конца жизни единственное в стране отделение тибетской филологии. В 1961 г. в издательстве ЛГУ вышла его монография «Тибетская летопись “Светлое зеркало царских родословных”» [4], по которой Кузнецов защитил в 1962 г. кандидатскую диссертацию; она же и лежит в основе его книги на английском языке, опубликованной известным издательством Brill в Лейдене [5]. Умер Бронислав Иванович в 1985 г. в возрасте 53 лет.

Судьбы Регби Ешиевича и Бронислава Ивановича сходны тем, что оба, еще будучи студентами, очень заинтересовались такой загадочной для советских людей в то время страной – Тибетом. В университете не было проблем со специалистами высшей категории по китаеведению и монголистика, ситуация же с тибетологией была иной. Тибетский язык

³ Николай Васильевич Кюнер (1877–1955) – российский и советский востоковед, историк и этнограф, профессор ЛГУ, специалист по истории и этнографии Китая, Японии и Кореи.

⁴ «“Пагсам-Чжонсан” – памятник тибетской историографии XVIII века».

⁵ О жизни и научной деятельности Б. И. Кузнецова см.: [2; 3]. Я выражаю большую признательность Бадме Мархаджиевичу Нармаеву за предоставленные материалы и фотографии Кузнецова.



студентам преподавал талантливый индолог В. С. Воробьёв-Десятовский⁶, сам учившийся на несколько курсов старше. После его трагической смерти в 1956 г. Бронислав Иванович продолжил изучение тибетского языка под руководством известного ученого Б. И. Панкратова⁷. Таким образом, оба молодых ученых, изучавшие вне программы университета тибетский язык, историю и культуру Тибета, стали пионерами тибетологической школы России.

В архиве Р. Е. Пубаева сохранилось 32 письма его переписки с Б. И. Кузнецовым. Из них большинство принадлежит Кузнецову и только семь – самому Пубаеву. Некоторые письма Пубаева, к сожалению, не сохранились⁸. Из переписки видно, что Бронислав Иванович любил писать письма. Они позволяют составить представление о личности самого ученого, в них проявляется его легкий непосредственный характер. Публикуемая переписка охватывает 18 лет вплоть до преждевременной кончины Бронислава Ивановича Кузнецова. В ней мы найдем ценные сведения о научной деятельности обоих исследователей, информацию о непростых реалиях развития тибетологии, трудностях воспитания новых кадров, далеко не легкой жизни ученых в Советском Союзе, что в совокупности, возможно, и повлияло на столь раннее исчерпание жизненных сил этих двоих и преждевременный уход.

Так, например, Регби Ешиевич после окончания аспирантуры хотел заниматься политической историей Тибета. На основе кандидатской диссертации он подготовил монографию «Очерки политической истории Тибета XVIII – начала XX в.», но она не была пропущена МИД СССР по соображениям внешнеполитического характера. Другое направление его научной деятельности – работа в соавторстве с Бидией Дандаровичем Дандароном по переводу и исследованию тибетско-монгольского словаря «Источник мудрецов». Участие в проекте такого знатока тибетского языка и буддизма, каким был Бидия Дандарович, сулило хорошие перспективы для реализации проекта. В 1968 г. был опубликован первый выпуск словаря по Праджняпарамите и Мадхьямике [7] (всего предполагалось 11 выпусков), однако уже первый выпуск вызвал крайне негативную реакцию в научном сообществе. Критика была настолько резкой,

⁶ Воробьёв-Десятовский Владимир Святославович – советский индолог, кандидат филологических наук, крупнейший в СССР среди современников знаток индийской палеографии и языков – санскрита, пали, персидского, тамильского и тибетского.

⁷ Панкратов Борис Иванович (1892–1979) – советский синолог, маньчжуровед и монголовед, перевел на русский язык «Сокровенное сказание монголов» [6].

⁸ Дело в том, что у Регби Ешиевича был весьма оригинальный, похожий на восточную вязь почерк, разобрать который при чтении было весьма сложно. Поэтому он обычно писал письма на машинке и сохранял копии. Письма от руки, соответственно, не могли сохраниться. При их публикации в ряде случаев опущены некоторые несущественные детали (перечисление литературы, например).



что даже встал вопрос об отзыве всего тиража. В вину авторам ставилось то, что они не дали во введении предписанной критики с марксистских позиций идей Праджняпарамиты и Мадхьямики. Последовавшее «дело Дандарона», сломавшее судьбу большого ученого, пагубно сказалось и на научной карьере Регби Ешиевича: он был снят с должности заведующего сектором буддологии, а сам сектор был упразднен. Настоящая причина столь негативных мер руководства по отношению к Пубаеву состояла в том, что он отказался участвовать в публичном осуждении своего старшего коллеги.

Делом всей научной жизни Р. Е. Пубаева стало исследование фундаментального труда «Пагсам-Чжонсан», написанного в 1748 г. крупнейшим монгольским ученым из Амдо Сумба-Хамбо Ешей Бальчжором (1704–1788). Перевод и исследование «Пагсам-Чжонсана» Регби Ешиевич планировал сделать в нескольких выпусках. Первой должна была выйти монография, посвященная исследованию памятника. Она была закончена и включена в план изданий Сибирского отделения Академии наук в 1975 г. В одном из

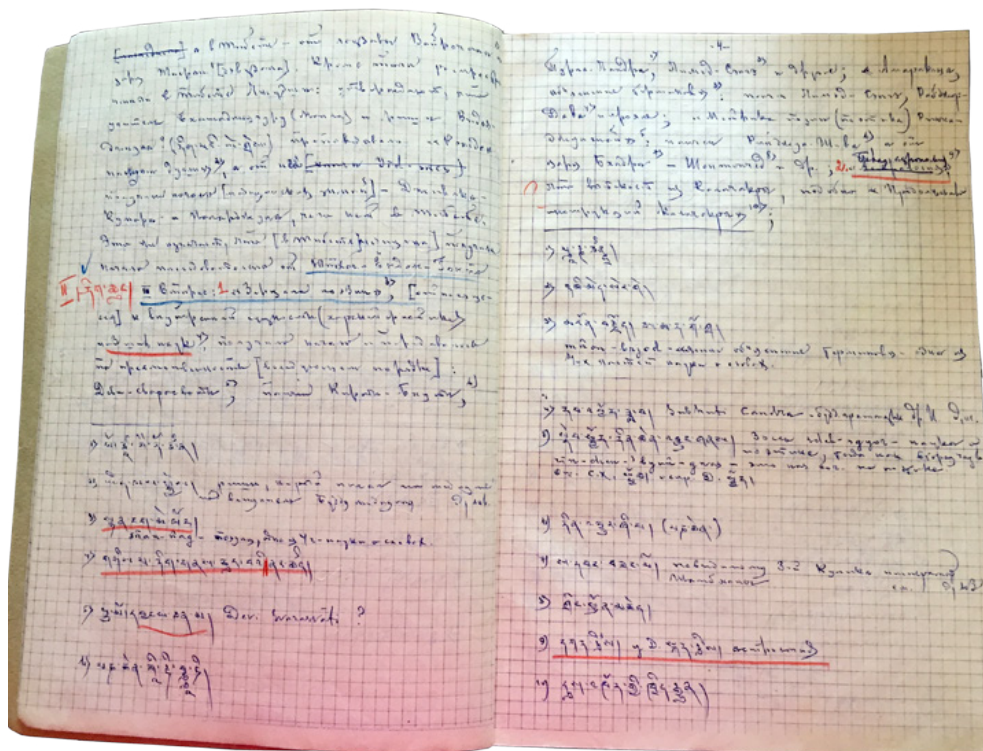


Рис. 3. Рабочая тетрадь Р. Е. Пубаева
Fig. 3. Regbi Pubaev's note book



писем (№ 19) Пубаев пишет: «Мою рукопись “Пагсам-чжонсана”, как я писал Вам, послали в Новосибирск, а оттуда, оказывается, переслали в Москву – в Издательство восточной литературы. Сколько там будут мариновать ее – год, два или три? Или вовсе похоронят?» Вышла в свет монография только через шесть лет, в 1981 г. [8]. Вторая часть исследования, в которой представлен перевод «Генеалогии царей Тибета» и «Хронологических таблиц» и комментарии к ним, вышла в 1991 г. [9]. В это время сам ученый был уже тяжело болен и вскоре скончался. Текст перевода «Пагсам-Чжонасана» сохранился в рукописях, представляющих десятки папок с машинописными листами, и исписанных мелким каллиграфическим почерком больших канцелярских тетрадах.

Из писем Бронислава Ивановича видно, что «Избранные труды Г. Ц. Цыбикова»⁹ «зарезали» московские коллеги, и только помощь Кузнецова помогла им выйти в свет. Такая же история произошла и с публикацией «Атласа тибетской медицины» [11]. Перечисленные примеры – лишь немногие из числа всех тех идеологических и бюрократических препятствий, которые нужно было постоянно преодолевать Пубаеву в ущерб научной работе. И все же его научная жизнь сложилась более счастливо в плане реализации планов, чем у Бронислава Ивановича. Ведь ему удалось в конце концов защитить докторскую диссертацию. Б. И. Кузнецов писал в связи с этим событием в своем предпоследнем письме: «Поздравляю с успешной защитой, очень рад. Вы первый тибетолог, который добился у нас таких успехов».

Научная судьба Бронислава Ивановича сложилась, пожалуй, еще более трудно, чем у Регби Ешиевича. Об этом красноречиво свидетель-



Рис. 4. Р. Е. Пубаев с коллегами на природе. Рядом с ним Л. К. Герасимович. 1960-е гг.

Fig. 4. Regbi Pubaev and his colleagues enjoying an outing to the natural resort. Next to Regbi Pubaev is his colleague L. K. Gerasimovich. Photo of the 1960s

⁹ Цыбиков Гомбожаб Цэбекович (1873–1930) – известный бурятский тибетолог и монголовед, прославился как первый российский ученый, совершивший путешествие в Центральный Тибет в 1900 г. Имеется в виду его фундаментальная книга «Буддист-паломник у святынь Тибета». Издание, о котором идет речь, готовил Р. Е. Пубаев как ответственный редактор (см.: [10]).



Рис. 5. Б. И. Кузнецов со студентами во время празднования своего 50-летнего юбилея. 1981 г.

Fig. 5. Bronislav Kuznetsov and his students celebrating his 50th anniversary (1981)

ствуют его письма. Вот выдержка из одного из последних: «Герасимович¹⁰ меня жестоко и безжалостно эксплуатирует. Я понимаю, она руководствуется лучшими мотивами, но нагрузка у меня – огромная, и я совсем “дохожу”, нет сил, из-за этого совсем забросил переписку. Мало, да почти совсем нет времени на научную работу».

Б. И. Кузнецов жил в тяжелых материальных условиях, при этом огромные физические и душевные силы отдавал преподаванию тибетского языка на факультете. «Его лекции по тибетской филологии и литературе, источниковедению и основам буддизма постоянно привлекали энтузиастов. Блестящий рассказчик, человек с тонким чувством юмора, искренний и естественный, он вызывал всеобщие симпатии», – пишет о своем учителе Б. М. Нармаев [3, с. 214]. С какой теплотой и заботой Bronislav Иванович отзывался в письмах о своих учениках! Про Федора Самаева¹¹ он пишет так: «Большие надежды на отличного юношу-бурята (он – из Саян). По части знания тибетского – это будет корифей. Родной язык – бурятский. Для меня будет трагедией, если его заберут в армию

¹⁰ Герасимович Людмила Константиновна (1923–2015) – филолог-монголовед, д-р филол. наук, проф., 1973–1987 гг. – заведующая кафедрой монгольской филологии Восточного факультета ЛГУ.

¹¹ Самаев Данзан-Хайбзун, в миру Федор Сергеевич (1954–2005), – известный буддийский и общественный деятель, основатель буддийской организации «Майдар», настоятель буддийского храма в Санкт-Петербурге (1990–1997), депутат Народного Хурала Республики Бурятия (1994–1998).



или в органы». Про Светлану Боронову¹²: «Ну, я скажу Вам! Много я уже повидал разных студентов, но такого еще не было. Необычайно одаренная девушка. Талант! Умница! Соображает лучше электронной машины, мила и скромна». Так, в переписке друзей мы встречаем имена и характеристики многих студентов Б. И. Кузнецова, которые в будущем станут известными в монголоведении и тибетологии учеными.

Огромная нагрузка на факультете не давала Кузнецову с полной силой отдаться научной работе, которая была его настоящим призванием. Блестящий филолог, он мог читать кроме китайских и тибетских текстов монгольские и санскритские, а также востоковедную литературу на всех основных европейских языках [2]. Научный горизонт Бронислава Ивановича был очень широк. Основным его интересом были тибетские источники. Большим вкладом в науку стал его перевод и исследование тибетской летописи XIV в. «Светлое зеркало царских родословных», авторство которой приписывается Саджа Соднамджалцану (1312–1375) [4, с. 8]. Одним из первых он начал изучение древней религии тибетцев – бон, чему был посвящен ряд статей в советских и зарубежных изданиях. Однако при жизни монографию по этой теме он не смог опубликовать. Много позже на основе его рукописи была издана книга «Древний Иран и Тибет. История религии бон» [12].

Специального упоминания заслуживает то, что Бронислав Иванович в конце своей жизни перевел «Ламрим» Цонкапы¹³. До него перевод делал Г. Ц. Цыбиков, об этом также упоминается в письмах. По свидетельству Андрея Анатольевича Терентьева, в 1927–1936 гг. трактат переводил М. И. Тубянский¹⁴. Он был арестован и погиб в сталинских лагерях, ничего не известно о его рукописи. Бронислав Иванович также сделал перевод трактата Цонкапы, сверяя его с переводом Цыбикова, но и его работа не была окончена из-за безвременной кончины ученого. Рукописи Кузнецова оказались в распоряжении А. А. Терентьева. Он пишет по этому поводу следующее: «Вдова Бронислава Ивановича передала мне рукописи, и я стал думать, что предпринять дальше. Не могло быть и речи об издании чернового перевода Б. И. Кузнецова, так как он нуждался в очень основательной доработке, произвести которую в одиночку мне было не по силам. Я попытался организовать группу для доработки перевода. В нее вошли Е. Огнева, Р. Крапивина, наш тибетский друг Таши и литовский товарищ по буддийскому подполью Альгирдас Кугявичус, который,

¹² Аникеева (Боронова) Светлана Михайловна – к.ф.н., ныне директор издательской фирмы «Восточная литература» РАН.

¹³ Ламрим ченмо – «Большое руководство к этапам пути пробуждения», главный трактат основателя школы Гелукпа – Чже Цонкапы (XIV в.).

¹⁴ Тубянский Михаил Израилевич (1893–1937) – индолог, тибетолог, монголовед. Ученик Ф. И. Щербатского и Б. В. Владимирцова. Сотрудник Азиатского музея / ИВ АН СССР (1920–1928, 1937). Работал в Монголии с 1927 по 1936 г. Расстрелян НКВД в 1937 г.



как мне было известно, уже работал над самостоятельным переводом 2-й части Ламрима. Однако совместная работа не наладилась, и вскоре мы с Альгирдасом остались вдвоем. Года два я надеялся, что удастся согласовать версии переводов Б. И. Кузнецова и А. Кугявичуса, пока, наконец, не убедился, что творческий стиль и подход к интерпретации терминологии обоих переводчиков совместить невозможно. И поскольку А. Кугявичус к этому времени продвинулся в работе гораздо дальше, не оставалось иного выбора, как готовить к изданию его перевод, отказавшись от попыток сочетать его с работой Б. И. Кузнецова» [13, т. 1, XI–XII]. В результате этот огромный труд Бронислава Ивановича так и не увидел свет.

Однако несмотря на то что очень большая часть научных проектов Пубаева и Кузнецова не была до конца реализована, их вклад в развитие тибетологии в нашей стране вряд ли можно переоценить. Скромные труженики советской науки, терпеливые, бескорыстные и доброжелательные – такими их запомнили родные, друзья и коллеги. Я надеюсь, что их имена останутся в истории востоковедной науки в России.

Переписка Р. Е. Пубаева и Б. И. Кузнецова (1967–1984)

1. 25 июля 1967 года

Дорогой Регби Ешиевич!

Извините, что не мог Вам ответить. Тому были серьезные причины. Я был очень польщен и Вашей телеграммой и лестным предложением. В принципе, я хотел бы работать на Востоке, но пока что это для меня неосуществимо. Я все еще связан тибетским отделением, а главное – я настолько устал за последние годы, живя в жутких условиях, что до сих пор не могу прийти полностью в себя. Издание тибетских текстов дело очень перспективное по многим причинам. Недавно мне удалось установить довольно точно тот факт, что Древний Тибет был тесно связан практически со всеми центрами древних цивилизаций Запада, Малой Азии и т.п. Более того, на тибетском языке существует очень ценный материал также и по истории этих древних цивилизаций, пока еще совсем неизвестный. В связи с этим я осмеливаюсь предложить свои услуги в деле издания тибетских текстов, и я был бы рад, если бы Вы сочли возможным использовать меня в любой форме, тем более что у меня есть необходимый опыт. Кроме того, мне кажется, я представляю себе, что именно стоит сделать в первую очередь в данном направлении. Пользуюсь случаем сказать, что Наташа Болсохоева¹⁵ сделала очень хороший перевод Пагба-ламы (Ясное знание) и перевела уже больше половины книги, которая для нас интересна еще и потому, что была написана специально

¹⁵ Болсохоева Наталья Даниловна – филолог-тибетолог, к.ф.н., с 1968 – м.н.с., с.н.с. Бурятского института общественных наук (БИОН СО АН СССР) / ИМБТ СО РАН, 1981–1985 гг. – зав. лаб. источниковедения Отдела биологически активных веществ (ОБАВ) Института биологии СО АН СССР.



для монголов. Тибетский текст этой книги нам предложил издать Локеш Чандра в своей серии Шатапитака. Работу Болсохоевой наш факультет рекомендовал, по ее завершению, к опубликованию. Уверен, что ее перевод с комментариями представит большой интерес.

С глубоким уважением,
Ваш всегда Кузнецов.

2. 21 ноября 1973 года

Дорогой Регби Ешиевич!

Спасибо за письмо. Очень рад, что недоразумение уладилось. Недавно получил очень важный номер журнала «Тибетан ревью»¹⁶. В нем сообщается о событиях, которые были в Тибете в прошлом году, а также о крутом повороте китайской политики в отношении тибетцев и других народов. Нам, видимо, придется над всем этим серьезно задуматься. Поэтому в ближайшие дни вышлю Вам этот номер журнала.

Есть новости не очень радостные. Я хотел подождать, когда дело утрясется, но – долго ждать. Встал вопрос о ликвидации Монгольской кафедры на нашем факультете. Формальное основание – малочисленность кафедры. Есть план спасти дело – введя меня, как тибетолога, конечно, на эту кафедру, и еще одного монголиста. Потом дело можно будет поправить за счет молодежи, т.к. есть хорошие студенты. Мне не хотелось бы гибели кафедры, т.к. полагаю, что это было бы началом, и началом ли? – нашей деградации. Вы не хуже меня понимаете, что кафедра не в блестящем состоянии, но дело надо поправить, а не губить. Это ж будет один позор. Я буду выступать на ближайшем Совете в качестве защитника кафедры, хотя на душе-то у меня – тоскливо.

До свидания!
Ваш Кузнецов.

3. 23 ноября 1973 года

Дорогой Регби Ешиевич!

В дополнение к моему предыдущему письму: дело с монгольской кафедрой уладилось. Я был на партбюро, где рассматривался этот вопрос. Меня, хотя бы временно, введут в состав кафедры, а затем одного монголиста-историка (тоже временно). Кафедра пока что будет существовать. Постепенно будут ее пополнять молодежью, чему я не особенно верю.

Смолин¹⁷ меня спрашивал о Вашей работе. Я дал положительный отзыв, сказав, что как диссертация она вполне готова. Что касается недо-

¹⁶ *Tibetan Review* – первый независимый журнал, посвященный проблемам Тибета, издаваемый с 1967 г. в Дхарамсале, Индия.

¹⁷ Смолин Георгий Яковлевич (1930–2011) – историк-китаевед, д.и.н. С 1962 г. – преподаватель Восточного факультета ЛГУ, 1981–1997 – заведующий кафедрой истории стран Дальнего Востока.



статков (непринципиального характера, т.е. не влияющих на оценку), то я повторил то, что уже Вам говорил: работу надо будет сократить до установленного объема. Это прежде всего касается разделов мистического характера (описание ада и т.п.), о которых надо будет дать просто краткую характеристику. Я не знаю, что он Вам говорил, но мне он сказал, примерно, следующее: он рад был узнать, что наши оценки совпадают. Он тоже считает, что Ваша работа, в основном, готова как диссертация. Он тоже считает, что улучшение будет идти по линии некоторого сокращения и небольшой доработки некоторых разделов.

Я думаю, что Вам будет интересно об этом, т.е. о своей работе, узнать. Видел Рассадина¹⁸ из Вашего института и просил его передать Вам привет.

До свидания.

Ваш Кузнецов.

4. 5 декабря 1973 года

Дорогой Регби Ешиевич!

Спасибо за письмо, добрые слова и номер Вашего почтового отделения. Журнал «Тибетан Ревю» выслал, примерно, неделю тому назад. Он особенно важен, так как в нем сообщается о повороте политики маоистов в отношении буддизма и малых народов. Хотят заработать себе популярность. Если вдруг этот номер до Вас не дойдет, то сообщите. Я дам краткую информацию о его содержании. Попутно попытаюсь поискать для Вас другие номера «Тибетан Ревю» за этот год. Если что-то наскребу, то сразу же вышлю. По этим журналам студенты, тибето-монголисты, сдают домашнее чтение (частично, т.к. по языку он не очень хорош), поэтому на руках у меня ничего нет. Журнал этот – подарок тибетцев (Далая – увьи!)¹⁹ для наших студентов. У нас же, еще раз – увьи! – нет средств на подписку. Оказалось, что тибетцы народ очень деловой и практичный. Посылают они его не совсем бескорыстно. В связи с этим у меня вот такая просьба. Не могли бы Вы, если есть, уделить по штуке каких-нибудь ваших работ по тибето-монголке, попросив у авторов. Ваши журналы я уже им высылал. То что я говорю – это совсем не обязательно. В любом случае я буду Вам высылать этот журнал, если только он Вам будет нужен. Лучше это делать через меня, т.к. это идет по линии Далая, а для Вашего института это не годится.

Я получаю также на тибетском языке журнал «Знание» (шес-бйа). Читать его очень трудно, т.к. они, тибетцы, пытаются создавать новый литературный современный язык, не связанный с китайской термино-

¹⁸ Рассадин Валентин Иванович (1939–2017) – филолог-монголовед, д.ф.н., с 1966 г. работал на должностях от м.н.с. до г.н.с. БИОН / ИМБТ СО РАН. В 2006 г. стал директором Научного центра монголоведных и алтаистических исследований Калмыцкого государственного университета в г. Элиста.

¹⁹ Имеется в виду Его Святейшество 14-й Далай-лама.



логией. В нем почти исключительно освещаются вопросы культурной жизни тибетцев в Индии.

Хочу еще сказать, что тибетцы проявляют очень большой интерес к работе Вашего института в области монголистики и тибетологии (посылая книги и журналы, я даю краткое резюме на английском), о чем они мне говорили.

До свидания!

Ваш Кузнецов.

5. 6 января 1974 года

Дорогой Регби Ешиевич!

С некоторым опозданием благодарю Вас за поздравления и от всей души желаю Вам и всей Вашей семье счастья, здоровья и успехов во всех Ваших начинаниях.

Я пытался собрать все номера «Тибетан Ревю» за 73 г., но первые так и не достал. Перед самым новым годом не хотел отправлять из-за перегруженности почты. Нет худа без добра: пока я ждал, пришел ноябрьский номер с материалами о готовящемся приезде Далая в Улан-Удэ. Все это в ближайшие дни высылаю.

От издателя «Тибетан Ревю» получил большое письмо. Он проявляет большой интерес к моей работе по бону²⁰. Он уже напечатал одну статью об этом, в декабрьском номере помещает вторую (мои рассуждения по поводу первой публикации, рассуждения и дополнения) [15]²¹, готовит третью публикацию – перепечатка статьи на английский язык из персидского журнала одного профессора-ираниста на ту же тему. Если что-то из этих публикаций я получу, то постараюсь приготовить для Вас ксерокопии. Не все номера пропускает наша цензура. Журнал очень лояльно и даже сочувственно относится к нам, но иногда у них бывают небольшие загибы. Это – из-за арабов.

Просмотрел один том Дзонхавы «Ступени пути Ваджраяны»²². Жаль, что нет у нас второго. В общем, суть такая: Махаяна и Ваджраяна (Мантраяна) – одно и то же. Тибетский буддизм – традиционный индийский. В то же время тибетский буддизм – чисто тантрический (Гелугпа – прежде всего). Шуньята – часть системы, другая – мир реальный, на вершине которого Абсолют (Ади-Будда, Ваджрадара), затем Дхьяни-

²⁰ Две большие работы по бону Б. И. Кузнецова были опубликованы после его смерти [12; 14].

²¹ Помимо этих двух статей у Кузнецова опубликована еще одна заметка по бону «Who was the Founder of the “Bon” Religion?» в журнале «The Tibet Journal» [16].

²² Нгагрим ченмо – «Большое руководство к этапам пути мантры», вторая по значимости работа Цонкапы после Ламрим ченмо – «Большого руководства к этапам пути пробуждения».



Будды. Все это – царство света и блаженства, конечная цель спасения. Т. е. система чисто религиозная, что я и пытался выяснить уже давно.

До свидания!

Ваш Кузнецов.

6. 15 февраля 1974 года

Дорогой Бронислав Иванович!

Письмо Ваше и «Тибетан ревью» с важными новостями получил я давно. Большое спасибо за все. Ответ пишу с большим опозданием из-за страшной занятости – завершал отчет по зарубежному буддизму и примечания к «Буддисту» проф. Г. Ц. Цыбикова. Теперь вроде все позади, исключение – обсуждение и утверждение этих работ на Совете. Будем надеяться на положительный исход. Сейчас собираюсь в отпуск – поеду в свою родную Агу, в деревню, к своим старикам на недельки три.

В этой связи я еще раз хочу благодарить Вас за исключительно ценные материалы, которые Вы мне послали и которые такгодились при составлении отчета по буддизму: что бы я делал без них для раскрытия проблемы «маоизм и буддизм» в тибетском аспекте? Я в большом долгу перед Вами.

Работа по «Чжонсану»²³ стоит, только успел разобрать генеалогические таблицы монгольских и хошутских ханов и подготовить маленькую статью «Материалы по этнологии, генеалогии и хронологии монголов» для нашего монголоведного сборника. После приезда из Аги вплотную займусь собственной проблематикой.

Вот таковы мои дела.

Ко времени получения Вами этого письма уже будет год тигра по лунному календарю (1-й день первой весенней луны – 23 февраля), потому по случаю нового года, по старинному обычаю бурятского народа желаю Вам – ута наса, удаан жаргал юрөөнэб!²⁴ С приветом искренне Ваш Пубаев.

7. 14 мая 1974 года

Дорогой Регби Ешиевич!

Посылаю Вам две свои мелкие заметки. Первая – отклик на публикацию в «Tibetan Review», а 2-я – ответы на вопросы редактора журнала.

Помимо своей основной тибето-монгольской группы занимаюсь тибетским (на общественных началах) со студенткой-китаисткой III курса Светланой Бороновой²⁵. Ну, я скажу Вам! Много я уже повидал разных студентов, но такого еще не было. Необычайно одаренная девушка. Талант! Умница! Соображает лучше электронной машины, мила

²³ Имеется в виду «Пагсам-Чжонсан» Сумба-Хамбо.

²⁴ Бур.: «Желаю долгих лет жизни и счастья».

²⁵ См. ссылку 12.



и скромна. Она – из Улан-Удэ, родители, как я выяснил – люди простые и без особого образования. Ее родной язык – бурятский. Говорит и пишет по-русски – блестяще. Меня беспокоит только одно: как бы она от нас не улизнула бы куда-нибудь в сторону (в сторону от Улан-Удэ, например). Я попрошу ее, когда она летом будет дома, чтоб отыскала Вас в институте. Поговорите с ней. Я надеюсь, что Вы ничего против иметь не будете.

Погода у нас ненормальная, холодный воздух и жутко печет солнце. Чувствую себя не очень хорошо, непривычно все это. Новостей у меня никаких нет. Разве что: Иранское правительство опубликовало мою тибетскую карту для пропаганды персидской культуры²⁶. Карта – кошмарных размеров, с пояснениями на английском и персидском языках. Одно из пояснений принадлежит нашему общему другу Юрочке Парфионовичу²⁷. Ну, вот и все.

О моей тибето-монгольской группе. Большие надежды на отличного юношу-бурята (он – из Саян)²⁸. По части знания тибетского – это будет корифей. Родной язык – бурятский. Для меня будет трагедией, если его заберут в армию или в органы. А увы, этим попахивает. Девушка-бурятка (из Аги)²⁹, очень красивая, если не сказать больше, и способная очень, обрела жениха – чеха. Что делается! Мать...! Прямо руки опускаются, пропадает охота работать. Очень способная и отлично учится дочь Дамдинсурена (Аня Цендина)³⁰, но эта останется в Ленинграде. И еще юноша-калмык из Элисты. Способный, но с ленцой. Он – целевик и уедет домой. Что у Вас нового?

Ваш Кузнецов.

8. 9 июля 1974 года

Дорогой Регби Ешиевич!

Я надеюсь, что Вы получили мою маленькую бандероль. Жаль, если она пропала. В ней были две мои маленькие заметки по бону и немного английского чаю, а также письмо. Я писал о Светлане Бороновой. Она – бурятка из Улан-Удэ, учится на 3 курсе китайского отделения. Я занима-

²⁶ К сожалению, не удалось найти данных об этой публикации. В библиографии трудов Кузнецова есть работа по схожей тематике “Two Traditions of the Ancient Tibetan Cartography” [17].

²⁷ Парфионович Юрий Михайлович (1921–1990) – филолог-тибетолог, к.ф.н., с 1953 г. научный сотрудник Института востоковедения АН СССР.

²⁸ См. ссылку 11.

²⁹ Халоупкова (Доржиева) Лыгжима Жигжитжаповна – филолог-тибетолог, доктор философии, научный сотрудник Академии наук Чехии.

³⁰ Цендина Анна Дамдиновна – монголовед, тибетолог, д.ф.н., проф. РГГУ, НИУ ВШЭ, в.н.с. Института востоковедения РАН.



юсь с ней тибетским. Она пишет работу по Дзан-луну (Улигер-далай)³¹ по древнекитайским и тибетским источникам. Похоже, что этот памятник литературы сформировался на территории нашей страны, а затем был дополнен и переработан в Центральной Азии, т. е. опять у нас. Я говорю о ней вот почему: Светлана – очень одаренная девушка, у нее – талант. Я хотел бы, чтобы Вы познакомились с ней, когда она будет в Улан-Удэ. Ее родной язык – бурятский, поэтому она могла бы в будущем заняться и монгольским. Для нее это не составит труда. Не удивляйтесь, если она подойдет к Вам в институте.

Наш III курс, тибето-монгольский, возможно, приедет в Улан-Удэ на практику. Им надо будет придумать какое-нибудь занятие. Было бы хорошо привлечь их к описанию тибетских или монгольских рукописей. Я советовал бы обратить внимание на Федю Самаева. Очень одаренный юноша. Хорошо знает бурятский и успешно занимается тибетским, монгольским и санскритом. Было бы очень важно не упустить его из виду. Он – будущее нашей тибетологии.

Я надеюсь, что Вы хорошо отдохнули в Ваших родных Агинских краях.

Недавно в США вышла книга «Tibet», автор Thubten Jigmed Norbu³² и еще какой-то американец. Я ее видел мельком. Кажется, книга интересная.

До свидания!
Ваш Кузнецов.

9. 22 июня 1974 года

Дорогой Бронислав Иванович!

Давно получил Ваши ценные письма: первое – с двумя Вашими статьями и оригинальным подарком – пакетиками английского чая, второе – с чрезвычайно интересными для меня новостями по тибетологии. Большое спасибо Вам за все, главное – за теплое Ваше отношение ко мне, внимание.

С большим интересом прочитал две Ваши статьи в «Тибетан Ревью». Среди нас – немногочисленных тибетологов страны – Вы выделяетесь тем, что значительно расширяете рамки старой русской тибетологии, в результате чего тибетская цивилизация, которая раньше представлялась связанной только с индийской и китайской, становится довольно

³¹ Речь идет о популярном сборнике произведений буддийской литературы Дзан-лундо (тиб.: 'dzangs blun mdo). Монгольский вариант данного собрания джатак и авадан о Будде Гаутаме носит название «Üliger-ün dalai» – букв. «Море притч». На русском языке сборник стал известен как «Сутра о мудрости и глупости» в переводе Ю. М. Парфионовича и впервые был издан в 1978 г. в серии «Памятники письменности Востока» [18].

³² Имеется в виду старший брат Далай-ламы – Тубтен Джигме Норбу (1922–2008), Такцер Ринпоче (см.: [19]).



сложной в своих истоках формирования и развития. В этом плане Ваши исследования по истории бон-по и исторической географии Центральной Азии исключительно ценны и интересны, ибо они раскрывают дотолее науке неизвестные связи тибетской цивилизации с цивилизациями Западной Азии, в первую очередь, с иранской. Было бы весьма желательно, если бы Вы продолжили свои изыскания и по проблеме Шамбхалы³³. У меня по этой проблеме есть кое-какие материалы и соображения, с которыми я всегда буду рад поделиться и посоветоваться.

Ваше доброе, заботливое отношение к наиболее способным студентам из Бурятии и беспокойство об их будущей судьбе меня всегда трогает. Светлану Боронову и Федю Самаева я всегда с вниманием буду встречать и постараюсь помочь, чем могу. Если Ваши студенты приедут на практику, работа интересная будет, и без внимания не оставим. Было бы замечательно, если бы Вы сами сопровождали их и руководили практикой! Приезжайте, я и моя семья будем рады принять Вас как дорогого гостя.

По линии Госкомитета нам утвердили тему по изучению Ганчжура и Данчжура³⁴. Сейчас идет организационная подготовка, когда все это кончится, я Вам подробно напишу. Какая мне будет отведена роль в выполнении этой темы, пока неизвестно.

Фактически я не отдыхал, причин очень много – в первую очередь из-за вне-плановых поручений по Институту и семейным делам. Чувствую вроде не плохо.

Дорогой Бронислав Иванович, убедительно прошу извинить меня за долгое молчание, особых причин на это не было – это объясняется в какой-то степени беспечностью и азиатской медлительностью, но отнюдь не невнимательностью и неискренностью к своему другу и коллеге.

За лето собираюсь доделать «Пагсам-Чжонсан», сидя на даче. Дадут ли спокойно сидеть? К тому же дочка [Сэсэг. – И. Г.] кончает 10-й, братишка женится, забот всяких полно!

Желаю Вам и семье всего наилучшего, хорошо отдохнуть за лето, хорошего настроения и доброго здоровья.

Искренне Ваш Пубаев.

10. 17 октября 1974 года

Дорогой Регби Ешиевич!

Жаль, что Вы не успели сказать мне о проектах целевой группы. 50% дела зависит от меня. Я, вообще-то, за, но нам тогда надо было бы с Вами обсудить, хотя бы в общих чертах, следующее: что бы Вы хотели по части

³³ Шамбала – мифическая страна, упоминаемая в древних буддийских текстах, в том числе в Калачакра-тантре.

³⁴ Работа по этой теме завершилась публикацией в 1989 г. коллективной монографии «Введение в изучение Ганчжура и Данчжура» [20].



курсов, которые им будут читать. От Ваших пожеланий зависело бы многое. А то сейчас Герасимович³⁵ в затруднении: делать тибето-монголов или монголо-тибетов. Если будет второе, то тогда им не будут читать подробный курс тибетской грамматики, а я сейчас-то мог бы сказать много нового и т.п. Все эти дела будут решаться на днях.

Теперь о тибетских книгах [следует перечисление книг и цен на них, которое мы опускаем. – И. Г].

Ваш Кузнецов.

11. 24 октября 1974 года

Дорогой Регби Ешиевич!

Опять я Вас беспокою своим письмом. Не страсть писать письма толкает меня на это дело, а жажда наживы. Мне очень нужны выпуски Вашего «Источника мудрецов»³⁶. Кажется, было два выпуска. Нельзя ли получить два экземпляра этих выпусков. Если бы я знал, где их купить, я не стал бы Вас беспокоить. Если Вы в состоянии меня осчастливить, то передайте книги Кравцовой или Крапивиной³⁷, чтоб они мне их послали.

На всякий случай хочу сообщить Вам, что набор студентов на монголо-тибетское отделение будет, видимо, не раньше 1976 г. (т. е. будет именно в этом году, если будет на то воля Будды). Имейте в виду, что факультет очень благосклонно относится к идее целевой группы из Бурятии. Если это дело пойдет, то Вам надо будет заблаговременно решить, какие курсы желательно им дать в первую очередь.

С наступающим праздником, с пожеланием всяких благ Вам и Вашей семье! Таши деле!³⁸

Ваш Кузнецов.

12. 19 ноября 1974 года

Дорогой Регби Ешиевич!

Я надеюсь, что Вы уже получили рецензию на «Материалы...»³⁹. Не ругайте меня слишком, выше головы мне не прыгнуть, написал, как умел. Первый экземпляр рецензии отправлю вместе с «Материалами...».

³⁵ Герасимович Людмила Константиновна, см. ссылку 15.

³⁶ «Источник мудрецов» – тибетско-монгольский терминологический словарь буддизма, составленный в 1741–1742 гг. группой монгольских ученых для унификации переводов буддийских текстов на монгольский язык согласно указу императора Цянь Луна [7].

³⁷ Крапивина Раиса Николаевна – тибетолог, к.и.н., 1972–1980 гг. – научный сотрудник БИОН, 1980–2006 гг. – с.н.с. Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН, с 2006 г. – сотрудник Сектора восточных рукописей и документов.

³⁸ Тиб.: bkra shis bde legs – тибетское пожелание счастья.

³⁹ Имеются в виду «Материалы по истории и филологии Центральной Азии» – научный журнал, выпускавшийся с 1962 г. Бурятским комплексным научно-исследовательским институтом (БКНИ) СО АН СССР, с 1970 г. – БИОН СО АН СССР.



Так получилось, что мне удалось заинтересовать Московское радио (передачи для зарубежного Востока) идеей начать передачи на тибетском языке. Возник вопрос о посылке студентов в Индию с целью изучения разговорного тибетского. Я, со своей стороны, рекомендовал набирать ребят в Улан-Удэ из числа бурят. Ахнули? Ну, то-то! Не знаю, что из этого выйдет, а вдруг? Я свое дело сделал. Может мне это зачтется! В Сиккиме в тибетологическом журнале хотели дать перевод некоторых Ваших статей из прошлых «Материалов...», но из-за тамошних беспорядков дело застопорилось. Но, главное, в том, что тибетцев очень заинтересовали Ваши работы. Об этом я узнал со стороны, через общих знакомых.

До свидания.

Ваш Кузнецов.

13. 12 декабря 1974 года

Дорогой Бронислав Иванович!

Давно получил все Ваши письма, давно собирался Вам написать, но обстоятельства сложились так, что я не мог вовремя ответить. Был в экспедиции около двух недель, срочно пришлось взяться за рукопись «Пагсам-Чжонсана» для сдачи в издательство в Новосибирске. Ко всему этому есть и моя собственная клеша – я ведь временами тяжел на подъем... Словом, прошу извинить меня за долгое молчание.

Относительно подготовки востоковедов для Бурятии в ЛГУ на Востфаке все доложил дирекции, которая создала какую-то комиссию для внесения предложений по всему комплексу вопросов. Когда все прояснится, сразу же напишу. Что же касается подготовки кого-то из бурятских юношей где-то в Сиккиме или Северной Индии в качестве знатока тибетского разговорного языка (разумеется, лхасского диалекта), было бы замечательно. После известного А. Доржиева⁴⁰ в Бурятии практически никто его не знает! Пойдут ли на это все заинтересованные органы, в т. ч. Всесоюзное радио?

Большое спасибо за сообщение о новых тибетских изданиях в Индии, собираемся их заказывать в 1975 г. за валюту. Как бы к этому времени они не разошлись.

Очень сожалею, что никак не могу исполнить Вашу просьбу относительно «Источника мудрецов». Он может оказаться у какого-нибудь сельского книголюба, который им не пользуется практически. Может быть, удастся мне найти у такого человека. Вообще я намереваюсь возобновить издание ИМ в связи с работой над Ганчжуром и Данчжуром. Сейчас посылаю наш новый монголоведный сборник, в котором есть

⁴⁰ Агван Доржиев (1853–1938) – знаменитый бурятский лама, обладатель высшей богословской степени в тибетском буддизме геше-лхарамба, ученый, просветитель, государственный деятель России, Тибета и Монголии.



одна маленькая статья моя по «Пагсам-Чжонсану». Ее сильно сократили, в результате она выглядит «бледно»⁴¹. Отзыв Ваш на наш 6 сборник очень хорош, может быть немножко перехвалили, но это, очевидно, объясняется Вашим искренним желанием поддержать наши «Материалы по истории и филологии ЦА», которые находились на грани затухания по ряду причин. В этом плане Вы очень хорошо написали, это полезно будет почитать нашим руководителям.

Мою работу «Пагсам-Чжонсан» включили в план редподготовки на 1975 г. по издательству «Наука» (Новосибирск), рукопись должен представить в январе. Сейчас по существу закончил переделку и исправления рукописи на основе замечаний как Ваших, так и других товарищей. Несколько изменил структуру работы (см. титульный лист, оглавление и предисловие), кое-что дописал с учетом литературы, которая не была учтена в первом варианте. Теперь рассчитываю данную работу выполнить в трех частях, из которых первую решил представить сейчас. Вторую часть, историографическую по четырем странам (Индия написана, Монголия – почти, материалы по Тибету и Китаю готовы), намереваюсь завершить к середине будущего года, а вопрос о 6-месячном творческом отпуске практически решается положительно. Ученому Совету, как и везде, требуется на мою работу два отзыва для рекомендации ее в печать. Один обещались подписать Г. Я. Смолин и Е. И. Кычанов⁴², второй прошу написать Вас, потому что Вы больше кого бы то ни было можете компетентно судить о моей работе. Единственное меня смущает то, что у Вас нет рукописи. На всякий случай посылаю титульный лист, оглавление и предисловие, которые воскресят, может быть, в Вашей памяти год назад прочитанную работу. Сроки прижимают, поэтому я очень просил бы поддержать меня в данной ситуации. По-видимому, много писать не надо (стр. 1,5–2), указать недостатки и, если сочтете возможным, рекомендовать в печать. Я надеюсь, как всегда, на Вашу поддержку.

В новом варианте я решил дать переводы генеалогических таблиц монгольских и хошутских ханов с тибетскими текстами, но здесь я оказался беспомощным в толковании пяти западных стран, где стали ханами пять сыновей Чагатай-чин-вана⁴³, из-за отсутствия у меня нужных источников. Текст выглядит так:⁴⁴

⁴¹ К сожалению, пока в архиве ученого не удалось обнаружить полной версии статьи.

⁴² Кычанов Евгений Иванович (1932–2013) – историк-китаевед, тангутовед, д.и.н., проф., 1996–2003 гг. – директор Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН.

⁴³ Чагатай (1185–1242) – второй сын Чингисхана (1155–1227) и его жены Бортэ. Потомки Чагатая правили в Средней Азии в XIII–XIV вв. территорией, получившей название Чагатайский улус.

⁴⁴ Далее идет пустое место. Поскольку письмо – машинописная копия, очевидно, в оригинале тибетский текст был записан тибетской графикой от руки.



Здесь: ཡེར་ཁེན་ (yer khen) – Яркенд?

ཡར་གྲོན་ (yar gwan) – ?

རྒྱ་གར་པ་ལ་ཤ། (rgya gar pa la sha) – ?

རོ་མ་ (roma) – Рим?

མམ་བཏོ་ལ་? བཏུ་རྟ་རིའི་རུང་རྟ་ (bhu ha ri' rung ha)? При чем имена пяти ханов, за исключением последнего Тэмура, явно не монгольского, а западного – во всяком случае, мусульманского происхождения. Если не затруднит Вас, я очень прошу Вас не спеша просмотреть все это.

Желаю всего хорошего, с приветом искренне Ваш
Пубаев.

14. 19 декабря 1974 года

Дорогой Регби Ешиевич!

Послал Вам 2 письма, но ответа так и не получил. Я надеюсь, что отзывы на Материалы, т. е. 2 копии Вы получили. Я, к сожалению, не сразу заметил одну неточность в своей заметке «Тараната о древнем Иране»⁴⁵. На стр. 3, начало 2-го абзаца надо вычеркнуть следующие слова: «...сын предыдущего царя по имени ...». Больше ничего делать не надо. Новый царь, о котором идет речь, был действительно сыном предыдущего царя, по истории, но сам Тараната этого не говорит.

Поздравляю Вас и Вашу семью с наступающим новым годом, желаю счастья, здоровья и успехов во всех ваших делах.

До свидания! Ваш Кузнецов.

Забыл сказать главное. Строго по секрету. Работу Цыбикова «Избранные труды»⁴⁶ наши московские коллеги «зарезали», т.е. отзыв дали не очень хороший. В этой связи издательство решило ее отправить на дополнительное рецензирование ко мне. После долгих колебаний и переговоров (я еще тогда не знал ситуации и отказывался, считая, что это ни к чему) я согласился. Так что все будет в порядке, Цыбиков выйдет. Надо будет постараться сделать «мощный» отзыв, так что работы мне хватит. Я бы не взялся за это, если бы не желание Вам помочь (улан-удэнцам).

15. 26 декабря 1974 года

Регби Ешиевич!

Тут на меня как раз свалилась работа Бадараева⁴⁷ по тибетской медицине, т. е. Бадараев с этой работой коллектива авторов. За два дня надо

⁴⁵ Вероятно, Кузнецов имел в виду свою работу «Древний Иран и “Истории буддизма” Таранаты» [21].

⁴⁶ Цыбиков Г. Ц. Буддист-паломник у святынь Тибета [10].

⁴⁷ Бадараев Балдоржи Бадараевич (1929–1987) – филолог-тибетолог, к.ф.н., заведующий лабораторией Отдела индо-тибетской медицины Института биологии СО РАН / Отдел биологически активных веществ (ОБАВ Бурятского филиала СО АН СССР), ныне подразделение Института общей и экспериментальной биологии СО РАН.



было успеть написать два отзыва. Первую работу смотрел очень бегло. Думаю, что авторы добились многого по части изучения терминов и самой медицины. Судить обо всем мне трудно, но общее впечатление – хорошее.

Большое спасибо за сборник по Монголии. Читать – не было времени, но я все же заметил, что в нем несколько интересных статей, в том числе и Ваша. Очень Вам благодарен и прошу меня не забывать и в будущем по части присылки таких изданий. Я, со своей стороны, тоже буду стараться это делать.

«Материалы...» –6 – отправлю с Бадараевым. В них – первый экземпляр отзыва. Отзыв на Вашу работу тоже пришлю с ним.

До свидания!

Ваш Кузнецов.

Еще раз с Новым Годом, с новым счастьем, Вас, Вашу жену и Ваших девочек.

བཀྲ་ཤིས་བདེ་ལེགས་ (bkra shis bde legs)⁴⁸

P.S. 1. ཡེར་ཁེན་ (yer khen) – Яркенд (проверил по справочникам – точно);
ཧོ་ཐོན་ (ho thon) – м. б. Хотан;

2. ཡར་གྲན་ (yar gwan) – видимо, название города в Кашмире;

3. རྒྱ་གར་པ་ལ་ཤ་ (rgya gar pa la sha) – (Индо-Парс / Персия? М. б. Афганистан);

4. རོ་མ་ (roma) – вообще-то Запад и Западные страны, но часто, как и в данном случае – Византия, སམ་བཞོ་ལ་ (sam bho la) – Стамбул;

5. བུ་ཧ་རི་ (bhu ha ri) – Бухара (བུ་ཧ་རི་རུང་ཧ་ (bhu ha ri' rung ha) – что-то вроде Бухарской области (страны).

Речь идет, очевидно, о тюркских правителях. Должен заметить, что турки считают Чингиса – своим. А имя его, ཟིང་གིར་ zing gir (Джангар у калмыков), монгольское ли? Вообще-то с V в. н.э., как мне помнится по одной западной работе, турки и монголы вступали в общие браки, да и до этого они имели общих предков. Вероятно, они сами это тоже знали.

16. 9 января 1975 года

Дорогой Регби Ешиевич!

Спасибо за поздравительную открытку. На предыдущее письмо я Вам сразу ответил. Также и на географические названия. В «Золотой книге» Дамдина дается много разных написаний названия Хотан. «Хотхон» – один из них. Отзыв я сразу же написал и послал его с Бадараевым. Надеюсь, что он [Бадараев] доехал до Улан-Удэ. Из Москвы сообщили, что высылают на рецензию «Избранное» Цыбикова. Если б не Ваше издание – не взялся бы. Устал, много забот и хлопот. Хочу доделать и переделать тибетскую грамматику. В отличие от предыдущих в ней

⁴⁸ Таши деле – тибетское приветствие.



будет большой раздел синтаксиса, разные типы предложений, от простых до самых сложных. Все это – в практическом плане.

Получил от Крапивиной тезисы по тибетским учебникам, которые мне напомнили мою молодость. Когда-то, много лет тому назад, я просматривал эти учебники. Хоть я и мало в чем смыслил тогда, но все же понял, что восточная логика построена по другим принципам, чем формальная европейская. Все это очень важно для понимания более сложных предметов. Я бы очень просил Вас поддержать в этом деле молодежь. Дело это новое, перспективное, никто этим не занимался. Нам обязательно надо заниматься такими сюжетами, которые не разрабатываются на Западе. В этом будет наша сила, а для БИОНа⁴⁹ – честь. Если так будет, то в чем-то мы сможем опередить наших западных коллег. Нельзя упускать такую возможность.

До свидания!

Ваш Кузнецов.

Как-нибудь при случае сообщите, имеет ли Ваша фамилия этимологию. Дело в том, что в родных мне местах, Ярославская и Вологодская области, встречается название Бабаево, а также Субаево (названия – нерусские, от древних или древнейших жителей). Это – чистое любопытство.

17. [Письмо без обозначенной даты]

Дорогой Бронислав Иванович!

Отзыв получил, и письмо получил. Большое спасибо за отличный отзыв о моей скромной работе. Это было большой поддержкой меня с Вашей стороны, ибо положительное мнение высококвалифицированного специалиста-тибетолога, каким Вы являетесь и заслуживаете высокого уважения у нас – Ваших коллег, сыграло большую роль в рекомендации моей работы в печать. Я очень благодарен Вам за все это, в большом долгу у Вас. Обсуждение прошло хорошо, работу сдал уже для отправки в Новосибирск – в издательство «Наука». Дирекция дает 6-месячный творческий отпуск для завершения второй части. Дай бог, чтобы быть здоровым и завершить работу за представленный мне срок.

Б. В. Семичов⁵⁰ здорово мне помог как редактор, будучи тяжело больным, в больничных условиях быстро прочитал и тщательно отредактировал, высоко оценивает мою работу. Я также ему очень благодарен. Е. И. Кычанов тоже послал хороший отзыв. Завершив первую часть своей многолетней работы, путь которой за последнее время, как Вы знаете, был довольно тернистым, получаю определенное удовлетворение. В этом есть большая доля Вашего труда, дружеского участия, доброго и благожелательного отношения ко мне.

⁴⁹ Бурятский институт общественных наук.

⁵⁰ Семичов Борис Владимирович (1900–1981) – ученый-индолог и тибетолог, к.ф.н., 1955–1975 гг. – научный сотрудник Бурятского института общественных наук СО АН СССР.



В этом году, вероятно, буду в Ленинграде, когда, неизвестно.

Чувствую себя хорошо, дома все в порядке.

С приветом и наилучшими пожеланиями

Искренне Ваш Пубаев.

П. С. Передает большой привет Вам Б. Д. Бадараев, он очень рад знакомству с Вами и за деловую поддержку в его штудиях.

18. 30 января 1975 года

Дорогой Регби Ешиевич!

Спасибо за добрые слова. Я сознаю, что не заслужил Ваших добрых комплиментов, но за хорошее отношение – спасибо. Вы могли заметить, что и я отношусь к Вам так же. Теперь о деле. Герасимович, мой шеф, хотела бы, чтоб вы там подобрали бы толкового парнишку из бурят (обязательно абитуриент должен быть мужского пола) и послали бы на Монгольскую кафедру. Прием будет в этом году, но я еще это дело уточню. Ему бы надо было любую бумагу, что он будет потом заниматься тибетской медициной для вашего института. Но это будет не целевик. Он должен будет сдавать экзамены на общих основаниях. Мы же постараемся любой ценой его, с помощью нашего начальства, протащить. Начальство мое будет этим образом поднимать авторитет кафедры. Ему это выгодно. Я же смогу заниматься с юношей тибетским индивидуально. Потом, как Вы понимаете, он может заниматься, чем хочет. Есть шанс подготовить приличного специалиста. Нам это тоже выгодно. Что касается в будущем целевой группы – это само собой. Время есть, подумайте и сообщите свое мнение.

О статье Гали Галдановой⁵¹. В статье есть одно место, правильнее сказать, имя божества, которое мы в свое время не смогли понять. Это – «Мэранджа». Мэ – как она уже догадалась – это тиб. «ме» – «огонь». «Ранджа» (Раньцзя) я нашел у Цыбикова: это, конечно, тоже тибетское слово, и значит – «рогатый» («Ра-чан»). Т. е. «рогатый огонь». См. Буддист-паломник⁵², указатель на Дигба-раньцзя (рогатый скорпион). По тиб. произношению, как видите, трудно догадаться, как писать это «раньцзя».

На Цыбикова Труды я написал мощное, как думаю, обоснование, чтоб издали. Одним словом, я старался. Желательно было бы сделать общий указатель тибетских слов и имен в научной латинской транслитерации. Без этого будут большие нарекания от зарубежных читателей. Вы понимаете, что желательно было бы этого избежать. Я очень бережно относился к вашей работе. В некоторых случаях дополнил комментарии новыми данными. Никаких своих мнений не включал. Принципиальных

⁵¹ Галданова Галина Ринчиновна (1942–2001) – филолог-монголовед, к.и.н. (1971–1997), м.н.с. – с.н.с. БИОН, потом ИМБТ СО РАН.

⁵² Цыбиков Г. Ц. Буддист-паломник у святынь Тибета [10].



разногласий у меня с Вами нет. Я старался сделать все, чтобы протолкнуть Труд в печать. На это, как раз, и были направлены мои усилия и «красноречие». В то же время надо было продемонстрировать, что я что-то смыслю в этом деле. Я ведь могу догадываться, к чему придрались москвичи. Их отзыв был такой, что издательство впало в отчаянье. Будем надеяться, что все утрясется.

До свидания.

Ваш Кузнецов.

19. 20 марта 1975 года

Дорогой Бронислав Иванович!

Уже прошло полтора месяца, как я получил Ваше последнее письмо и до сих пор еще не написал ответа. Конечно, Вы меня узнаете в этом амплуа. Большое спасибо за отзыв, написанный Вами в защиту нашего общего труда – рукописи «Избранных трудов» проф. Г. Ц. Цыбикова. В этом году намереваюсь быть в Москве (возможно, что поеду и в Ленинград), попытаюсь ознакомиться там с отзывом москвичей. Что касается абитуриента-медика, мы решим попозже.

С 20 февраля считаюсь в шестимесячном творческом отпуске, но еще не написано ни одной страницы, хотя как будто бы без дел не сидел. Мою рукопись «Пагсам-чжонсана», как я писал Вам, послали в Новосибирск, а оттуда, оказывается, переслали в Москву – в Издательство восточной литературы. Сколько там будут мариновать ее – год, два или три? Или вовсе похоронят?

У нас в институте особых новостей нет. Комплектуется в окончательном виде выпуск VI «Материалов по истории и филологии Центральной Азии», на который Вы написали отзыв. Сейчас сидим над научно-технической обработкой Ганчжура и Данчжура нартанского издания. Завтра я выезжаю в Агу, где буду жить у отца и работать. Там у меня условия работы отличные, пробуду месяца полтора. В основном там буду работать над текстом. Чувствую себя неплохо, рабочее настроение вроде есть.

Вот таковы мои дела.

С приветом и наилучшими пожеланиями

Искренне Ваш

Р. Пубаев

20. 3 сентября 1975 года

Дорогой Регби Ешиевич!

В журнале «Тибетан джорнал», который издают тибетцы в Индии (научный журнал по тибетологии), будет опубликована Ваша статья «Тибетологические исследования в Бурятии и перспективы их развития» (перевожу с английского). В связи с этим прошу срочно дать для журнала Вашу краткую биографию: год рождения, место рождения, годы



обучения в ун-те, аспирантура, название учреждения (я-то знаю, но чтоб мне не сделать ошибки в мелочах).

Напоминаю: в 1976 г. Светлана Боронова кончает ун-т по китайской кафедре, специальность – китайская филология. В диплом ей, видимо, впишем и тибетскую, т.к. она официально занимается и тибетским. Работа у нее по сутре «Мудрец и дурак», китайский и тибетский текст. Я думаю, что она сможет доказать, что эта сутра – памятник нашей Центрально-азиатской литературы, т. е. там сформировался и с местным фольклором и т.д. Светлана прекрасно знает древний китайский, а это большая редкость не только у нас, но и вообще на свете. По-тибетски, я думаю, что смогу ее подготовить в такой степени, что она могла потом самостоятельно работать. Т.к. родной ее язык бурятский, то ей будет потом нетрудно заняться и монгольским. Я уже говорил, что девушка она – одаренная, добросовестная, со склонностью к научной работе, и к тому же с хорошим характером, жизнерадостная (вообще-то капризных буряток я еще не встречал, а Вы? Я шучу!). Надо сделать все от нас зависящее, чтобы дать ей работу. Я руководствуюсь только заботой о нашем деле. Она ведь, вообще то, не моя студентка, я ведь только немного помогал ей в тибетском. Светлана – талант!

Очень я зол на Брянского. Много я здоровья потратил из-за его работы⁵³, а этот... даже спасибо не сказал. Мне не хотелось огорчать Семичова, а то я его, Брянского, отругал бы как следует. Есть за что. Декан у нас капризный, и одна волокита с оформлением бумаг многого мне стоила, не говоря уже о прочем.

(Приписка от руки) Как Вас писать по-тибетски? – རིག་པའི་ཡེ་ཤེས་ (rig' pa'i ye shes)? Т. е. может Ваше имя полнее? Напишите.

Ваш Кузнецов

21. 18 сентября 1975 года

Дорогой Бронислав Иванович!

Сколько зим, сколько лет! Большое спасибо за письмо, оно очень обрадовало меня.

Шесть месяцев творческого отпуска уже отгулял, с 1 сентября вышел на работу, приступили к написанию отчета по Ганчжуру и Данчжуру.

Написал в основном три последних главы по историографии Тибета, Китая и Монголии, параллельно проверял перевод и сверял его с тибетским текстом; сейчас печатаю. Когда все это кончится, работу в первую очередь покажу Вам на суд, консультации и советы, как всегда надеюсь на Вашу помощь и поддержку. Собираюсь в Ваши края где-то к концу года, если командировка не сорвется.

⁵³ Речь идет о переводе с тибетского языка Абхидхармакоши (энциклопедии Абхидхармы) знаменитого индийского буддийского философа IV в. н.э. Васубандху, сделанного Б. В. Семичовым. М. Г. Брянский готовил текст к публикации (см.: [22]).



Летом проводили на пенсию Семичова, здоровье у него было неважное, теперь переехал по настоянию жены куда-то на запад, где, вероятно, очень скучает. На заседании Ученого Совета произнес спич о Б. В. Семичове, что, по-видимому, ему понравилось.

Ваше сообщение о том, что «Тибет джорнал» собирается напечатать, т.е. перепечатать мою статью, вернее, тезисы доклада «Тибетологические исследования в Бурятии и перспективы их развития», опубликованные в Новосибирске, конечно, льстит мне. Но с другой стороны, не попаду ли я в какую-нибудь неприятную историю, не требуется ли разрешения нашей дирекции и т.д.? Очень прошу Вас подумать на этот счет. Вы пишете еще: «(перевожу с английского)». Не описка ли это? Вместо «перевожу на английский».

Как бы то ни было, сообщаю то, что нужно Вам или редакции: родился в 1928 г. в Агинском бурятском национальном округе, учился на Востфаке ЛГУ в 1948–52 гг., в аспирантуре – 1952–55 гг., ныне работаю на должности ст. н. с. отдела востоковедения Бурятского института общественных наук БФ СО АН СССР.

Большой привет Вашей семье.

С наилучшими пожеланиями

Искренне Ваш Р. Пубаев

П.С. Если исходить из тибетского, то, конечно, Ригби Ешиевич

(རིག་བའི་ཡེ་ཤེས་)

22. 3 октября 1975 года

Дорогой Регби Ешиевич!

Вашу заметку тибетцы перевели на английский, название ее они дали на английском, поэтому я и перевел название на русский, а сказал об этом потому, чтобы Вы не удивлялись, если название заметки не совсем соответствует оригиналу. У них, кажется, есть интерес и к другим Вашим статьям. Их деятельность Вас не касается, т. к. тибетцы, между прочим, хорошие разбойники, но соблюдают законы. Они используют для переводов только те наши опубликованные работы, которые вышли до подписания нашей страной договора (международного) об охране авторских прав, поэтому им не нужно спрашивать согласия авторов на публикацию, а автор лишен возможности протестовать, если он против публикации. Так что Вы тут ни при чем, а к Институту это тем более не имеет никакого отношения.

Я забыл сказать, что договор об охране авторских прав обратного действия не имеет, т. е. не распространяется на книги, статьи и т.п., вышедшие до подписания договора. Если на книге, сборнике нет клейма © (копирайт), значит, не охраняется.



Я Вас спрашивал про Светлану Боронову насчет работы. Постарайтесь что-нибудь для нее сделать. А то я буду проталкивать ее в Калмыкию. Она здорово знает древний китайский, поэтому могла бы работать и по китайской трипитаке, и китайским источникам (династийным историям), к примеру, по истории сибирских народов, монголов да и как тибетолог тоже. Такие головы, как у нее, встречаются очень редко. У меня было таких две девицы, кроме нее: одна сейчас профессор Гейдельбергского университета (ФРГ). Я с ней занимался тибетологией там. А вторая – Лена Огнева⁵⁴.

В Вашем сборнике «Материалы...», который собран, есть заметка о названии Байкал. Наши коллеги из Монголии говорят, что Байкал имеет тюркскую этимологию: Байкуль (Богатое озеро). Не могли бы Вы сообщить об этом автору?

До свидания!

Ваш Кузнецов

23. 8 декабря 1975 года

Дорогой Бронислав Иванович!

Получил Ваше последнее письмо, отвечаю с большим опозданием. Причем такая неаккуратность у меня в переписке с Вами бывает нередко, потому просить прощения каждый раз мне бывает совестно. Словом, прошу прощения.

Вы мне давно говорите и пишете про Светлану Боронову. Я ее видел и разговаривал с ней. Она кажется славной и умницей. Ваше высокое мнение о ее способностях и знаниях, которые Вы даете ей в области тибетологии, Ваши рекомендации – для меня лично все, для того чтобы рекомендовать ее на работу к нам и помочь ей во всем. Теперь беда заключается в том, что совсем недавно у нас в институте сократили 7 зав. секторами, с нового года предполагается сокращение на 5–8%. Как быть в такой сложной ситуации? Тем не менее я сделаю все зависящее, чтобы помочь ей в трудоустройстве у нас, хотя мало что от меня зависит, тем более что я не у руководства отделом и сектором. Может быть, очень благоприятная случайность или обстоятельство. Когда мы кончали, здесь нечего было и думать нам о работе по нашей специальности – а все-таки мы все работаем.

За этот год я еще не отдыхал, выдохся, хочу выйти в отпуск – не отпускают, начальство требует отчета по Ганчжуру и Данчжуру! Настроение и самочувствие неважное. Хоть я работу по Сумба-Хамбо вроде закончил. Когда поеду в Ленинград, неизвестно, наверное, в 1 кв. будущего года.

⁵⁴ Огнева Елена Дмитриевна (род. 1944) – историк-тибетолог, к.и.н., с.н.с. Института востоковедения им. А. Е. Крымского Национальной академии наук Украины.



Получил книгу Е. И. Кычанова и Л. С. Савицкого «Люди и боги страны снегов» [23]. Читаю с интересом, интересна и нравится новая работа наших коллег, ибо она, как я полагаю, событие в нашей тибетологии. Но вместе с ней в ней есть моменты, которые могут вызвать споры и возражения, это тоже закономерно. Не написать ли нам вместе отзыв на новую книгу наших коллег?

Таковы мои дела. Дома все живы и здоровы, трудимся и учимся.

С приветом и пожеланиями всего наилучшего

Искренне Ваш Р. Пубаев

24. 21 декабря 1975 года

Дорогой Регби Ешиевич!

Во-первых, поздравляю Вас и всю Вашу семью с наступающим нашим Новым Годом и желаю Вам всем счастья, здоровья и успехов всегда и во всем. Я боюсь, что не заслуживаю Ваших добрых слов, но если у меня и есть что-либо хорошее, то только благодаря бурятам, которые дали мне очень многое, особенно старики, которые относились ко мне, как к родному сыну. Некоторые из них уже умерли, но они постоянно со мной и в моем сердце.

Я беспокоюсь за Светлану потому, что у нее – талант. У меня была одна такая из ФРГ, сейчас она профессор в Гейдельберге, но Светлана по части языков, я думаю, соображает лучше.

Я все время забываю прислать Вам журналы «Тибетан Ревю», заказной или ценной бандеролью.

Я согласен, что книга Кычанова и Савицкого – интересна, но как только натыкаюсь на какую-нибудь чепуху, то сразу же прихожу в сильное раздражение. Лёва, например, нагородил такое: «ргйа-наг» – это черная страна, а другие, там, белые, желтые, «ргья йул» – эта черная страна, т.е. Индия или Китай (по древним текстам). Даже в текстах официальных договоров (XIX в.) «ргйа» – Китай. «Ргйа-наг» – это общеазиатское название дальних восточных стран (варианты: Хина, Шин, Кин, Чайна и т.п.). Для древнего Тибета «Гьяна» – это прежде всего Центральная Азия (исключая Центр. Тибет). Об этом есть в «Золотой книге Дамдина» (стр. 51 по изданию Локеша Чандры). У меня нет сейчас настроения писать на эту книгу рецензию, но я подумаю.

До свидания!

25. 21 августа 1976 года

Дорогой Бронислав Иванович!

Недавно вернулся с сеноуборки. Письмо получил. Брянский уехал куда-то отдыхать на Байкал. С ним разговор не состоялся.

Ваше мнение относительно перевода тибетского текста Абхидхармакоши меня не удивило. Я так и предполагал. При преклонном возрасте



и тяжелой болезни всеми нами уважаемого Бориса Владимировича, при плохом знании М. Г. Брянским тибетского языка, отсутствии у него общей тибетологической и специальной буддологической подготовки ожидать квалифицированного перевода труднейшего философского текста Абхидхармы Васубандху и его автокомментария в стихах было бы, конечно, трудно. По этому поводу я во всем с Вами согласен.

Как только вернется Брянский, я поговорю, надеюсь, что уговорю его повременить с продвижением перевода, посоветую основательно переработать и т.д. А Борису Владимировичу Вы напишите, если еще не написали, то, что сочтете возможным. К тому же Вы не обязаны во время отпуска работать за нас, так что не переживайте за задержку. Я все время ловлю себя на мысли, что мы, в первую очередь я, зачастую насилуем Вас, не считаемся ни с Вашим временем, ни занятостью и, в конечном счете, здоровьем. Это, вероятно, надо учесть в будущем. Отправляю документы моей дочери Сэсэг по переводу ее на 2 курс монгольского отделения. Поддерживает Совет министров Бурятской АССР. Получится ли что-нибудь?

Света Боронова устроилась в индо-тибетской медицине, у нас вакансии не было.

Возможно, что в конце августа поеду на 3 конгресс монголистов, если меня не вычеркнут на последней инстанции в Москве.

Привет и пожелания всего хорошего
Искренне Ваш Пубаев

26. [письмо без обозначенной даты]

Дорогой Регби Ешиевич!

Спасибо за письмо. Писать тибетцам ничего не надо. Оттиски и журнал они Вам вышлют в свое время, хотя, как я думаю, будет это не скоро.

Сейчас к концу учебного года очень много работы: курсовые дипломы, заседания, очень устаю, да к тому же в последнее время мне нездоровилось. Сейчас вроде бы чувствую себя лучше. Впервые читал, скоро заканчиваю, курс лекций для монголистов 4-го курса по истории буддизма. Помимо обзора европейской литературы я попытался познакомить с буддизмом, с его проблемами, по тибетским источникам, над которыми я «сидел» последние годы. Очень это трудное дело, и потеть над источниками, и рассказывать об этом. Зато сейчас у меня есть серьезные основания говорить, что под Хинаяной индо-тибетская традиция имела в виду не только какие-то школы буддизма, а любые религии и культы вообще, кроме Махаяны.

Не забудьте вернуть «Тибетан ревю».

До свидания!
Ваш Кузнецов



27. 1 марта 1978 года

Дорогой Регби Ешиевич!

Большое спасибо за шестой выпуск «Исследований...». Журнал Ваш – все еще замечательный, несмотря на то, что полиграфически он выглядит неказисто. Любая из статей ваших ученых могла бы украсить самый солидный международный журнал. Все статьи ваши я перечитал дважды и трижды. Ваша статья раскрывает и показывает внутренний характер «Истории буддизма» Сумпы, дает много нового для понимания этого грандиозного трактата. Сразу же хочу Вас упрекнуть: Вы забыли упомянуть «Историю буддизма» Таранаты, тибетский текст которой издал А. Шифнер (в основном по рукописям В. П. Васильева) более ста лет назад здесь, в СПб. Удивительное дело, я нигде и никак не мог найти это издание, и не мог поверить, что оно есть. Прямо какая-то чертовщина. Только недавно получил переиздание фотоспособом нашего питерского издания из Японии! Переиздание – роскошное, и переплет, и бумага!

Нашел много интересных данных, по тибетским рукописям из коллекции Васильева В. П., по истории раннего буддизма. Я имею в виду древние описания древнего буддизма, т.е. в его древнем состоянии. У меня пока что складывается впечатление, что буддизм, который распространялся в северной Индии (Цейлон – это что-то особое, обособленное, уже в своем древнем виде был в большей степени религией, чем философской или религиозно-философской школой). У меня есть интересный материал о полемике, которую вели первые буддисты (Будда-Гаутама) с небуддистами. Сам материал – тоже древний, в изложении авторов, жили около 2000 лет назад. Есть высказывания Будды о душе, т.е. она есть, и бессмертная, которая спасается, пребывает в состоянии блаженства в нирване и т.п. А вот учение о душе, личности и т.п. у небуддистов Будда и его ученики категорически отрицали, отрицали их «душу». Я думаю, что на этой почве в европейской науке возникло немало недоразумений. Это я говорю в связи со статьей Брянского в том же шестом выпуске (в конце статьи). Сейчас ломают Университетскую набережную, поэтому жуткая грязь, транспорт не ходит, попасть на работу трудно, да и дорога все кишки выматывает, поэтому пока это длится, то никакой наукой заниматься абсолютно невозможно. Воду из канализации качают прямо на дорогу.

До свидания! С 8 марта поздравляю Ваше семейство.

28. 1 июля 1979 года

Дорогой Регби Ешиевич,

Ваше письмо получил. Людмила Константиновна очень скептически смотрит на приезд бурят и, по ее словам, не имеет желаний ввязываться в какие-либо хлопоты. Не берусь судить, искренне она говорит это или



нет. Поступить им будет очень трудно. Разумеется, я постараюсь что-нибудь сделать, т.е. все, что в моих силах.

По поводу моего редакторства Вы поступили совершенно правильно. Раз Вы считаете, что мне можно поручить такую работу, то я принимаю это с благодарностью и благодарю за оказанную мне честь. Если же я не смогу справиться с порученной мне работой, то, естественно, вина ложится также и на Вас. Постараюсь справиться.

В этом году к нам на кафедру приезжают студенты пятикурсники, тибетологи, из Будапештского университета. Я от этого далеко не в восторге. У меня без этого много разной работы, а что я с ними буду делать – не представляю. Не очень ясно, на каком языке я с ними буду разговаривать. Если они не говорят по-английски, а это вполне возможно, то придется разговаривать на пальцах.

До свидания, Ваш всегда
Кузнецов

29. 28 января 1981 года
[письмо от руки]

Дорогой Регби Ешиевич!

Сегодня собирался Вам писать, и вдруг получаю книгу «Исследования по культуре...», огромное Вам спасибо. О книге напишу потом, сейчас очень спешу. Тибетцы в Индии перевели Ваши статьи на английский и будут публиковать их в журнале «Tibet Journal», как только будут иметь Ваши библиографические данные, краткие: год рождения, окончание Востфака, защита диссертации, работа в настоящее время. Я понимаю, Вам неудобно «туда» писать, срочно пошлите эти данные мне. Я переведу их на английский язык и отправлю. Также и по той же причине нужны данные о Герасимовой, может, скажете ей? О Вас тибетцы пишут: «We have three excellent articles by R. E. Pubaev».

Герасимович меня жестоко и безжалостно эксплуатирует. Я понимаю, она руководствуется лучшими мотивами, но нагрузка у меня – огромная, и я совсем «дохожу», нет сил, из-за этого совсем забросил переписку. Мало, да почти совсем нет времени на научную работу.

Извините, что пишу от руки. Дочка печатает сейчас на пиш. машинке свою курсовую работу.

Поздравляю Вас и Вашу семью с Новым Годом и желаю счастья, здоровья и всего самого наилучшего!

Ваш Кузнецов

30. 22 марта 1981 года

Дорогой Регби Ешиевич,

Спасибо за письмо. Хотелось бы, конечно, побывать в Улан-Удэ и повидать своих друзей. Хоть и жаль терять отпуск, но другой возможности



у меня нет. Я могу приехать после 7 июля (начало отпуска) и в августе, если получится. Заниматься научной работой совсем нет времени. Работаю урывками, в праздники. Написал небольшой очерк по религиозно-философской системе «санкхья» по тибетским источникам (описание «систем»), как она выглядела в эпоху развития буддизма, от его начала до, примерно, VIII в. н.э.⁵⁵ Буддизм, как я теперь довольно точно могу сказать, вырастает из «санкхья» и сохраняет некоторые ее важные особенности. Этот момент был известен индийским и тибетским ученым. Забыл сказать, что я использовал и индийские источники по санкхья в тиб. переводе.

Без Ваших био-дат не выйдут Ваши статьи по тибетологии. Я давно пропагандирую работы улан-удэнских тибетологов. Они того заслуживают. Вот и все мои новости, довольно скучные, в общем.

До свидания, Ваш всегда
Кузнецов

31. 10 декабря 1982 года

Дорогой Регби Ешиевич,

Поздравляю с успешной защитой, очень рад. Вы первый тибетолог, который добился у нас таких успехов. Со мной же случилось следующее. Я совсем забыл про свою гипертонию и запустил ее до жуткой степени. Начал задыхаться, потерял сон и не мог понять: отчего это. Я думал, что случилось что-то с легкими, оказывается у меня уже 280/120, да еще бронхит. Я не люблю болеть и лечиться, но пришлось. Сейчас вхожу в норму, чувствую себя вполне прилично, обретаю трудоспособность. К счастью, мои студенты уехали в Улан-Батор на год, на практику, поэтому не надо было ходить на работу. Закончил небольшую работу (5–6 п.л.) «Тибетские материалы для истории буддизма»⁵⁶ – тибетское изложение буддизма и небуддийских религий, как они сами понимают свой предмет и излагают его. Сейчас читаю «Ламрим» Дзонхавы⁵⁷. Точнее – изучаю, у меня есть дома пекинское издание, неплохое. Отдельные части читаются легко, все понимаю. Пытаюсь постепенно от них перейти на другие, которые совсем не понимаю. Желаю Вам дальнейших творческих успехов. Жаль, что не сумел Вас здесь повидать.

До свидания!
Ваш Кузнецов

⁵⁵ Возможно, это работа была опубликована в последних статьях Кузнецова «Основные идеи раннего буддизма (буддийская школа махасангика) (1981) и «Об одном из ранних описаний буддизма» (1985), см.: [24; 25].

⁵⁶ По-видимому, это «Ранний буддизм и философия индуизма по тибетским источникам» (2002). См.: [26].

⁵⁷ Ламрим-Ченмо – Большое руководство к этапам пути пробуждения. Пер. с тиб. яз. под общей ред. А. Терентьева опубликован в 5 томах в 1995–2000 гг.



32. 21 марта 1984 года

Дорогой Регби Ешиевич,

Часто Вас вспоминаю, но чтоб написать письмо – нужен какой-то повод. Сейчас здесь Игнатий Бураев: приятно на него смотреть, прямо-таки светится от оптимизма и жизнерадостности. Как раз в момент его встречи держал в руках маленькую заметку, которую не смог отправить по почте, не успел. Бураев охотно взялся Вам ее доставить. Дело вот какое. Я слышал, что Вы там у себя собираете какой-то сборник по буддизму. Я же как раз написал маленькую заметку «Основные идейные принципы Трактата Дзонхавы “Великие этапы пути к бодхи”» (5 м/п стр)⁵⁸. Если не подойдет или будет не приткнуться – можете ее выбросить, я не буду огорчен.

Начал я переводить «Ламрим» Дзонхавы, будучи уверен, что ничего не выйдет. Правда, предварительно я проштудировал по тиб. тексту перевод Цыбикова. Перевод – очень точный, но уж очень невразумительный. Перевел вторую часть (о средней личности). Отдельные места не очень хорошо понимаю, но это естественно. Сейчас перепечатаваю перевод, а затем, имея весь текст, будет легче продумать и проверить. Затем попробую перевести следующую часть (о высшей личности). Сейчас я думаю, что без «Ламрима» Дзонхавы трудно иметь правильное представление о ламаизме. Сейчас у меня есть идея попытаться оформить перевод Ламрима таким образом, чтобы сделать справочник по буддизму, в частности, по ламаизму. До свидания, желаю Вам и всей Вашей семье всего самого наилучшего.

Кузнецов Б.

Литература

1. Гарри И. Р. 90-лет со дня рождения Регби Ешиевича Пубаева. *Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук*. 2018;32(4):235–247.
2. Нармаев Б. М. Памяти учителя и друга. *Ленинградский университет*. 1985. 22 нояб.
3. Нармаев Б. М. Памяти Бронислава Ивановича Кузнецова. *Народы Азии и Африки*. 1986;5:214–215.
4. Кузнецов Б. И. (ред.). *Тибетская летопись «Светлое зеркало царских родословных»*. Л.: Изд-во Ленгосуниверситета; 1961.
5. Kuznetsov V. I. (ed.). *Bsod-nams-rgyal-mtshan. Bgyal rabs gsal ba'i me long: the Clear Mirror of royal genealogies*. Leiden: E. J. Brill; 1966.
6. Юань-чао би-ши (Секретная история монголов). В: Панкратов Б. И. (ред.). *Памятники литературы народов Востока. Тексты. Большая серия (8)*. М.: ИВЛ; 1962.

⁵⁸ Данная работа, по-видимому, так и не увидела свет.



7. Пубаев Р. Е., Дандарон Б. Д. (ред.). *Источник мудрецов. Тибетско-монгольский терминологический словарь буддизма*. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство; 1968.

8. Пубаев Р. Е. *«Пагсам-Чжонсан» – памятник тибетской историографии XVIII века*. Новосибирск: Наука; 1981.

9. Пубаев Р. Е. (ред.). *Пагсам-джонсан: история и хронология Тибета*. Новосибирск: Наука; 1991.

10. Цыбиков Г. Ц. *Избранные труды*. 2-е изд., перераб. Новосибирск: Наука; 1991.

11. Парфионович Ю. М. (ред.). *Атлас тибетской медицины*. М.: Галарт; 1994.

12. Кузнецов Б. И. *Древний Иран и Тибет. История религии Бон*. СПб.: Евразия; 1998.

13. Чже Цонкапа; Кугявичус А. (пер.), Терентьев А. (ред.). *Большое руководство к этапам пути пробуждения*. СПб.: Нартанг; 1994–2000.

14. Кузнецов Б. И. *Бон и маздаизм*. СПб.: Евразия; 2001.

15. Kuznetsov B. I. Origin of Bon Religion. *Tibetan Review*. 1974;8(1–2):14–15.

16. Kuznetsov B. I. Who was the Founder of the «Bon» Religion? *The Tibet Journal*. 1975;1(1):113–114.

17. Kuznetsov B. I., Gumilev L. N. *Two Traditions of the Ancient Tibetan Cartography*. *Soviet Geography*. N.Y.; 1970.

18. Парфионович Ю. М. (ред.). *Сутра о мудрости и глупости*. М.; 1978.

19. Norbu T. J., Turnbull C. M. *Tibet: Its History, Religion and People*. Penguin Books Ltd.; 1972.

20. Пубаев Р. Е. (ред.). *Введение в изучение Ганчжура и Данчжура. Историко-библиографический очерк*. Новосибирск: Наука; 1989.

21. Кузнецов Б. И. Древний Иран и «Истории буддизма» Таранаты. *Труды Бурятского института обществ. наук*. 1976;27(6):139–141.

22. Семичов Б. В., Брянский М. Г. (ред.). *Васубандху. Абхидхармакоша*. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство; 1980–1988.

23. Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. *Люди и боги страны снегов*. М.: Наука; 1975.

24. Кузнецов Б. И. Об одном из ранних описаний буддизма. В: *Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии*. Новосибирск; 1985. С. 42–48.

25. Кузнецов Б. И. Основные идеи раннего буддизма (буддийская школа махасангинка). *Ученые записки ЛГУ*. 405(24):143–152.

26. Кузнецов Б. И. *Ранний буддизм и философия индуизма по тибетским источникам*. СПб.: Евразия; 2002.

References

1. Garri I. R. On the 90th Anniversary of the Regbi Pubaev's Birthday. *Vestnik Buryatskogo nauchnogo tsentra Sibirskogo Otdeleniya Rossiyskoy Akademii* 2018;32(4):235–247. (In Russ.)

2. Narmaev B. M. In commemoration of the teacher and the friend. *Leningradskiy universitet*. 1985, 22 November. (In Russ.)



3. Narmaev B. M. In commemoration of Bronislav Ivanovich Kuznetsov. *Narodi Azii i Afriki*. 1986;5:214–215. (In Russ.)
4. Kuznetsov B. I. (ed.). 4. *Tibetan chronicle the "Clear Mirror of royal genealogies"*. Leningrad: Leningrad University; 1961. (In Russ.)
5. Kuznetsov B. I. (ed.). Bsod-nams-rgyal-mtshan. *Bgyal rabs gsal ba'i me long: the Clear Mirror of royal genealogies*. Leiden: E. J. Brill; 1966.
6. Yuan-chao bi-shi (Secret history of Mongols). In: Pankratov B. I. (ed.). *Literary monuments of the Peoples of the East*. Moscow: IVL; 1962. (In Russ.)
7. Pubaev R. E., Dandaron B. D. (eds). *Source of the wise. Tibetan-Mongolian terminological dictionary of Buddhism*. Ulan-Ude: Buryatskoe knizhnoe izdatelstvo; 1968. (In Russ.)
8. Pubaev R. E. *"Pagsam-Jongsang" – the monument of the 18th century Tibetan historiography*. Novosibirsk: Nauka; 1981. (In Russ.)
9. Pubaev R. E. (ed.). *Pagsam-Jongsang: history and chronology of Tibet*. Novosibirsk: Nauka; 1991. (In Russ.)
10. Tsybikov G. Ts. *Selected works in two volumes*. 2nd ed. Novosibirsk: Nauka; 1991. (In Russ.)
11. Parfionovich Yu. M. (ed.). *Atlas of Tibetan Medicine*. Moscow: Galart; 1994. (In Russ.)
12. Kuznetsov B. I. *Ancient Iran and Tibet. A History of the Bon*. St Petersburg: Evraziya; 1998. (In Russ.)
13. Je Tsongkhapa; Kugyavichus A. (transl.), Terentiev A. (ed.). *Great instruction to the stages of the path of enlightenment*. St Petersburg: Nartang; 1994–2000. (In Russ.)
14. Kuznetsov B. I. *Bon and Mazdaism*. St Petersburg: Evraziya; 2001. (In Russ.)
15. Kuznetsov B. I. Origin of Bon Religion. *Tibetan Review*. 1974;8(1–2):14–15.
16. Kuznetsov B. I. Who was the Founder of the «Bon» Religion? *The Tibet Journal*. 1975;1(1):113–114.
17. Kuznetsov B. I., Gumilev L. N. *Two Traditions of the Ancient Tibetan Cartography. Soviet Geography*. N.Y.; 1970.
18. Parfionovich Yu. M. (ed.). 18. *Sutra on wisdom and foolishness*. Moscow; 1978. (In Russ.)
19. Norbu T. J., Turnbull C. M. *Tibet: Its History, Religion and People*. Penguin Books Ltd.; 1972.
20. Pubaev R. E. (ed.). *Introduction to the study of Ganzhur and Danzhur. Historical and bibliographic essays*. Novosibirsk: Nauka; 1989. (In Russ.)
21. Kuznetsov B. I. Ancient Iran and Taranatha's "History of Buddhism". *Trudy Buryatskogo instituta obshchestv nauk*. 1976;27(6):139–141. (In Russ.)
22. Semichov B. V., Bryanskiy M. G. (eds). 22. Vasubandhu. *Abhidharmakosha*. Ulan-Ude: Buryatskoe knizhnoe izdatelstvo; 1980–1988. (In Russ.)
23. Kychanov E. I., Savitskiy L. S. *People and gods of the Land of Snows*. Moscow: Nauka; 1975. (In Russ.)
24. Kuznetsov B. I. About one of the early descriptions of Buddhism. In: *Buddhism and literal-artistic works of the Central Asian peoples*. Novosibirsk; 1985, pp. 42–48. (In Russ.)



25. Kuznetsov B. I. General concepts of early Buddhism (Buddhist school of Mahasangika). *Uchenye zapiski LGU*. 405(24):143–152. (In Russ.)

26. Kuznetsov B. I. *Early Buddhism and the philosophy of Hinduism according to the Tibetan sources*. St Petersburg: Evraziya; 2002. (In Russ.)

Информация об авторе

Гарри Ирина Регбиевна, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник. Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ, Российская Федерация.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Irina R. Garri, Doctor of Sciences (History), Leading Research Associate. The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, SB RAS, Ulan-Ude, Russian Federation.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 19 ноября 2019 г.

Одобрена рецензентами: 11 апреля 2019 г.

Принята к публикации: 16 апреля 2019 г.

Article info

Received: November 19, 2019

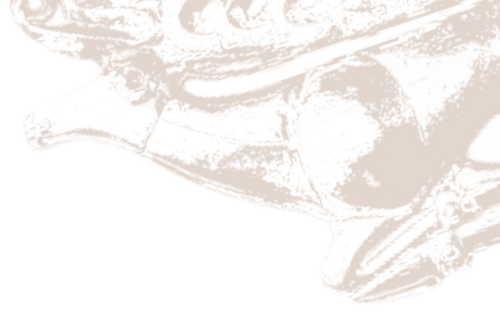
Reviewed: April 11, 2019

Accepted: April 16, 2019

PHILOSOPHY



■ **Philosophy of Religion
and Religious Studies**



ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ



■ **Философия религии
и религиоведение**

Philosophy of Religion and Religious Studies

Философия религии и религиоведение

DOI 10.31696/2618-7043-2019-2-2-337-374

УДК 09.00.14

Переводы
Translations

Ибн-Сина (Авиценна)

Указания и напоминания [Раздел по метафизике].

Часть четвертая

Т. Ибрагим^{1а}, Н. В. Ефремова^{2б} (Перевод с арабского, комментарии и предисловие)

¹ Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

² Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnat@mail.ru

Резюме: в настоящей части продолжающейся публикации представлен перевод седьмой и восьмой глав из раздела по физике и метафизике / теологии книги Ибн-Сины (Авиценны; 980–1037) «Указания и напоминания» (аль-Ишарат ва-т-танбихат). В этих тесно связанных между собой главах обсуждаются вопросы о Божьем знании партикулярий, промысле и теодицее, бессмертии души и ее потусторонней судьбе.

Ключевые слова: «аль-Ишарат ва-т-танбихат»; Божье знание, восточный перипатетизм; Ибн-Сина (Авиценна); иммортология; мусульманская философия; промысел; теодицея; «Указания и напоминания»; фальсафа; эсхатология

Для цитирования: Ибн-Сина (Авиценна). Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть четвертая. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н. В. Ефремовой.) *Ориенталистика*. 2019;2(2):337–374. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-337-374.

Ibn-Sina (Avicenna)

Al-Isharat wa-t-tanbihat [on metaphysics]. Part four

T. Ibrahim^{1а}, N. V. Efremova^{2б}

(Translation from Arabic into Russian, comments and introduction)

¹ Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation,

² Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation,

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnat@mail.ru

Abstract: this is a continuation of the translation into Russian of the Kitab al-Isharat wa-t-Tanbihat (The Book of Directives and Remarks) by Abu Ali Ibn Sina (Avicenna 980–1037). The Chapters 7 and 8 are closely related and comprise a discussion



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





regarding the God's knowledge of particulars, providence and theodicy, the immortality of the soul and its otherworldly destiny.

Keywords: al-Isharat wa-t-tanbihat; eschatology, Islam; falsafa; God's knowledge; Ibn-Sina (Avicenna); immortality, peripatetism, islamic; philosophy, Islamic

For citation: Ibn-Sina (Avicenna). Al-Isharat wa-t-tanbihat [on metaphysics]. Part four. (Translation from Arabic into Russian, comments and introduction by T. Ibrahim and N. V. Efremova). *Orientalistica*. 2019;2(2):337–374. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-337-374.

Предисловие к переводу

1. Настоящая часть охватывает две тесно связанные между собой главы авиценновского трактата – седьмую и восьмую. В оригинале седьмая глава носит название *Фи ат-таджрид* (букв.: «Об отречении/отвлечении [от материи]»), поскольку в ней обсуждаются возвышенные, свободные от материи вещи – сохранность души по разлучении с телом, утверждение интеллигибелей в умопостигающих их интеллектуальных субстанциях, ведение Богом всех сущих, Его знание как причина благопорядка в мире, Божий промысел и т.п.

Восьмая глава посвящается блаженству/счастью, преимущественно касаясь посмертной судьбы человеческой души. В рамках рассуждения о разрядах счастья здесь упоминается также о блаженстве Бога («Первого, Бытийно-необходимого») и ангелов – космических разумов и космических душ.

2. Авиценновская (и вообще фальсафская) эсхатология фактически сводится к иммортологии, ибо концентрируется на посмертной судьбе души, не затрагивая традиционные для мусульманской доктрины вопросы о конце света и его предзнаменениях, Воскресении и Страшном суде. И как это ни парадоксально, рациональное обоснование бессмертия души разрабатывалось именно в фальсафе, которое ревнители правовея часто объявляли ересью, а не в каламской теологии, претендовавшей на выражение ортодоксальной позиции в области догматики. Более того, большинство мутакаллимов доавиценновского периода полагали, что душа уничтожится по кончине тела и возвратится к бытию лишь во время всеобщего Воскресения.

Выдвигая тезис о бессмертии человеческой души, крупнейший перипатетик ислама отходит от Аристотеля в сторону Платона. Однако Ибн-Сина не разделяет учение платоников о предсуществовании души, равно как и их учение о ее переселении в другие тела (метемпсихозе).

В разделе по психологии из энциклопедического сочинения «Исцеление» Ибн-Сина дает подробное обоснование нетленности души, исходящее из ее имматериальности, бестелесности. Сама эта имматериальность доказывается пятью «достоверными/аподиктическими» (*бурхани*) аргументами, апеллирующими к статусу души как субстрату для



умственных понятий (интеллигибелей), и тремя просто «убеждающими» (*икна'у*) аргументами, отталкивающимися от характера умственной деятельности (см.: [1, с. 354–364])¹. Параллель первому из указанных аподиктических аргументов автор «Указаний и напоминаний» дает в третьей главе и напоминает о нем в первом параграфе настоящей главы. В последующих четырех параграфах излагаются доводы, соответствующие трем «убеждающим» аргументам.

Следует отметить, что в указанном первом параграфе как бы мимоходом философ высказывает мысль, которая фактически представляет собой самостоятельное рассуждение в пользу иммортологии души, более развернуто изложенное в «Книге знания» [3, с. 222–223]. Согласно ей, душа, явившаяся к бытию благодаря космическим интеллектуальным субстанциям² и обретшая способность приобщения к ним без посредства телесных орудий, сохраняет свое бытие и после гибели тела, раз наличествуют означенные ее причины. Для таких последующих философов, как Абу-ль-Баракат аль-Багдади (ум. 1165), именно это обоснование нетленности души выступает подлинно аподиктическим [4, с. 440–442], ибо оно служит «доказательством почему» (*бурхан личми*)³, т.е. следует от причины к причиненному [5, т. 2, с. 863].

3. Ибн-Сина существенным образом модифицирует учение Аристотеля о Божьем знании, весьма далекое от монотеистической идеи божества. Если аристотелевский Ум словно предан интеллектуальному нарциссизму, ибо познает только Самого Себя и ничего другого, то для мусульманского философа Первое/Бытийно-необходимое ведает обо всем сущем.

Но в отличие от человеческого знания, которое вторично по отношению к познанным вещам и обусловлено ими, Божье знание (*'ильм*) является причиной бытия сущих (*сабаб ли-вуджуд аль-мауджудат*), наподобие того как имеющаяся в уме строителя форма дома служит причиной существования дома, а не форма существования дома выступает причиной знания строителя [6, с. 138; см. также ниже, § 13 гл. 7]. В западноевропейской культуре данное положение известно по знаменитой томистской формуле «*Scientia Dei causa rerum est*»⁴.

Как и в других своих философских «суммах», в «Указаниях и напоминаниях» Ибн-Сина подчеркивает мысль о том, что Божье знание о единичных вещах, партикуляриях, не носит временной характер, не варьи-

¹ О других авиценновских доказательствах бессмертия души см.: [2, с. 201–204].

² В «Книге знания» – благодаря Деятельному разуму [3, с. 223], т.е. разуму, управляющему подлунной сферой.

³ В противоположность «доказательству *есть*» (*бурхан инни*).

⁴ О возможных источниках знакомства Фомы Аквинского с авиценновским тезисом см.: [2, с. 77].



руется вместе с их изменением, возникновением и уничтожением. Он умпостигает их «универсальным образом» (*‘аля наху кулли*), «в том аспекте, в каковом они универсальны» (*мин хайсу хийа куллиййа*) [7, с. 359–360], «наподобие того, как умпостигаются универсалии» (*кама тух’калю аль-куллиййат*) (см. ниже, § 18 гл. 7). Также и в настоящем сочинении философ иллюстрирует такого типа умпостижение на примере с астрономом, который, ведая о целокупности закономерностей движений светил, знает обо всех частных случаях затмения.

Указанный тезис оппоненты фальсафы обычно истолковывают упрощенно, сводя Божье знание к знанию об универсалиях вещей, их родах и видах, но не индивидах. И в знаменитом полемическом сочинении ашарита аль-Газали (ум. 1111) «Опровержение философов» (*Тахадфут аль-фалясифа*) этот тезис выделяется как одно из трех самых крамольных, «еретических» положений мусульманских перипатетиков – наряду с положениями об извечности мира и об отрицании телесного воскресения (о последнем будет сказано ниже).

В действительности, для Ибн-Сины универсальные причины мира, ведение о которых обеспечивает знание обо всем единичном, – это и есть «ключи Тайного/Невидимого» (*мафатих аль-гайб*), о коих говорится в кораническом стихе 6:59. Именно благодаря таковым от Бога, как сказано в айте 10:61, не скроется ничего, будь он весом с пылинку, ни на земле, ни на небесах. Но для постижения этого удивительного свойства (*‘аджуба*) Божьего знания требуется, по замечанию философа, особая пронизательность ума (*лутф кариха*) [7, с. 359, 362].

4. От рассмотрения Божьего знания автор «Указаний и напоминаний» переходит к вопросу о «промысле» (*‘инайа*; букв.: забота) – характерной для фальсафы проблематике, которая соответствует проблематике «предопределения» (*када’, кадар*) в каламе и мусульманской теологии/доктрине вообще.

Фальсафское учение о промысле/провидении являет собой очередную радикальную модификацию первоначального аристотелизма, его фундаментальную исламизацию. Развивая характерную для перипатетиков ислама провиденциалистскую интерпретацию Аристотелева наследия (о ней см.: [2, с. 121–125]), Ибн-Сина стал первым мусульманским философом, разрабатывавшим концепцию о теодицее – наличии зла в мире, исходящего от всеблагого и всемогущего Бога. В рамках этой концепции доказывается, что в универсуме явно преобладает добро. Зло же присутствует лишь как нечто относительное и сугубо акцидентальное – в качестве необходимого сопутствующего (конкомитанта) для субстанциального добра. Таким обоснованием идеи о нашем мире как о лучшем из возможных миров Ибн-Сина предвосхитил знаменитую лейбницевскую теорию об *Optimus mundus* (подробнее см.: [8]).



5. В мусульманской (особенно в суннитской) доктрине утвердился догмат о Божьем предопределении судеб всех тварей. Само понятие о предопределении передается двумя словами – *када'* и *кадар*, которые в широком употреблении часто отождествляются. Но в ашаритско-матуридитском каламе эти два термина различаются как выражающие два уровня Божьего предопределения. И если у ашаритов *када'* понимается как извечное установление/декрет касательно всех будущих вещей, а *кадар* – как пространственно-временная реализация этого декрета, то у матуридитов означенные термины меняются местами; причем с ашаритской точки зрения декрет возводится к Божьей воле, а с матуридитской – к Его знанию (см.: [9, с. 135–136]).

Термины *када'* и *кадар/такдир* Ибн-Сина употребляет в порядке, близком к ашаритскому, но, подобно матуридитах, интеллектуалистски толкует *када'*. В «Исцелении» он представляет *када'* как первичное простое учреждение (аль-вад' аль-авваль аль-басыт), а такдир – то, на что постепенно направляется *када'* [1, с. 435]. Аналогичным образом, в «Указаниях и напоминаниях» *кадар* выступает в качестве детализации (*тафсыл*) по отношению к *када'* (см. ниже, § 21 гл. 7). Соответственно этому мы передаем *када'* словом «декрет», *кадар* – «детерминация». Порой философ употребляет только один термин – *кадар*, и тогда этот термин переводится нами словом «предопределение».

Сам же *када'*/«декрет» фактически Ибн-Сина отождествляет с *'индйа*/«промыслом», т.е. с Божьим знанием о наилучшем для мира порядке [1, с. 410; см. также ниже, § 22 гл. 7].

6. В «Указаниях и напоминаниях», как и в «Исцелении», философ акцентирует внимание именно на «промысле», не останавливаясь на терминах *када'* и *кадар*, хотя в других атрибутируемых ему трактатах дается более подробный анализ означенных понятий, а также затрагивается вопрос о соотношении Божьего предопределения и человеческой инициативы/свободы (см.: [2, с. 131–133]).

Как пишет ар-Рази в своей комментарии к «Указаниям и напоминаниям», здесь под обозначением *када'* понимается первое причиненное, [т.е. первый разум], а под *кадаром* – все прочие причиненные, поскольку таковые выступают словно его детализацией [10, т. 2, с. 546].

По ат-Тусы же [5, т. 2, с. 931], *када'* есть реализация (*вуджуд*) всех сущих в интеллектном (*акли*) мире, [т.е. в Божьем знании], целокупно (*муджтами'a*, *муджмаля*) и по [вневременному, непосредованному материей] творению (*ибда'*); *кадар* – их реализация в соответствующих внешних материях, при наличии данных условий (ед. ч. *шарт*), детализированно (*муфассала*), одна за другой, как о сем сказано в Коране (15:21): «Нет ничего такого, чьих сокровищ не было бы у Нас; | Но ниспосылаем Мы это только мерой (*кадар*) определенной/известной (*ма'люм*)». Притом в *када'* и *кадаре* интеллектные субстанции и их [свойства] при-



существуют единожды, но в двух аспектах – [и целокупно (поскольку они суть единая целокупность в аспекте творения/*убда*), и детализированно (поскольку для нижестоящих они множественны со стороны имен)]; телесные же субстанции и их [свойства] присутствуют дважды – [и в *када'*, интеллектно, и в *кадаре*, будучи в материи] (вставки сделаны согласно толкованию редактора – Х. Амули).

7. В фальсафе, равно как и в каламе, потусторонняя, посмертная жизнь обозначается термином *ма'ад*, который выражает мысль о «возвращении» творений к Богу, в противоположность *мабда'* – «исхождению» их от Него. Сам термин *ма'ад* восходит к Корану, единожды фигурируя в аяте 28:85.

Как было сказано выше, Ибн-Сину (и вообще представителей фальсафы) нередко обвиняют в отрицании телесного (*джисмани*) возвращения, квалифицируя такое отрицание как ересь. На самом же деле, эти философы, особенно Ибн-Сина, отрицали не телесность будущего счастья-несчастья, а представление о телесном воскрешении как о воссоединении рассеянных частиц прежнего тела – представления, которое не имеет солидного обоснования ни в Коране, ни в Сунне (подробнее см.: [2, § 7.3]).

Более того, в авиценновском «Исцелении» Ибн-Сина упоминает о двух путях обретения сведений о характере потустороннего воздаяния. Касательно счастья или несчастья, которое ожидает тело, эти сведения можно получить лишь через пророков и Писания, и они в полной мере изложены в Коране и Сунне. В отношении же души такие сведения и доказываются разумом, и утверждаются [револютивной] религией [1, с. 420].

Рационально обосновывая посмертное воздаяние души, философ отмечает, что для интеллектуальных людей интеллектуальное счастье-несчастье превосходит телесное. Что же касается непросвещенных душ, то и они приходят к подобающему им счастью: небесные тела или им подобные могут стать орудием для оформления соответствующих имажинативных образов. В настоящем сочинении об этом говорится лишь вкратце – в § 17 гл. 8, но более подробно оно освещается в «Исцелении». Такие люди могут вообразить все те потусторонние состояния, в кои они веруют, и их души станут созерцать все сказанное им в земной жизни относительно состояний человека в могиле, воскресения и потусторонних благ. Точно так же дурные души будут созерцать то наказание, которое было описано им в земной жизни, и будут страдать от него. Ведь имажинативные образы, напоминает философ, не уступают по силе образам чувственным; напротив, первые еще более действенны и прозрачны, как сие наблюдается в сновидениях, когда увиденное во сне порой сильнее в своем роде того, что чувствуется наяву [1, с. 428–429].

Отметим также, что в указанном параграфе далее излагается мысль, не встречающаяся в прежних сочинениях философа, – о возможности духовного развития на том свете для означенной категории душ.



В конечном счете ими может быть обретаена та способность к высшему блаженству, каковая присуща интеллектуалам-гностикам⁵.

8. С оптимистическим взглядом Ибн-Сины на мироздание коррелируется его оптимистическая сотериология. Отталкиваясь от положения мусульманской доктрины о конечном благом исходе (освобождении от адских мук) для грешных из числа мусульман, философ говорит о спасении для подавляющего большинства людей (§ 24–25 гл. 7 и § 11–13 гл. 8).

Порой, кажется, философ подходит к мысли о всеобщем избавлении – апокатастасисе, но ограничивается лаконичными замечаниями, видимо, опасаясь реакции со стороны ригористов. С явной аллюзией на кораническое свидетельство о всеохватности Божьей милости (7:156; 40:7) философ завещает: «...не прислушивайся к тем, кто ограничивает спасение небольшим числом людей, отказывая в нем, притом навечно, людям невежества и греха, – лучше уповай на широкие просторы Божьей милости!» (§ 25 гл. 7).

Глава седьмая

Имматериальное⁶

[1. Иерархия сущих; бессмертие разумной души]⁷

[1] Напоминание

[Великий круг бытия]

Видишь, как бытие начало [нисхождение] от более возвышенного⁸ к менее возвышенному, пока не дошло до материи; затем стало возноситься от более низменного к более возвышенному, пока не достигло разумной (*натыка*) души и приобретенного разума (*'акль мустафад*)⁹.

[Душа перманентна, поскольку не запечатлена в теле и поскольку перманентны ее космические причины]

Поскольку разумная душа, которая выступает неким субстратом для интеллигибельных (*ма'куля*) форм, не запечатлена (*мунтаби'а*) в теле, которым была бы обусловлена ее конституция¹⁰ (*кывдм*), но тако-

⁵ О другом способе возрастания посмертного счастья см.: [2, с. 225–226].

⁶ Араб.: *Фи ат-таджрид*. Об этом названии было сказано в первом пункте Предисловия.

⁷ Восемь подглав выделяются вслед за ар-Рази [10, т. 2, с. 513].

⁸ Под «возвышенностью» (*шараф*) подразумевается свобода от потенции/материи.

⁹ О приобретенном разуме см.: [11, с. 255]. Подробнее об означенном круге бытия философ говорит в начале гл. 1 кн. 10 теологического/метафизического раздела «Исцеления» – см.: [1, с. 430]. Нисходящую дугу составляют: ангелы-разумы небесных сфер > ангелы-души этих сфер > небесные тела > гиле/материя элементных (подлунных) тел; восходящая дуга: гиле/материя < простые элементные тела (земля, вода, воздух, огонь) < формы неорганических соединений (минералов) < растительные души < животные души < разумные души, вершиной которых выступает приобретенный разум.

¹⁰ Или: субсистенция, пребывание.



вое служит ей просто орудием (*аля*)¹¹, то если тело при смерти перестает служить ей орудием и обеспечивать ее связь (*‘аляка*) с ним¹², это не вредит субстанции (*джаухар*) души – сия субстанция продолжает существовать благодаря бытию, дарованному ей от перманентных (*бакыйа*) субстанций¹³.

[2. По своей сущности разумная душа не нуждается в теле]

[2] Разъяснение¹⁴: [душа сохраняет свое бытие, ибо умопостигает не посредством тела]

Коли душа приобрела навык соединения (*иттисал*) с Деятельным разумом (*аль-‘акль аль-фа‘аль*)¹⁵, то потеря орудий не вредит ей, поскольку она – как ты уже знаешь¹⁶ – умопостигает (глагол *‘акаля*) по своей самости (*би-зати-ха*), а не посредством ее [телесного] орудия¹⁷.

[Первое обоснование независимости души от тела]

В самом деле, познавала бы душа посредством своего орудия, то при любой усталости (*каляль*) орудия утомлялась бы и сама разумная сила, как сие непременно происходит с силами чувства и движения. У нее же не появляется такое утомление.

¹¹ В § 16–18 гл. 3 Ибн-Сина доказывает, что душа не запечатлена в теле, ибо она служит субстратом для интеллигибелей, а простые интеллигибелии были бы делимы соответственно делимости телесного субстрата. Параллельное рассуждение соответствует первому из восьми доказательств бестелесности разумной души, изложенных в книге «Исцеления» – см.: [1, с. 354–358; 2, с. 196–199].

¹² В данной главе Ибн-Сина относит к самому телу обеспечение связи души с телом, хотя в гл. 3 сохранение [телесной] смеси (*мизадже*), которое служит причиной сохранения этой связи, философ возводит к душе: последняя служит самостной причиной, а тело – акцидентальной, поскольку ликвидация смеси, приводящая к уничтожению этой связи, происходит со стороны именно тела и его модусов [5, т. 2, с. 863].

¹³ От небесных разумов. Причиненное (*ма‘люль*) необходимо сохраняется в бытии благодаря сохранности его полной причины (*‘илля тамма*) [5, т. 2, с. 863].

¹⁴ Араб.: *табсира* (букв.: «делание [незрячего] зрячим»); по ат-Тусы, данному рассуждению дано такое название, а не *танбих*/«напоминание» (букв.: «пробуждение от сна»), поскольку это рассуждение более ясное сравнительно с рассуждениями, обозначенными термином *танбих*; отнесение к слепоте сильнее отнесения ко сну; данное рассуждение более ясное, ибо дает человеку узреть себя благодаря самому себе, те же – благодаря чему-то другому [5, т. 2, с. 865].

¹⁵ Космический интеллект, управляющий подлунным миром; см.: [11, с. 254].

¹⁶ В свете изложенного в § 2 и § 5 гл. 3.

¹⁷ Утеря орудий не вредит ни сохранности самой души, ни сохранности самостных совершенств, приобретенных ею от Деятельного разума, ибо действующее и претерпевающее наличествуют вместе при исчезновении орудий, а эти орудия в действительности не ее, а чьего-либо другого (тела). Разъясняя более подробно эту мысль, дабы более четко выявилось различие между самостными совершенствами души, которые остаются вместе с ней по разлучении с телом, и телесными совершенствами, которые исчезают по смерти тела, Ибн-Сина ниже приводит четыре аргумента [5, т. 2, с. 863].



Более того, часто бывает, что чувственные и двигательные силы идут к упадку, тогда как разумная сила сохраняет устойчивость или даже переживает рост и подъем¹⁸.

[Возможное возражение и ответ на него]

А если разумная сила и утомляется вслед за орудием¹⁹, то отсюда еще не следует, что у нее нет собственного²⁰ действия. Ведь тебе известно²¹, что [в условном силлогизме] утверждение следствия не влечет за собой [утверждение основания]²².

Тебе в растолкование добавлю следующее: если данная вещь под чьим-то воздействием отвлекается от собственного действия²³, то это еще не означает, что у нее нет самостного действия. Но коли она обнаруживает [действие], когда ее не отвлекает что-либо другое, притом в чем-то ином она не нуждается, то сие свидетельствует, что сама по себе она действующая²⁴.

[3] Дополнительное разъяснение: [второе обоснование]

Посмотри также, как телесные силы притупляются (глагол *калла* от повторения действий, особенно сильных, тем более, когда таковые непрерывно следуют друг за другом. В таком случае слабое действие уже перестает чувствоваться – например, легкий запах после тяжелого.

¹⁸ После сорока лет тело начинает увядать, а разумная сила все совершенствуется; изложенное в данном абзаце рассуждение соответствует восьмому доказательству в «Исцелении» – см.: [1, с. 364]. Вывод следует по схеме условного силлогизма. В суждении «Если душа умопостигает посредством телесного орудия, то в случае усталости орудия утомляется и душа в своем умопостижении». Отрицание следствия («В случае усталости...») влечет за собой отрицание основания («Душа умопостигает посредством телесного орудия»).

¹⁹ Например, во время болезни тела.

²⁰ Не опосредованного этим орудием.

²¹ Из раздела по логике.

²² Араб.: *истисна' 'айн ат-тали ля йунтидж*. В условных силлогизмах можно умозаключать от утверждения основания к утверждению следствия или от отрицания следствия к отрицанию основания (см. примечание 18), но не от утверждения следствия к утверждению основания или от отрицания основания к отрицанию следствия. Возражающий оперирует суждением «Если неутомимость орудия свидетельствует о том, что душа умопостигает без орудия, то появление ее усталости при усталости орудия означает, что она умопостигает посредством орудия», некорректно умозаключая от утверждения следствия к утверждению основания.

²³ Например, занятие души управлением тела отвлекает ее от интеллектуального восприятия.

²⁴ То есть появление действия вещи в конкретной, определенной форме уже свидетельствует, что она вообще есть действительность; отсутствие же ее действия в определенной форме еще не означает, что она никак не действительна.



С действиями же разумной силы дело часто обстоит противоположным образом²⁵.

[4] Дополнительное разъяснение: [третье обоснование]

Все, что действует [только] посредством орудия, не имея собственно действия, не может воздействовать на это орудие. Посему чувственная сила не воспринимает [ни саму себя] (глаг. *адрака*), ни свое орудие, ни свое восприятие, ибо у нее нет [другого] орудия, [посредствующего между ней] и ее орудием и восприятием, у нее нет действия, кроме как посредством своего орудия.

Разумная же сила не такова, поскольку она все умопостигает²⁶.

[5] Дополнительное разъяснение: [четвертое обоснование]

Была бы разумная сила запечатлена в теле – в сердце или в мозгу, ее постижение (*та'аккуль*) такового было бы перманентным, либо она совершенно не постигала бы его.

Ведь эта сила постигает путем утверждения в ней образа постигаемого предмета²⁷ – постигни она его вновь, после [периода] непостижения, она стала бы обладать образом постигаемого, который прежде у нее отсутствовал. Поскольку она материальна²⁸, то появляющийся у разумной силы образ постигаемого, [отвлеченный] от его материи, окажется наличествующим в той самой его материи. А поскольку утверждение образа ново, то он – нумерически иной, нежели образ, непременно присущий его материи самой по себе. Значит, в одной и той же материи, окруженной одними и теми же акциденциями, возникают одновременно два образа одной вещи, что, как мы показали²⁹, абсурдно. Стало быть, данный образ, благодаря которому разумная сила становится постигающей свое орудие, будет образом той вещи, в которой она [запечатлена], т.е. он сопутствует ей перманентно. Тогда этому сопутствию либо необхо-

²⁵ Повторением действий не ослабляется разумная сила души, а наоборот, усиливается и оттачивается. Ибн-Сина говорит «часто», а не «всегда», ибо в тех случаях, когда разумная сила умопостигает при помощи имажинативной силы, которая есть телесная сила, она может претерпевать некоторое ослабление при умопостижении, но сие происходит не по причине ее самой, а по причине ослабления содействующего [5, т. 2, с. 870]. Означенное обоснование соответствует одной из частей седьмого доказательства в «Исцелении» – см.: [1, с. 363–364].

²⁶ Разум постигает и себя, и свое умопостижение. Данное обоснование соответствует одной из частей шестого доказательства из «Исцеления» – см.: [1, с. 361–363].

²⁷ Об этом говорится в § 7 гл. 3. Если постигающее постигает по своей самости, то образ утвердится в его самости, а коли постигает посредством орудия, то сей образ утвердится в этом орудии [5, т. 2, с. 874].

²⁸ Раз запечатлена в материальном. В шестой главе было доказано, что телесные вещи могут действовать только посредством своих тел, служащих для них субстратом.

²⁹ В § 19 гл. 4: индивиды, принадлежащие одному и тому же виду, различаются только при наличии материи или ей подобного. Посему невозможно, например, присутствие двух чернот в одном и том же вместилище.



димо перманентное постижение, либо оно не допускает такового вовсе, и ни одно из сих двух положений не является верным³⁰.

[6] Дополнение к этим указаниям:

[а] раз душа самостно не нуждается в теле, то она не погибает вместе с его гибелью]

Из сказанного тебе стало ясно: разумная субстанция такова, что она умопостигает по своей самости, [а не посредством телесного орудия].

[б] раз она проста, то не погибает]

А поскольку эта субстанция является основной³¹, то она, [будучи простой], не может состоять из потенции (*кувва*) к уничтожению (*фасад*), сочетающейся с потенцией к сохранению (*сабам*). Если же ее рассматривать не как основу, а как нечто составное³², сложенное из подобия материи и подобия формы, то в таком случае наше [вышеизложенное] рассуждение применительно к той основе, которая [непрерывно присутствует] в одной из двух составляющих³³.

Что же касается акциденций³⁴, то они существуют в своих субстратах, а значит, потенция их уничтожения и возникновения присуща этим субстратам, [что не противоречит простоте акциденций самих по себе]. Но вещь, [для бытия которой нет другого носителя], такова, что сочетание в ней подобных [противоположных потенций] невозможно, [ибо сие противоречит ее простоте].

Раз дело обстоит так³⁵, то разумная сила и ей подобное³⁶ не подвержены уничтожению в своей самости; благодаря своим причинам они

³⁰ Данное обоснование соответствует одной из частей шестого доказательства из книги «Исцеление» – см.: [1, с. 361–363]. В этой книге указанное рассуждение характеризуется как «явное доказательство» (*бурхан вадих*) восприятия собственного орудия [1, с. 362]; в «Спасении» вместо «явное» фигурирует «великое» (*азым*) [12, с. 367].

³¹ Об «основе» (*асл*) упоминается в § 25 гл. 1. Под ней подразумевается такое простое (*басым*), которое не пребывает (*халль*) в чем-либо ином [как во вместилище (*махалль*)], и в котором [как во вместилище] могут пребывать соответствующие акциденции и формы или могут исчезнуть, само же оно сохраняется в обоих случаях; таковое служит основой для данных акциденций и форм [5, т. 2, с. 882].

³² Если душа – не основа, т.е. не нечто простое, и не пребывающее (*халль*) в чем-то другом [как во вместилище], то она либо составная, либо пребывающая в чем-то. Второй вариант невозможен, поскольку выше была показана ее нетелесность, а посему остается только первый.

³³ Либо некоторые части составного просты и не пребывают в другом (например, материя в составе тела), либо все они таковы. В любом случае у составного имеется основа, а таковая не состоит из потенции уничтожения и потенции сохранения.

³⁴ В настоящем абзаце Ибн-Сина отвечает на вопрос: многие акциденции бывают сохраненными в бытии (*бакыйа*), но допускают возможность уничтожения, хотя они и просты, – может быть, такова и душа? [5, т. 2, с. 883].

³⁵ То есть если разумная сила есть основа или имеет основу.

³⁶ Из числа вещей, которые не составные и не пребывающие в чем-то другом; например, космические разумы.



необходимо [явились к бытию] (*вуджуб*) и [необходимо] сохраняются [в нем] (*сабат*).

[3. О единении]³⁷

[7] Заблуждение и напоминание: [умопостигающее не соединяется с умопостигаемым]

Некоторые предшественники [из числа перипатетиков] полагают, что умопостигающая субстанция, постигнув интеллектуальную форму, становится ею (*сара хува хийа*)³⁸.

Предположим, что субстанция А умопостигла В и что она, как те считают, стала тождественной (*би-‘айни-хи*) умопостигаемому из В. Спрашивается, является ли А теперь той самой, каковой она была до постижения В, или она перестала быть таковой. Если она осталась такой же, то разумеющей субстанции все равно, постигает она В или нет. Коли же нечто прежнее перестало быть, то это прежнее, которое исчезло, являлось либо модусом (*халь*) А, либо ее самостью (*зат*). Исчез бы модус, при сохранении самости, сие было бы обычным превращением (*истихаля*)³⁹, а не тем, как они утверждают. Но коли исчезла самость, то в данном случае самость субстанции уничтожилась бы и возникло бы нечто другое, а не то, что субстанция стала чем-то другим.

Если ты вдумаясь в это, то поймешь также, что оно предполагает наличие общей [для старого и нового] материи и появление вновь чего-то составного, а не простого.

[8] Дополнительное напоминание

И еще: если разумная субстанция А постигла В, а затем В, то остается ли она такой, каковой была по постижении В? Будет ли все равно, постигает она В или нет?

Или же она становится чем-то другим – тогда мы имеем ту же [нелепость], о которой говорилось выше.

³⁷ «Единение» – араб.: *иттихад* (глагол. *иттахад*); становление одной вещи тождественной с другой. Как отмечает ат-Тусы, после обоснования сохранности бытия души, вместе с приобретенными ею интеллигибельями, Ибн-Сина переходит к рассмотрению вопроса о характере ее квалификации (*иттисаф*) этими совершенствами (ед. ч. *камаль*) [5, т. 2, с. 890].

³⁸ Как замечает ар-Рази [10, т. 2, с. 530], о таком единстве учил сам Ибн-Сина – в книге «Исхождение и возвращение» (*аль-Мабда’ ва-ль-ма‘ад*), при обосновании мысли о единстве в Боге («Бытийно-самонеобходимом») умопостигающего, умопостигаемого и умопостижения (см.: [13, с. 6–10]). По ат-Тусы [5, т. 2, с. 890], в этой ранней книге Ибн-Сина излагает не собственное мнение, а мнение, утвердившееся среди перипатетиков, на что философ указывает в самом ее начале (см.: [13, с. 1]).

³⁹ Или модификацией; в аристотелевской традиции этим термином обозначается изменение в качестве.



[9] Заблуждение⁴⁰ и напоминание: [разумная душа не соединяется с Деятельным разумом]

Эти же люди порой говорят: когда разумная душа постигает некую вещь, то постигает ее путем соединения (*ittisal*) с Деятельным разумом. И сие верно. Но они далее утверждают: ее соединение с Деятельным разумом означает, что она становится самим (*tas̄yir hiya naf̄s*) этим разумом, ибо она сделается приобретенным разумом (*аль-’акль аль-му-стафад*), а Деятельный разум сам соединяется с душой, которая таким образом превращается в приобретенный разум.

Сторонникам этого мнения остается выбирать [между двумя нелепостями]: полагать Деятельный разум делимым – тогда одна его часть может соединяться, другая – нет; или учить о едином соединении с ним, при котором душа становится совершенной (*камилля*), достигающей любого умопостигаемого⁴¹ [по постижении хоть одного]!

К сему абсурду их приводит [именно первый абсурд, связанный с их] утверждением, что разумная душа и есть приобретенный разум⁴².

[10] Извещение: [о Порфирии]

Среди этих людей был один по имени Порфирий⁴³, который составил книгу об интеллекте и интеллигибелях (*аль-’акль ва-ль-ма’кулят*), превозносимую перипатетиками, хотя она и сущий вздор. Они сами знают, что не понимают эту [книгу], да и сам Порфирий [тоже не понимает ее]. На нее написал опровержение один его современник, на что Порфирий, в свою очередь, ответил опровержением, которое оказалось еще несостоятельной первой книги⁴⁴.

[11] Указание: [никакая вещь не становится единой с другой]

Знай, что невразумительным поэтическим⁴⁵ (*шц’ри*) суждением является утверждение, по которому данная вещь становится (глагол. *сара*) дру-

⁴⁰ В некоторых рукописях: другое заблуждение.

⁴¹ Имеющегося у Деятельного разума.

⁴² По этому утверждению, когда разумная душа умопостигает некоторую интеллигибелию, она (душа) соединяется с Деятельным разумом, поскольку она соединяется с приобретенным разумом, с каковыми соединился Деятельный разум. В предыдущем пункте Ибн-Сина подводит оппонентов к необходимости признать единство (*ittihad*) всех умопостигаемых форм, а в настоящем – единство всех умопостигающих самостей [5, т. 2, с. 894].

⁴³ Философ-неоплатоник (234?–305?), прежде всего известный как автор *Исагогэ* («Введения») к Органону Аристотеля.

⁴⁴ О таких двух книгах сообщает библиограф Ибн-ан-Надим (ум. 995/998): (1) *аль-’Акль ва аль-ма’куль*, «Ум и умопостигаемое»; (2) *ар-Радд ’аля Лунджинус* (?; разные версии чтения) *фи аль-’акль и аль-ма’куль*, «Опровержение [мнения] Лонгина (?) об уме и умопостигаемом» [14, с. 313]. Вопрос об идентификации/аутентичности этих книг требует дальнейшего исследования.

⁴⁵ Оперирующим имагинативными/воображаемыми аналогами, а не собственно реалиями.



гой вещью не в смысле перехода (*истихаля*) из какого-то модуса в иной⁴⁶ и не в смысле сочетания (*таркиб*) с какой-то вещью, дабы возникла третья⁴⁷, но в плане того, что она была одной (*вахид*) вещью, затем стала другой одной вещью⁴⁸.

(1) Ведь если [после становления чем-то единым] обе вещи оказываются сущими, то это суть две разные (ед. ч. *мутамаййиз*) вещи⁴⁹.

(2) А если не-сущей окажется [только] одна из них, то независимо от возникновения или невозникновения [после ее уничтожения] чего-то другого, несостоятельным оказывается предположение, что первая стала второй.

(3) Коли же не-сущими оказываются обе вещи, то одна не стала второй: можно только сказать, например, что вода стала воздухом, в том смысле, что субстрат (*мауду*) водности снял с себя форму воды и облачился в форму воздуха; или что-нибудь подобное⁵⁰.

[12] Заключение: [как умопостигающее квалифицируется умопосигаемым]⁵¹

Из сказанного явствует, что все умопостигающее есть сущая самость, в которую вселяются интеллектуальные истины⁵² наподобие вселения (*такаррур*) одной вещи в другую.

[4. О разрядах умопостижения; выводы о Божьем знании]

[13] Напоминание: [Божье знание – действующее, а не претерпевающее]

Интеллектуальные формы/образы (ед. ч. *сура*) порой могут приобретаться от внешних форм – например, человек получает образ неба на основании самого неба. Бывает и так, что сначала образ появляется в разумной силе, а потом у него появляется бытие вовне, как в случае, когда ты придумываешь какую-нибудь фигуру и затем осуществляешь ее.

Необходимо, чтобы Бытийно-необходимое умопостигало (глагол *акала*) все [вещи] согласно второму способу⁵³.

⁴⁶ Например, становления воды воздухом, черного – белым, потенциального – актуальным.

⁴⁷ Как становление земли глиной, досок – кроватью.

⁴⁸ То есть стала ею самой (*нафс*, *айн*).

⁴⁹ Что противоречит предположению об их становлении чем-то единым.

⁵⁰ Из прочих разновидностей [метафорического единения], как, например, сочетание – см. примечание 47.

⁵¹ См. примечание 37.

⁵² То есть интеллектуальные; «истины» – араб.: *джаляйя*, ед. ч. *Джалыййа* – термин, филологически обозначающий *хабар йакын*, «верное известие»; так Ибн-Сина описывает интеллектуальные, поскольку они суть образы, которые верно соответствуют самостям оригиналам [5, т. 2, с. 901].

⁵³ Иначе Оно нуждалось бы в некоторой причине. Второй разряд знания обычно именуется действующим (*ильм фи'ли*), первый – претерпевающим (*инфи'али*).



[14] Напоминание: [Божье знание – от Его самости, а не извне]

Каждый из этих двух разрядов⁵⁴ [1] может исходить от интеллектуальной причины, которая данный образ – либо образ чего-то, чья форма уже существует во внешней реальности (*фи-ль-а'йан*), либо образ чего-то, еще не обретшего такое бытие, – формирует (*мусаввир*) в субстанции, способной воспринять интеллектуальные образы⁵⁵.

[2] Возможно также, чтобы [интеллектуальные образы] имелись у [некоторой] разумной субстанции от нее самой, а не от чего-то другого, иначе [причинная цепочка] им[материальных] (*муфарики*) разумов ушла бы в бесконечность⁵⁶.

У Бытийно-необходимого [интеллектуальные образы] должны иметься⁵⁷ по собственной Его самости (*зат*).

[5. О Божьем познании Себя и универсалий]

[15] Указание: [Божье знание – всеохватывающее]

Бытийно-необходимое должно умопостигать свою самость Своей же самостью, как это было установлено⁵⁸.

Оно умопостигает следующее за Ним [первопричиненное], поскольку Оно выступает причиной для такового – от Него [исходит] его бытие⁵⁹.

Умопостигает Оно и все прочие вещи, поскольку те необходимым образом [расположены] в иерархическом порядке (*тартиб*), нисходящем от Него как вглубь (*тул^{ан}*), так и вширь (*'ард^{ан}*)⁶⁰.

⁵⁴ Действующего и претерпевающего.

⁵⁵ Как сие делает Деятельный разум в отношении разумной души человека.

⁵⁶ Невозможность такой бесконечной регрессии была доказана в § 14–15 гл. 4. Значит, должна быть какая-то интеллектуальная субстанция, интеллигибелии каковой исходят от нее самой.

⁵⁷ И по только что данному рассуждению, и поскольку Его умопостижение, как было отмечено в предыдущем параграфе, – действующее, а не претерпевающее.

⁵⁸ В § 28 гл. 4, где было показано, что Оно и умопостигает Свою самость, и умопостигается Его же самостью.

⁵⁹ Из знания о полной (*тамма*) причине, [о Божьей самости], следует знание обо всех ее следствиях [5, т. 2, с. 907].

⁶⁰ Вглубь/[вертикально]: например, цепь упорядоченных причиненных в своем упорядочивании, восходящем к Нему. Вширь/[горизонтально]: например, цепочка явлений (ед. ч. *хадис*), которые таким порядком не восходят к Нему, но восходят к Нему в том плане, что все они – возможные, нуждающиеся в Нем; такая зависимость – горизонтальная, т.е. все звенья данной цепочки одинаково соотносятся с Ним [5, т. 2, с. 907]. Первая цепочка – это, например, [космические] разумы, каждый из которых служит причиной для нижестоящего; вторая – как при исхождении нескольких вещей от единой причины, например: от каждого [космического] разума одновременно исходит разум, душа и небесная сфера (*фалаяк*) [10, т. 2, с. 535].



[16] Указание: [постижение Божье – наисовершенное]

Восприятие (*идрак*) Первым вещей⁶¹ от (*мин*) Своей самости (*зат*) в (*фи*) Своей самости является наисовершенным (*афдал*) из возможных способов быть [одновременно] воспринимающим и воспринимаемым⁶².

Далее идет восприятие у интеллектуальных субстанций: Первое таковая воспринимает посредством озарения (*би-ишрак*) от Него, а следующее за Ним – от Него, от Его самости⁶³.

За этими двумя разрядами следуют психические (*нафсанцыйа*) восприятия⁶⁴, представляющие собой отпечатки и следы от интеллектуальной печати⁶⁵, имеющие разные начала и соотношенности⁶⁶.

[17] Заблуждение и напоминание: [множественность познанных делает Божью самость множественной?]

Могут сказать: ты показал, что интеллигибелии не становятся едиными (глагол *иттахад*) ни с умопостигающим, ни одна с другой, и раз допускаешь, что Бытийно-необходимое умопостигает все вещи, то Оно не есть истинно единое, но в Нем имеется множественность.

На это мы отвечаем: поскольку Оно умопостигает Свою самость Своей же самостью и поскольку из этого факта следует, что Оно умопостигает множество⁶⁷, то множество [интеллигивельных образов] выступает чем-то сопутствующим (*лязима*) и последующим (*мута'ххира*) по

⁶¹ Как Своей самости, так и последующих вещей.

⁶² Постижение вещью чего-то свободного от материи совершеннее ее восприятия, сочетаемого с материей; познание причины – совершеннее познания причиненного.

⁶³ Перевод – согласно толкованию ат-Тусы. Как он разъясняет, такая субстанция не в силах воспринимать Первое (Которое есть ее причина) через свою причинную самость, ибо знание о причине влечет за собой знание о причиненном, но не наоборот; через [озарение] от Первого Она обретает знание о следующих за Ним вещах, но это знание уступает Его знанию о них [5, т. 2, с. 909–910].

Ар-Рази [10, т. 2, с. 538] иначе идентифицирует местоимение «ху/его» во фразе, переданной выше как «а следующее за...», относя таковое не к Первому/Богу, а к данному космическому разуму: «а следующее за ним (т.е. причиненное им) он воспринимает от себя, от своей самости» (в некоторых версиях – без «от себя»); кроме того, слово *аль-авваль* («первое») в предшествующей фразе комментатор относит не к Богу, а к «первому» относительно данного разума, т.е. к предшествующему разуму, служащему в качестве причины для него.

⁶⁴ То есть восприятия у душ, полученные от чувств, воображения и т.п. [5, т. 2, с. 910].

⁶⁵ Они словно отпечатки, ибо из потенции в акт их выводит разум, который облачен в формы интеллигивелий: в душах от него запечатлеваются некоторые из этих форм соответственно их (душ) предрасположенностям и [манере] соединения с данным разумом [5, т. 2, с. 910].

⁶⁶ «Начало» – араб.; *мабда'*; «соотношенность» – *мунасаба*. У них разные начала, поскольку некоторые из этих восприятий получают путем заключения от причины к причиненному, другие – наоборот, третьи – еще каким-то другим способом; разные соотношенности, ибо порой переходят от знания о вещи к знанию о ей подобном, иногда – к знанию о противоположащем (*мукабиль*), в другой раз – на иной манер [5, т. 2, с. 910].

⁶⁷ Ибо Его самость служит причиной множества.



отношению к Его самости, а не входит в нее как нечто конституирующее (*муқаввим*). Кроме того, сие множество упорядочено⁶⁸. Но множественность сопутствующих, будь они разлучимы с самостью или нет, не наносит ущерб [ее] единству.

Да, у Первого встречается множество соотносительных и несоотносительных сопутствующих, а также множество отрицаний, вследствие чего возникает множество имен⁶⁹; однако все сие никак не влияет на единство Его самости.

[6. О Божьем познании партикулярный]

[18] Указание: [единичное может постигаться универсальным образом]

Партикулярные⁷⁰ вещи могут умопостигаться наподобие того, как умопостигаются универсалии⁷¹, а именно поскольку эти вещи необходимо обусловлены своими причинами, соотносясь с неким принципом (*мабда*'), чей вид (*нау*) [представлен одним] индивидом⁷², и специфицируясь⁷³ (глагол *тахассаса*) через него⁷⁴: на манер партикулярного [солнечного] затмения, чье совершение можно умопостичь благодаря схождению его партикулярных причин и их охвату разумом, и данное затмение умопостигается на манер умопостижения универсалий.

Но это есть нечто иное, нежели временное партикулярное восприятие (*идрак*) их (партикулярный), каковое устанавливает, что [конкретное] затмение происходит в данный момент, либо произошло раньше, либо произойдет после. Нет, оно подобно тому, как человек умопостигает, что партикулярное затмение [обычно] происходит при нахождении Луны (нахождение, которое есть некое партикулярное), в такое-то время (которое также есть некое партикулярное), напротив такого-то [светила]. Когда случится [очередное] такое затмение, первое умопостигающее⁷⁵

⁶⁸ Наподобие причиненных, вторичных по отношению к причине.

⁶⁹ «Отрицание» (*сальб*, мн. ч. *сулюб*) – например, наименование «единое» (у него нет равного, не имеет частей); «соотносительное» (*идāфи*) – «творец», «питающий»; «несоотносительное» (иначе: «реальное»/хакыкы) – «живое»; «реальное с соотносительностью» – «ведающий», «могучий».

⁷⁰ Или: единичные, частные; «партикулярные» – араб.: *джуз'ийа*, «партикулярии» – *джуз'ийат* (ед. ч. *джуз'и*); противоположность – универсалии (*куллзийат*; ед. ч. *кулли*).

⁷¹ Араб.: *кама ту'калю аль-куллзийат*.

⁷² Видовой универсалией является, например, «солнце» или «луна» (и другие из семи небесных светил); такое слово актуально прилагается к одному-единственному предмету, но можно вообразить, что оно приложимо ко многим предметам, т.е. его смысл охватывает многие вещи, ибо смысл «солнца» и «луны» – это соответственно дневное и ночное светило.

⁷³ Варьируясь как частные, индивидуальные.

⁷⁴ Через его природу (*таб'а*). Соотносительность именно с таким принципом обусловлена тем, что партикулярия как партикулярия не может причиняться природой, которая не партикулярна [5, т. 2, с. 920].

⁷⁵ Умопостигающее через общие закономерности.



может и не ведать о том, произошло сие или нет, пусть затмение и ведомо ему на первый манер⁷⁶, ибо здесь имеет место другое партикулярное восприятие, которое возникает с возникновением воспринимаемого и исчезает с его исчезновением. Первое же [восприятие] перманентно (*сабит*) вовеки, хотя и представляет собой знание (*'ильм*) о партикулярном. Если умпостигать, что в промежутке времени между нахождением Луны в таком-то месте и пребыванием ее в другом месте [непрерывно] совершается конкретное затмение, причем в строго определенный момент от времени первого состояния Луны, то постижение у такого умпостигающего есть нечто перманентное (*сабит*), [одинаково имеющееся] как до совершения данного затмения, так и во время сего или после него.

[19] Напоминание и указание: [какие атрибуты изменяются с изменением соответствующих объектов]

Свойства (ед. ч. *сыфа*) вещей изменяются различным образом.

[1] Порой это происходит наподобие того, как белая вещь становится черной, т.е. преобразуется свойство, которое не соотносительное (*муда-фа*), а утвержденное (*мутакаррира*)⁷⁷ [в ее самости].

[2] Другие имеют место на манер способности (*кудра*) вещи приводить в движение какое-то тело: при его исчезновении нельзя будет уже сказать, что она способна двигать сие тело. Значит, вещь перестала обладать данным свойством, но изменение касается не ее способности [вообще], а лишь ее соотносительности [с телом]. «Бытие-способной» (*каун^у-х' кадир^{ан}*) есть присущее ей единое свойство, которому первичным, самостоятельным образом сопутствует соотносительность с чем-то универсальным (например, как-то двигать тела), а [такие тела, как] Зайд, Амр, камень или дерево, ей сопутствуют вторичным образом⁷⁸. Ведь [свойству] вещи «быть-способной» не обязательно сопутствуют конкретные соотносительности – не будь вообще Зайда, а с ним и соотносительности силы с его движением, это никак не повредит сему факту. Следовательно, сам факт (*асл*) «бытие-способной» не изменяется с изменением состояний подвластных (*макдурат*) вещей – изменяются лишь внешние соотносительности. Данный разряд свойств словно противоположен первому.

[3] Среди изменений есть и такие, как в случае со знанием (*'ильм*) человека о том, что какая-то вещь не существует, но с возникновением последней он становится знающим о ее существовании. Здесь одновременно изменяется и соотносительность, и соотносительное свойство⁷⁹. Ибо зна-

⁷⁶ По общим закономерностям.

⁷⁷ Чисто реальное (*хакыкы махд*).

⁷⁸ Акцидентально, через то универсальное.

⁷⁹ Знание представляет собой форму/образ, которая наличествует у познающего, обуславливает его соотносительность только с конкретным познаваемым, изменяется с изменением его: знание человека о наличии Зайда в доме изменяется с выходом того из дома.



ние о вещи соотносится исключительно с ней: если человек ведаёт о чём-то универсальном, то этого ещё недостаточно для знания о соответствующих партикуляриях. Такое знание следствия есть нечто другое, предполагающее иную соотнесенность и новый модус (*хай'а*) души, имеющий свою специфическую соотнесенность, которая отлична и от знания о посылке, и от модуса реализации сего знания⁸⁰. Это не подобно случаю с характеристикой человека как способного [делать], когда через единый модус он имеет разные соотнесенности. Сие свойство (знание) таково, что при изменении состояния соотнесенного объекта ([например, при его переходе] от небытия к бытию) должно изменяться состояние вещи, обладающей данным свойством, притом не только в аспекте соотнесенности свойства, но и в аспекте самого свойства, предполагающего эту соотнесенность⁸¹.

Вещь, которая не служит субстратом для изменения, не может меняться в аспекте первого или третьего разрядов [свойств]. Что же касается первого разряда, то перемена возможна в аспекте отдаленных соотнесенностей, каковые не влияют на самость⁸².

[20] Замечание

Нахождение человека справа или слева от чего-либо представляет собой чистую соотнесенность (*идафа махда*).

Быть же способным (*кадир*) или знающим (*'алим*) – это быть с утвердившимся (*мутакаррира*) в своей самости (*нафс*) свойством, за которым следует необходимая (*лязима*)⁸³ или привходящая (*ляхика*)⁸⁴ соотнесенность. Благодаря той и другой ты [описываешься] как имеющий (*зу*) соотносительный модус (*халь мудафа*), а не как имеющий чистую соотнесенность.

[21] Заключение: [Божье знание – вневременное и всеохватывающее]

Знание (*'ильм*) Бытийно-необходимого о партикуляриях не должно быть временным, не может включать [в себя аспекты, связанные с раз-

⁸⁰ Например, само по себе знание о посылке «животное есть тело» не приводит к знанию о следствии «человек есть тело»; для этого нужно присоединение другого, нового знания – о том, что человек есть животное.

⁸¹ О четвертом разряде свойств («чисто соотносительных») будет сказано в следующем параграфе.

⁸² Как отмечает ат-Тусы, именно изложенное в настоящем абзаце рассуждение представляет собой фигурирующее в заголовке данного параграфа «указание» (*ишара*), а предшествующее рассуждение касательно разрядов – «напоминание» (*танбих*) [5, т. 2, с. 926]. Об этих обозначениях см.: [11, с. 253].

⁸³ Как в случае со знанием о данной партикулярии.

⁸⁴ Например, способность.



личиями между] настоящим, прошлым и будущим временами, иначе было бы изменчиво свойство Его самости⁸⁵.

Следовательно, Оно должно постигать партикулярии превосходным образом, возвышающимся как над временем (*заман*), так и над вечностью (*дахр*)⁸⁶.

Кроме того, Бытийно-необходимому должны быть ведомы ('алим) все вещи. Ибо до всякой вещи, которая – опосредованно или непосредственно – следует (*лязим*) от Него⁸⁷, доходит (глагол *та'адда*) Его детерминация (*кадар*), которая есть детализация (*тафсыл*) Его перводекрета (*аль-када' аль-авваль*), притом доходит необходимым образом (*ваджиб*), ибо не необходимое, как ты уже знаешь⁸⁸, не получает бытие⁸⁹.

[7. Промысел]⁹⁰

[22] Указание:

Промысел (*инайя*) – это знание (*ихата*) Первого об универсуме (*аль-кулль*)⁹¹ и о том, каким он должен быть, дабы обладал наилучшим порядком (*ахсан ан-низам*).

Поскольку этот [универсум] необходимо [следует] от Него и от Его знания о нем, то явившееся к бытию (*мауджуд*) будет соответствовать ведомому (*ма'люм*) [Им] в [аспекте обладания] наилучшим порядком, без какого-либо устремления (*касд*) и поиска (*тадаб*) со стороны Первого-Истинного⁹² (*аль-авваль аль-хакк*) – [само] знание Первого о способе надлежащего (*саваб*) устройства (*тартцб*) бытия универсума выступает источником проистекания⁹³ (*файадан*) блага (*хайр*) в него.

⁸⁵ Бытийно-необходимое не может служить субстратом для изменения. По ат-Тусы, данное положение лучше было бы обосновать тем, что постижение изменчивых партикулярий как изменчивых возможно только посредством телесных органов (например, чувств), а воспринимающий таким способом – непременно подвергается изменению [5, т. 2, с. 929].

⁸⁶ «Заман/время» выражает соотношение преходящих вещей друг с другом, «дахр/вечность» (аналог лат. *aevum*) – соотношение перманентных вещей (например, космические разумы и небесные тела).

⁸⁷ То есть явленная Им к бытию.

⁸⁸ Из § 10 гл. 5.

⁸⁹ Самость Бытийно-необходимого выступает причиной всех сущих, а Оно познает свою Самость, постижение же причины ведет за собой постижение причиненного.

⁹⁰ О промысле было вкратце сказано в § 9 гл. 6.

⁹¹ Все сущие – прошлые, настоящие и будущие.

⁹² Или: истинно Первого.

⁹³ Или: эманации.



[8. Как зло включено в предопределение]

[23] Указание: [зло в мире – акцидентально]

Вещи, которые возможны в бытии, таковы, что [1] бытие некоторых из них может быть совершенно свободным от всякого зла (*шарр*), изъяна и порчи; [2] другие же [в основном благи, но] не могут иметь свойственной им благодати (*фадыла*) без того, чтобы от них не случилось некое зло при различных стечениях движений и столкновениях движущихся.

Среди разрядов есть также [3] те, в которых зло абсолютно (*‘аля аль-итлак*), и [4] те, в которых оно присуще им по преимуществу (*би-хасб аль-гальяба*).

[1] Раз чистейшее великодушие (*аль-джуд аль-махд*)⁹⁴ выступает источником исхождения (*файдаан*) благого (*хайри*) и надлежащего (*саваб*) бытия, то необходимо исхождение бытия первого разряда – например, интеллектуальных субстанций и им подобных⁹⁵.

[2] Исхождение сущих второго разряда также необходимо. Ибо отказ от творения большого блага из-за опасения незначительного зла есть большое зло. Огонь, например, способен реализовать свое достоинство – в полной мере содействовать совершенствованию бытия, только будучи таковым, что причиняет вред и боль живым телам, коли те попадутся на пути его. Точно так же достоинство живых тел может быть присуще им только в том случае, если их состояния при движениях и покаях, как и соответствующие состояния огня, приводят порой к вредным для них соприкосновениям и столкновениям, если их состояния и состояния прочих вещей, существующих в мире, не будут таковыми, что иногда они приводят к воззрению, вредному по отношению к потусторонней жизни (*ма‘ад*)⁹⁶ и истинного [познания], или к чрезмерному возбуждению – вожделению (*шахуа*) или гневу (*гадаб*)⁹⁷, вредному в отношении потусторонней жизни. Да, такие силы⁹⁸ способны исполнить свое назначение только тогда, когда при определенном стечении обстоятельств к ним могут приводить заблуждение или чрезмерное возбуждение. Но такое случается у индивидов, которые малочисленны по сравнению с избавленными (ед. ч. *салим*) [от этих аффектов], и происходит оно менее часто сравнительно с периодами избавления.

Поскольку сие известно Первопромыслу (*аль-‘инайа аль-уля*), то оно как бы является акцидентально (*би-ль-‘арад*) желаемым (*максуд*). Значит,

⁹⁴ Или: абсолютно Великодушный/Щедрый.

⁹⁵ Также душ и тел небесных сфер.

⁹⁶ Букв.: «возвращение». В отношении загробной жизни такое воззрение вредно для живых существ не как просто живых, а как разумных, человеческих.

⁹⁷ То есть к дурным нравам и привычкам.

⁹⁸ Разумная, вожделеющая и гневливая силы души.



в детерминацию (*аль-кядар*) зло входит акцидентально, словно [Первому] оно угодно (*марды*) привходящим образом⁹⁹.

[24] Заблуждение и напоминание: [зло в людях – преобладающее?]

Быть может, ты скажешь: у большинства людей преобладает невежество (*джахль*) или подчиненность вожделеющей и гневливой [силам души] – как же могут люди такого разряда квалифицироваться как редкость (*надир*)?!

Тогда выслушай следующий ответ. В отношении своих модусов человеческое тело бывает тройким:

[1] совершенно красивое и здоровое;

[2] [среднее], не достигшее совершенства в том и в другом;

[3] уродливое и болезненное (или больное).

Первое и третье либо получают от телесного посястороннего (*'аджиля*)¹⁰⁰ счастья богатую или умеренную долю, либо избавляются [от недугов]. Так обстоит дело и с душой – она бывает в трех модусах:

[1] совершенно добродетельна в отношении и ума (*'акль*), и нрава (*хульк*) – такая душа достигает высшей степени потустороннего (*ухравиййа*) счастья;

[2] не столь совершенная, особенно в аспекте интеллигибелей, однако ее невежество не принадлежит к разряду, вредящему в делах потусторонней жизни, – сия душа, хотя и не обладает значительным запасом знания, приносящим ей в той жизни большую пользу, но тем не менее она принадлежит к числу спасенных (*ахль ас-саяма*)¹⁰¹ и получает определенную долю потустороннего (*аджиля*)¹⁰² блага;

[3] та, что подобна больному – она обречена на страдания в потустороннем мире (*ахира*)¹⁰³.

Два крайних состояния встречаются редко, среднее же – широко распространенное, преобладающее. А если к этой группе добавить первую, то спасенных людей будет явное большинство.

⁹⁹ Третий и четвертый разряды Ибн-Синоу здесь никак не комментируются. В параллельном рассуждении из «Исцеления» философ представляет пятичленную классификацию возможных для воображения (*вахм*) вещей: выделен еще разряд вещей, в которых благо и зло одинаковы. Относительно же этих трех разрядов отмечается, что «таким вещам не бывать» [1, с. 418]. Хотя Ибн-Сина и не излагает явные аргументы в пользу подобного положения, тем не менее можно предположить, что он исходит из несоответствия указанных вещей Божьей всеблагодати.

¹⁰⁰ Коранический термин (17:18; 75:20; 76:27).

¹⁰¹ То есть избавленных от потустороннего наказания.

¹⁰² Противоположность термину *'аджиля*; о последнем см. примечание 100.

¹⁰³ Сравнивая интеллектуальное и моральное достояния души с красотой и здоровьем, Ибн-Сина тем не менее почему-то не затрагивает здесь вопроса о влиянии морального фактора на потустороннюю судьбу, сосредотачиваясь лишь на интеллектуальном. О роли нравственных добродетелей/пороков см. ниже, в следующей главе.



[25] Напоминание: [не всякое невежество обречено]

Тебе не следует думать, что счастье (*са'ада*) в потустороннем мире едино по виду и что оно может достигаться только посредством совершенства знания, хотя это совершенство и делает соответствующий вид [блаженства] более полным.

Нельзя тебе подумать также, что отдельные грехи отрезают путь к спасению. Ибо на вечную (*сармад*) погибель обрекает лишь определенная разновидность невежества (*джахль*)¹⁰⁴, а на конечное (*махдуд*) мучение – определенная разновидность [морального] порока; и все это относится лишь к меньшинству человеческих индивидов.

И не прислушивайся к тем, кто ограничивает спасение (*наджат*) небольшим числом людей, отказывая в нем, притом навечно (*для аль-абд*), людям невежества и греха, – лучше уповай на широкие просторы Божьей милости (*истауси' рахмат^а Аллāх*)!¹⁰⁵. Это будет подробно разъяснено ниже¹⁰⁶.

[26] Заблуждение и напоминание: [можно было бы обойтись без зла?]

Возможно, ты также спросишь: мог ли второй разряд [тварей] быть свободным от сопутствующего зла?

Вот ответ: был бы сей разряд свободным от них, это был бы иной разряд; и первый разряд служил бы ему одним из делений. Но данный разряд по своей сути таков, что большое добро следует от него лишь при непременном сопутствовании зла в некоторых обстоятельствах. Освободись он от них, разряд будет чем-то другим, словно огонь делается не огнем, вода – не водой.

Откажется от приведения к бытию этого разряда, пусть и с тем его свойством¹⁰⁷, не подобает великодушию (*джуд*), как мы сие показали¹⁰⁸.

[27] Заблуждение и напоминание: [наказание за предопределенное – нецелесообразно?]

У тебя может возникнуть и такой вопрос: если есть предопределение (*кадар*), то почему [следует] наказание (*'икаб*)?

[Кара – эндогенная импликация]

Поразмысли над следующим ответом. Наказание налагается на душу за [конкретное] ее прегрешение, как сие будет тебе разъяснено – наподобие болезни, [служащей наказанием] телу за обжорство. К нему приво-

¹⁰⁴ Не невежество как просто незнание истины, а невежество в смысле ложного знания. Первая разновидность обычно обозначается как «простое» (*басыт*) невежество, вторая – как «составное» (*мураккаб*). Уточнение см. в примечании 153.

¹⁰⁵ Аллюзия на коранические аяты 7:156 и 40:7.

¹⁰⁶ В § 11–13 гл. 8.

¹⁰⁷ То есть сопутствием ему зла.

¹⁰⁸ В § 23 настоящей главы.



дят предыдущие состояния, которые непременно должны были иметь место, а с ними и их последствия¹⁰⁹.

[Целесообразность указания на экзогенное наказание]

Что же касается наказания, которое проистекает иначе, от внешнего источника, то это – совсем другое дело¹¹⁰.

Но если и допускать карающего извне, то и сие будет благообразным (*хасан*)¹¹¹. Ведь устрашающая угроза должна предусматриваться как один из мотивов [человеческих деяний]¹¹² – они приносят пользу в большинстве случаев¹¹³. Выполнение же такой угрозы [наказанием виновника] подкрепляет ее. И если в рамках предопределения случится так, что некто, поступая наперекор требованиям устрашения (*тахуцф*) и назидания (*и'тибар*), впал в грех и совершил преступление, то угроза должна быть исполнена во имя общей цели, хотя сие наказание и неблагоприятно для данного индивида, и необязательно для милостивого (*рахим*) и свободного в выборе (*мухтар*)¹¹⁴. Такой вред в отношении частного, т.е. человека, коему выпало испытание со стороны предопределения, идет на пользу общего блага, в интересах большинства людей. И когда разговор заходит о [судьбе] целого, то не обращают внимания на часть – ради выздоровления всего тела порой ампутуют отдельный орган, доставляющий боль.

[Бог не обязан наказывать]

Что же касается разговора о [Божьей] несправедливости (*зулм*) и справедливости (*адль*), о деяниях, которые относят к несправедливости, и деяниях, противоположных им, о необходимости отказываться от первых и придерживаться вторых, то эти положения не являются из числа первич-

¹⁰⁹ Последствие/наказание входит в предопределение подобно вхождению в него причин/обстоятельств. По ат-Гусы, этот разряд наказания душа получает за укоренившиеся в ней дурные навыки, и таковое словно исходит из нее самой, [как о сем сказано в аятах 104:6–7] – «Божье пламя полыхающее, | Сердца [грешников] пожирающее» [5, т. 2, с. 950].

¹¹⁰ В богооткровенных текстах об угрозе наказания, если их принимать в буквальном смысле, говорится и о телесном наказании, которое поступает телу извне. По мысли Ибн-Сины, если такие тексты принимать в их буквальном смысле, то оно обосновывается [не рационально], но в самих этих текстах; и при таком экзотерическом понимании текстов реализация такого рода наказания не противоречит Божьей мудрости (*хикма*), т.е. не является злом [5, т. 2, с. 950].

¹¹¹ Здесь подразумевается «добро» в противоположность «злу».

¹¹² Человеческое действие опирается на способность человека и его волю, а устрашение служит одной из причин влечения к добру.

¹¹³ То есть в отношении большинства людей.

¹¹⁴ Для Бога.



ных посылок (*аввалыййат*)¹¹⁵, как сие считают [некоторые]¹¹⁶. Такие положения вовсе не необходимы (*ваджибат*)¹¹⁷, а в большинстве своем – лишь распространенные (*машхурат*)¹¹⁸, на которых сошлись во имя общего блага. Среди них могут встречаться отдельные, истина которых установима аподиктическим доказательством, [но только] в отношении некоторых действующих¹¹⁹. Однако если ты преследуешь саму истину, то надо обратиться к необходимым¹²⁰ [посылкам], а не к внешне похожим на них. С различными же видами посылок ты познакомился в другом месте¹²¹.

Глава восьмая

Блаженство¹²²

[1. Превосходство внутреннего наслаждения над внешним]¹²³

[1] Заблуждение и напоминание: [имагинативное и эстимативное наслаждение выше чувственного]

В воображении простолюдинов (*аль-аухам аль-‘аммиййа*) самыми сильными и значительными наслаждениями (ед. ч. *лязза*) являются чувственные, а все прочие [наслаждения] слабы, мнимы, нереальны. На [несостоятельность этого мнения] можно указать тому, кто хоть немного понимает, путем следующего рассуждения.

Такого человека можно спросить: разве из всех описываемых вами наслаждений наиболее приятными не являются соитие, пища и тому подобные вещи? Но вы знаете, что добивающийся победы даже в таком незначительном деле, как игра в шахматы и нарды, может отказаться от представившихся ему еды или совокупления в пользу эстимативной

¹¹⁵ Таковые суть положения аксиоматического характера; они сразу, необходимым образом, принимаются разумом (например, «целое больше части», «две вещи, равные третьей, равны между собой»).

¹¹⁶ Полемика с мутазилитами, полагающими, что Божье наказание ослушников справедливо и благообразно, а невыполнение обещания о вознаграждении праведников – несправедливо и безобразно (подробнее об этой полемике см.: [2, с. 144–145]).

¹¹⁷ См. примечание 115.

¹¹⁸ Просто признанные всеми людьми (например, «ложь – отвратительна») или большинством их (например, «Бог – един»).

¹¹⁹ Некоторых людей.

¹²⁰ Достоверным, аподиктическим.

¹²¹ В первой главе раздела «Логика».

¹²² В оригинале фигурируют два слова: *бахджа* («блаженство») и *са‘ада* («счастье»). Ибн-Сина скорее употребляет их как синонимы; в том же смысле он употребляет и слово *лязза* («удовольствие/наслаждение»). Антонимом для слова *лязза* выступает *алям* («боль», «страдание», «мучение»), а для *са‘ада* – *шакава* («несчастье»).

¹²³ При выделении глав мы в целом следуем за ар-Рази; но у него фигурирует не семь вопросов/подглав, а семь: § 18 и § 19, обозначенные нами как самостоятельные вопросы, он объединяет в одну подглаву «О иерархии им[материальных] сущих по блаженству и наслаждению» [10, т. 2, с 564, 585].



(вахмиййа)¹²⁴ победы. Бывает и так, что добивающийся добродетелей и почета, будучи вполне здоровым, пренебрегает трапезой и соитием, соблюдая благопристойность, ибо такое соблюдение ему предпочтительней и доставляет больше наслаждения, нежели яства и любовные утехы. Если же щедрому человеку дается возможность получать наслаждение от благодеяния другим, он предпочтет его наслаждению от возжеланных всеми телесных удовольствий, спеша творить добро. А гордый пойдет на голод и жажду ради сохранения лица, презрит страх погибнуть в сражениях, бросится в одиночку на толпу воинов, надеясь на наслаждение от восхваления, что достанется ему, пусть и мертвому.

Отсюда явствует, что внутренние (*батына*) наслаждения выше чувственных (*хиссиййа*). И это относится не только к разумным существам, но и к безгласным животным. Так, охотничья собака хватается добычу и, будучи голодной, тем не менее бережет ее для хозяина и приносит ему. А кормящее животное предпочтет дитя самому себе, бросаясь в такую опасную схватку для его защиты, на какую оно бы ни за что не пошло ради сохранения собственной жизни.

И если внутренние наслаждения, хотя и не будучи умственными, превосходят внешние, то что тогда говорить о наслаждениях умственных?!

[2] Заключение: [интеллектуальное наслаждение выше чувственного]

Поэтому не следует прислушиваться к тому, кто утверждает: если мы окажемся в таком состоянии, в котором мы не едим, не пьем и не совокупляемся, то какое же у нас может быть счастье?

Такому человеку надо открыть глаза: о, горемычный, ангелы и кто выше их¹²⁵, наверное, более блаженны и радостны, чем скоты. Да как можно сравнивать одно с другим?!

[2. Блаженство как постижение благоприятного]

[3] Напоминание: [что такое «наслаждение»]

Наслаждение (*лязза*) – это восприятие (*идрак*) и обретение (*найль*)¹²⁶ того, что у воспринимающего считается совершенством (*камаль*) и благом (*хайр*)¹²⁷, поскольку оно таково¹²⁸.

¹²⁴ Об эстимативной силе см.: Предисловие к первой части [11, с. 255].

¹²⁵ Бог.

¹²⁶ О восприятии (*идрак*) было сказано в § 7 гл. 3: присутствие адекватного образа воспринимаемого предмета в душе/уме воспринимающего существа. Как замечает ат-Тусы, наряду с «восприятием» Ибн-Сина употребляет также уточняющий термин «обретение», указывающий не просто на получение образа объекта, а на получение самого объекта, на осознание наслаждения от него [5, т. 2, с. 963–964].

¹²⁷ Сама по себе вещь может быть благом для человека, но тот, не полагая ее благом, не получит наслаждения от нее; и наоборот, он может получить наслаждение и от вещи, которая полагается благом, но в действительности таковой для него не является.

¹²⁸ Араб.: *мин хайсу хува казалика*; вещь может служить благом в одном аспекте, но не в другом, и для наслаждения ею она должна восприниматься/обретаться именно в аспекте ее благодати.



Боль же (*алям*) есть восприятие и обретение того, что у воспринимающего считается дефектом (*афа*) и злом (*шарр*)¹²⁹.

[Относительный характер блага]

Но добро (*хайр*) или зло бывает разным в зависимости [от субъекта]. Так, для возжеления¹³⁰ добро – это, например, подходящая еда или годная одежда, для гнева – это победа, для разума – это, порой и в одном отношении, истинное (*хакк*), а порой и в другом отношении, – благообразное (*джамцль*)¹³¹.

К умственному добру принадлежит также благодарение, восхваление и почет. И вообще, стремления разумных людей в этом плане весьма разнообразны¹³².

[Различие между благом и совершенством]

Всякое добро в отношении какой-либо вещи является свойственным ей совершенством (*камаль*), к которому она тяготеет по первичному своему предрасположению¹³³.

И всякое наслаждение связано с двумя факторами: с совершенством, которое служит благом (*камаль хайри*), и с его восприятием в качестве такового.

[4] Заблуждение и напоминание: [некоторые блага и совершенства могут не осознаваться как наслаждения]

Кто-то может подумать, что имеются такие совершенства и блага, которыми не наслаждаются подобающим образом. Например, здоровье: от него не испытывают того наслаждения, каковое получают от сладкого и тому подобного.

Если снисходительно и признать это как данность, то в ответ мы говорим следующее. Условием [наслаждения] служит обретение [блага] и осознание (*шу'ур*) [его], взятые вместе. Когда же чувственные вещи

¹²⁹ Обычно наслаждение определяется как восприятие подходящего (*муля'им*), а боль – как восприятие противоречащего (*мунафи*, [*мунафир*]); при разъяснении «подходящего» говорится о совершенстве и благе, «противоречащего» – о дефекте и зле; Ибн-Сина же опускает термины «подходящее» и «противоречащее» [10, т. 2, с. 567].

¹³⁰ То есть для соответствующей психической силы.

¹³¹ То есть истинно в отношении теоретического разума, когда тот получает интеллектуальные знания от вышестоящих, небесных разумов; благообразно – в отношении практического разума, когда тот распоряжается нижестоящим.

¹³² Блага, которые принадлежат разумной силе при содействии телесных сил, различны соответственно разнообразию этих сил; чистое же умственное благо не знает различий [5, т. 2, с. 967].

¹³³ Не всякое совершенство служит благом для данной вещи, но только субстанциональным образом присущее ей. Например, человек врожденным образом предрасположен к обретению добродетелей, но если к нему привходит такое, что делает его предрасположенным к обретению пороков, то он стремится к последним соответственно вторичному предрасположению; поему сии не выступают добром в отношении его самости согласно первичному предрасположению [5, т. 2, с. 967–968].



становятся устойчивыми (глагол *истакарра*), человек может не осознавать их. Вместе с тем как только страждущий от продолжительной болезни вдруг возвратится к нормальному состоянию, он испытает великое наслаждение.

[5] Напоминание [касательно одного возражения против вышеприведенного определения: от некоторых благ и совершенств порой не возникает наслаждения]

И еще [могут заметить]: бывает и так, что сладкое получено, но его ненавидят. Так, некоторые больные не только не возжелают сладкого, но даже чувствуют неприязнь к нему.

Но и это не противоречит указанному [определению наслаждения], ибо в данном случае сладкое не является добром, раз чувство не воспринимает его в качестве добра¹³⁴.

[6] Напоминание: [уточненное определение наслаждения]

Если мы хотим более четко [определить наслаждение], хотя выше-сказанного и достаточно для утонченного разума, то можно сказать так: наслаждение есть восприятие данного [блага] в качестве такового, коли у воспринимающего нет ни отвлекающего (*шагиль*), ни противоположного (*мудадд*).

Ведь будучи нездоровым или несвободным (*фариг*)¹³⁵, воспринимающий может не чувствовать. Примером нездорового служит человек с больным желудком, если он испытывает отвращение к сладкому. А примером несвободного выступает человек с переполненным желудком – ему противна вкусная еда. Но при снятии препятствия к этим обоим возвращается наслаждение и желание, и они будут страдать от запаздывания того, что сейчас отвергают.

[7] Напоминание: [уточненное определение страдания]

Точно так же причиняющее боль может присутствовать, но воспринимающая сила испортилась (например, в предсмертном состоянии) или заглушилась (как в случае с анестезией), поэтому боль не причиняется. Однако как только эта сила возродится или с нее снимется препятствие, боль тут же прорвется.

¹³⁴ В предыдущем параграфе рассматривается возражение/заблуждение, обусловленное упущением первого фактора наслаждения – осознании; в настоящем параграфе – возражение, связанное со вторым фактором, т.е. доведением совершенства/блага до данного субъекта; но поскольку с этим возражением не связано какое-то заблуждение, ибо широкая публика не отрицает, например, отвращения к сладкому у некоторых больных, то данный параграф, в отличие от предыдущего, озаглавлен как просто «напоминание», а не «Заблуждение и напоминание» [5, т. 2, с. 971].

¹³⁵ То есть не незанятым.



[3. Обоснование бытия умственного наслаждения]

[8] Напоминание: [знание о наличии наслаждения, в отличие от ощущения его, не предполагает стремления к нему]

Следует отметить, что порой наличие наслаждения устанавливается достоверным образом (*йакын^{an}*), но если нет того, что называется «вкушением [удовольствия]» (*здук*), то не будет к нему и стремления (*шдук*). Равным образом, наличие муки может быть установлено достоверным образом, но если нет того, что называется «претерпеванием [боли]» (*мукасат*)¹³⁶, то необязательно присутствие отвращения к нему.

Примером первого случая служит состояние прирожденного импотента в отношении полового наслаждения, примером второго – состояние человека, который прежде не испытывал страданий от лихорадки.

[9] Напоминание: [совершенство разумной души]

Все, что доставляет наслаждение, служит причиной некоторого совершенства, каковое появляется у воспринимающего и каковое по отношению к нему является благом.

И нет сомнения в том, что и совершенства, и восприятия их различны. Например, совершенство возделения состоит в том, чтобы соответствующий орган чувства обрел качество (*кайфцййа*) сладкости, взятое от его материи. И если такое случится, причем необязательно от внешней причины, то все равно наслаждение имеет место. Так обстоит дело и в отношении осязаемого, обоняемого и других [чувственных наслаждений]. Совершенством же гневливой силы служит обретение душой качества победы или качества осознания страдания возникшего в том, на кого падает гнев. А у эстимативной силы – это обретение образа вещи, на которую эта сила надеется или которую она вспоминает.

Таковы и прочие силы [души]. Для разумной субстанции совершенство заключается в том, чтобы в ней отражался блеск (*джалцййат*) Истинного-Первого¹³⁷ (*аль-хакк аль-авваль*) сообразно присущей ей способности [воспринимать] Его изящество (*бахд'*)¹³⁸; и чтобы потом в ней отображалось, притом свободно от всякой примеси¹³⁹, последующее за Ним бытие¹⁴⁰, начиная от высших интеллектных субстанций, затем духовных небесных [субстанций] и небесных тел и т.д.; и чтобы сие отображение не отличалось от [умопостигаемых] самостей.

¹³⁶ Арабские слова *здук* и *мукасат* являются антонимами.

¹³⁷ Или: первого Истинного.

¹³⁸ «Блеск» – это умопостигаемое разумом от Первого; оговорка относительно «способности» связана с тем, что умопостижение Первого таким, как Оно есть, невозможно для чего-либо иного, нежели Оно.

¹³⁹ От примеси материального?; по ат-Тусы – достоверно (*йакын*), без какого-либо сомнения (*занн*) или иллюзии (*вахм*) [5, т. 2, с. 979].

¹⁴⁰ Весь мир.



Таково совершенство, с каковым актуально становится разумная [человеческая] субстанция¹⁴¹. Предыдущее же совершенство – это животное (*хайавани*) совершенство. Умственное восприятие проникает до сути [объекта] и свободно от примеси (*шауб*); чувственное же восприятие является сплошь примесью¹⁴². Число ответвлений (*тафасьль*) умственного восприятия вряд ли конечно¹⁴³, а чувственные [ответвления] ограничены небольшим количеством¹⁴⁴, и если они множатся, то только в аспекте более сильного (*ашадд*) или менее сильного (*ад'аф*)¹⁴⁵.

Но известно, что отношение одного наслаждения к другому наслаждению таково, каково отношение воспринимаемого к воспринимаемому и восприятия – к восприятию. Поэтому отношение умственного наслаждения к вожделеющему таково, каково отношение отображения Первоистинного и следующих за Ним [возвышенных субстанций] к качеству сладкости и каково отношение соответствующих двух восприятий¹⁴⁶.

[10] Напоминание: [занятой телом душе недоступно высшее блаженство]

Теперь, если [ты пребываешь] в своем теле с его отвлекающими делами и препятствиями и если ты не тяготеешь к подобающему тебе совершенству и не страдаешь от наличия [у тебя] его противоположностей¹⁴⁷, то ты должен знать, что все это – из-за тебя, а не из-за сего совершенства, и что в тебе самом кроются некоторые из вышеуказанных¹⁴⁸ тебе причин¹⁴⁹.

[4. Обоснование бытия умственного страдания]

[11] Напоминание: [потусторонние последствия закоснелых телесных увлечений]

Как тебе уже известно, эти отвлекающие вещи суть переживания и состояния, которые сопутствуют душе из-за ее соседства с телом.

¹⁴¹ То есть ее становление в абсолютном смысле (*для аль-итлак*) приобретенным разумом [5, т. 2, с. 979].

¹⁴² Умственное восприятие постигает сущностные характеристики предметов – роды, виды, видовые отличия (дифференции) и т.п.; чувственное восприятие ограничивается внешними аспектами (количеством, качеством и прочими акциденциями). Таково качественное отличие этого восприятия от умственного.

¹⁴³ Поскольку по числу бесконечны роды и виды сущих, а также бесконечны соотносительности между ними [5, т. 2, с. 979–980]. Видимо, под «видами» подразумеваются и индивидуальные, ибо число родов конечно (десять), конечным должно быть и число собственно «видов» внутри каждого рода (комментарии редактора – Х. Амули).

¹⁴⁴ Так как их роды немногочисленны [5, т. 2, с. 980].

¹⁴⁵ Как между двумя сладостями. Таково количественное отличие умственного восприятия от чувственного; см. примечание 142.

¹⁴⁶ Значит, умственное наслаждение сильнее и полнее чувственного, которое, строго говоря, не идет ни в какое сравнение с первым [5, т. 2, с. 981].

¹⁴⁷ Например, отсутствие стремления души к обретению интеллигибелей.

¹⁴⁸ В § 8 настоящей главы.

¹⁴⁹ Например, когда человек отвлекается на занятия чувственными вещами.



А если они прочно утвердятся [в твоей душе], то после разлучения [с телом] ты останешься таким же, каким был до этого. Но они будут как утвердившиеся муки, от которых ты был отвлечен, а теперь обращен к ним, и они станут восприниматься как противные. И сие есть мучение (*алям*), противоположное вышеописанному наслаждению, мучение духовной Геенны (*ан-нар ар-руханцййа*), которое страшнее мучения Геенны телесной (*джисманцййа*).

[5. О разрядах умственного несчастья]

[12] Напоминание: [два главных типа пороков]

Да будет тебе известно, что пороки (*разцля*) души, относящиеся к роду недостатка предрасположенности тому совершенству, на которое можно надеяться после разлучения [с телом], неустранимы (*гайр маджбур*). Те же пороки, что обусловлены посторонними привязанностями, исчезнут, и связанные с ними муки прекратятся¹⁵⁰.

[13] Напоминание: [разные последствия недостатка]

Знай также, что от порока недостаточности будет страдать душа, которая тяготела к совершенству, и эта тяга (*шаук*) следует за готовностью, обретенной стяжанием (*икисаб*)¹⁵¹.

¹⁵⁰ Как пишет ат-Тусы, недостижение совершенств души непременно происходит из-за ее непредрасположенности; а последняя – либо в силу чего-то небытийного, например – прирожденного недостатка ума, либо бытийного – в частности наличия в душе противоположностей этих совершенств; эти же противоположности бывают либо укоренившиеся, либо нет. Так получают три раздела пороков; а поскольку каждый из них может относиться и к теоретической, и к практической силе души, то их будет шесть.

Два разряда пороков, обусловленных недостатком прирожденной способности в плане обеих сил, неустранимы по смерти, но из-за них душа не претерпевает наказания, и именно эти разряды упоминает Ибн-Сина, говоря о втором типе.

Тот же разряд, который связан с теоретической силой и укоренившийся, также неустраним, а наказание за него перманентно. Ибн-Сина явным образом не упоминает об этом в данном пункте, но сей разряд включается в тот тип недостатков, которые он объявил неустранимыми.

Остальные же три разряда – пороки в отношении теоретической силы, которые не укоренились (например, верования простолюдинов и эпигонов); пороки в отношении практической силы, которые прочно утвердились (например, дурной нрав); пороки в отношении практической силы, которые не утвердились (например, временная привязанность) – суть те, которые связаны с привходящими внешними факторами. Все они исчезают после смерти (либо потому что они не утвердились, либо поскольку они суть модусы, проистекавшие от телесных деяний и смесей, а посему исчезают вместе с исчезновением последних). Но поскольку эти пороки различаются по степени неблагообразности и по скорости их исчезновения, то и посмертная кара за них различается как в качественном, так и в количественном отношении [5, т. 2, с. 987–988].

¹⁵¹ Положение о том, что у души есть подлинное совершенство, не принадлежит к числу первичных (*аввалцййат*) знаний, поэтому стремящаяся к этим совершенствам душа – та, которая умозрительным стяжанием постигла существование таковых.



Простоумные (*бульх*, ед. ч. *аблях*) же отстоят в стороне от этой муки¹⁵² – таковая предназначена именно отвергателям (ед. ч. *джахид*), пренебрегателям (ед. ч. *мухмиль*) и отворотившимся (ед. ч. *му'рид*) от ярко явленной (глагол. *альма'а*) им истины (*хакк*). Ибо простоумие (*бальяха*) ближе к спасению (*наджат*), нежели бесплодная пронизательность (*фатана батра*)¹⁵³.

[6. О разрядах счастливых]

[14] Напоминание: [потустороннее счастье посвященных]

Возвышенные гностики (ед. ч. *ариф мутаназзих*)¹⁵⁴ таковы, что, очистившись от связи с телом, достигают мира святости и счастья (*'алям аль-кудс ва-с-са'ада*), и в них запечатлевается высшее совершенство, и они обретают то высшее¹⁵⁵ наслаждение, о коем тебе поведали выше¹⁵⁶.

[15] Напоминание: [еще будучи в теле, душа может обрести потустороннее блаженство]

Однако это наслаждение не таково, что остается доступным во всех отношениях, пока душа находится в теле. Напротив, люди, погруженные в созерцание [мира] Господнего (*джабарут*)¹⁵⁷ и отворачивающиеся от [плотских] занятий, испытывают, будучи в телах, значительную долю от этого наслаждения, которая так может овладевать ими, что отвлекает их от всего прочего.

[16] Напоминание: [состояние душ, предрасположенных к совершенству]

Пречистые (*салма*) души¹⁵⁸, [т.е.] те, которые сохранили свое прирожденное естество (*фитра*)¹⁵⁹ и не были огрублены земными факторами, таковы, что когда они услышат духовный зов (*зикр рухани*), напоми-

¹⁵² Ибо они не знают о возможных для них совершенствах, а посему не тяготеют к ним. См. примечание 162.

¹⁵³ Как полагает ат-Тусы, те, которые будут страдать, поскольку они знают о соответствующем совершенстве, но не имеют его, составляют три группы: (1) отвергатели, [еще и] обретшие противоположность совершенства; (2) пренебрегатели, которые не занимались какими-нибудь науками, не радея об обретении совершенства; (3) отворотившиеся, которые занялись вещами, отвлекшими их от обретения совершенства, но не противоположными ему; только первая группа обречена на вечные муки [5, т. 2, с. 989–990].

¹⁵⁴ Гностик – совершенный в аспекте теоретической силы души; возвышенный – совершенный в аспекте практической силы.

¹⁵⁵ Умственное.

¹⁵⁶ В § 9 настоящей главы.

¹⁵⁷ В постижение сущности вещей.

¹⁵⁸ Души, в которых не запечатлелось истинное знание, но они и не запятнали себя противоречащими истине верованиями.

¹⁵⁹ Аллюзия на доминирующее в мусульманской доктрине представление, по которому люди являются на свет с правоверным врожденным естеством (*фитра*). О таком естестве говорится, в частности, в аяте 30:30.



нающий о состояниях им [материальных существ] (*муфарикат*), их охватывает неизвестного происхождения стремление (*заши ша'ик*) и страсть (*важд*), сочетающаяся с радостным (*муфарриха*) наслаждением, что повергает в удивление (*хира*) и изумление (*дахаиш*) благодаря соответствию (*мунсаба*) [сих состояний совершенства их самостям]. Это многократно переживалось [некоторыми людьми], и таковое служит одним из лучших побудительных мотивов (ед. ч. *ба'ис*).

А у кого такой мотив¹⁶⁰, то он не остановится, пока не получит сие целиком. Кто же движим [иными] побуждениями – [например,] тщеславием или соперничеством, – тот довольствуется достижением подобной цели.

Так обстоит дело с наслаждением гностиков¹⁶¹.

[17] Напоминание: [потусторонняя судьба несведущих; о метемпсихозе]

Что же касается простоумных (*бульх*)¹⁶², то они, коли чисты [от нравственных пороков], по высвобождении из тел приходят к подобающему им счастью.

При этом, видимо, им не обойтись без содействия какого-то тела, которое становится субстратом для их имагинаций (ед. ч. *тахай'уль*). И не исключено, чтобы таковым служило какое-то небесное тело¹⁶³ или ему подобное¹⁶⁴.

[Возможность духовного развития]

Может статься, что это приведет их в конце концов к присущей гностикам способности к блаженному соединению (*иттисал мус'ид*)¹⁶⁵.

[Несостоятельность учения о переселении душ: (а) первый аргумент]

Но невозможно переселение (*танасух*) таких душ в тела того же рода, что и прежние. В противном случае каждая смесь потребовала бы душу, [от Деятельного разума] эманулирующуюся в смесь, с которой соче-

¹⁶⁰ У кого мотивом к достижению совершенства служит соответствие этого совершенства его самости.

¹⁶¹ Гностик водим первого типа мотивами.

¹⁶² В трактате «Исхождение и возвращение» [13, с. 114] фигурируют «несведущие души» (*аль-анфус аль-джахилия*). В трактате «О счастье» Ибн-Сина цитирует максиму, по которой большинство обитателей Рая – это простоумные (*бульх*) [15, с. 275]. Это изречение порой возводится к пророку Мухаммаду.

¹⁶³ Материи небесных тел занимают промежуточное положение между телами подлунного мира, состоящими из четырех элементов, и высшими, отвлеченными от материи сущими, поэтому они подходят для соединения с этими душами.

¹⁶⁴ В «Исхождении и возвращении» говорится о теле, образованном из воздуха, пара и дыма, т.е. соответствующем тому «духу/пневме» (*рух*), который, собственно, и считается (а не само человеческое тело – *бадан*) носителем души (*нафс*) [13, с. 115]. Дух/пневма – тонкое парообразное тело; о нем учил римский врач и естествоиспытатель Гален (ум. ок. 199).

¹⁶⁵ К интеллектуальному контакту с высшими сущностями – Богом и ангелами.



талась бы переселившаяся душа, и у живого существа оказалось бы две души¹⁶⁶.

[[б) Второй аргумент]

И еще: необязательно, чтобы ко всякому уничтожению примкнуло определенное возникновение, или чтобы число возникающих тел соответствовало числу покидающих их душ, или чтобы множество отрешенных [от тела] душ заслужило единое тело, с которым они соединились бы, либо, соперничая друг с другом, оттолкнулись от него.

Ты сам можешь подробно разобрать альтернативы, опираясь на наши разъяснения в других сочинениях¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Тогда как любое животное осознает, что его телом управляет нечто единое. Более подробное изложение аргумента дано в «Исцелении» – см.: [1, с. 376–377].

¹⁶⁷ Как разъясняет ат-Тусы, душа, переселившаяся из тела А в тело Б, соединяется с Б либо [1] сразу по разлучении с А, либо [2] спустя некоторое время. В первом случае либо [1.1] Б возникает в сам момент разлучения, либо [1.2] до него. Если Б возникает в момент разлучения, то число разлучившихся душ должно быть или [1.1.1] равным числу возникших тел, или [1.1.2] большим, или [1.1.3] меньшим.

[1.1.1] Если оно равно, то к каждому уничтожению тела примыкает возникновение другого, и таким образом число возникших тел совпало бы с числом уничтожившихся, что абсурдно.

[1.1.2] Если число душ больше, то несколько душ устремляются к одному телу, и они либо одинаково достойны соединения с ним, либо разнятся в этом отношении. В первом случае все они вселяются в него, и у одного тела оказывается множество душ, что, как было показано в [первом аргументе], несостоятельно. Во втором случае души, соперничая друг с другом и отталкивая друг друга, оказываются либо все вне этого тела, либо только часть их вселяется в него. Последнее означает наличие нескольких душ в одном теле, что абсурдно. Более того, и здесь и там несколько душ окажутся не соединенными с телом, а мы их полагали соединенными!

[1.1.3] Если число душ меньше числа возникших тел, то либо одна душа окажется соединенной более чем с одним телом и какое-то животное окажется таким же, как и другое, что абсурдно; либо некоторые тела, готовые к восприятию души, останутся без души, что тоже нелепо; либо часть душ соединится с частью тел, а для оставшихся тел возникнут иные души. Из последнего следуют две нелепости: (а) соединение тех душ с частью этих тел, помимо других, без какого-либо на то приоритета; (б) возникновение душ для одних готовых для жизни тел, а не для других, без какого-либо приоритета.

[1.2] Коли Б возникает до разлучения души с А, то Б прежде либо имеет душу, либо не имеет. Имей оно душу, две души соединились бы с одним телом! А при альтернативном варианте выходит, что уже имелось готовое к принятию души тело, но таковое оказалось на некоторое время лишенным ее!

[2] Если душа соединяется с новым телом Б спустя некоторое время после разлучения с предыдущим, то факт наличия ее некоторое время без тела указывает на возможность существования ее в таком качестве и на все остальные времена, а значит, нет необходимости апеллировать к метемпсихозу.

Кроме того, ее соединение с новым телом либо зависит от возникновения предрасположенной к этому смеси [элементов] (*мизадж*), либо не зависит. В первом случае должна возникнуть еще одна душа при возникновении такой смеси, и мы снова столкнемся с вышеуказанной нелепостью. А во втором случае соединение ее с телом специфицируется определенным моментом времени, тогда как все времена в этом аспекте одинаковы, что нелепо [5, т. 2, с. 1002–1004].



[7. Ступени блаженства разумных существ]

[18] Указание

[1] Наирадующееся¹⁶⁸ чему-либо – это Первое, [радующееся] Своей самости. Ибо Оно наиболее сильно постигает наиболее совершенное¹⁶⁹ – свободное от природы потенции и небытия (каковые служат источником зла); и ничто не отвлекает Его от такового.

Подлинная «любовь» (*'ушк*)¹⁷⁰ заключается в радости (*иттихадж*) от созерцания определенной самости. «Желание» (*шук*)¹⁷¹ же – это движение к довершению этой радости, когда образ соответствующей самости представлен в одном аспекте – например, в воображении, но не представлен в другом – например, в чувствах; в таком случае это есть движение к достижению полного чувственного восприятия в отношении чувственного предмета. Следовательно, всякий возжелавший (*муштак*) – тот, кто уже достиг чего-либо, однако ему еще чего-то будет не хватать. Любовь (*'ушк*) представляет собой совсем иное понятие.

Первое таково, что Оно есть и любящее (*'ушик*) Свою самость, и любимое (*ма'шук*) для Нее, вне зависимости от того, любят ли Его другие или нет¹⁷². В действительности же Оно любимо не только со стороны Его самости, но и многими прочими существами¹⁷³.

[2] За Первым следуют радующиеся и Ему, и своим самостям как радующимся Ему. Это – пресвятые (*кудсийа*) интеллектуальные субстанции. «Желание» не прилагается ни к Первому, ни к последующим из числа Его пресвятых приближенных (*аулийа'*)¹⁷⁴.

[3] За этими двумя ступенями следует ступень любящих-желающих (ед. ч. *'ашик-муштак*)¹⁷⁵. Поскольку они влюбленные, то обрели (*найль*) нечто и посему испытывают наслаждение. А поскольку они возжелающие, некоторые их разряды подвержены мукам. Но коль скоро сии муки обу-

¹⁶⁸ Араб.: *мубтадхидж* (однокоренное имя действия – *бахджа*, переведенное выше как «блаженство»). Ибн-Сина избегает здесь употребления слова *лязза*, поскольку в арабо-мусульманской богословской традиции оно не применяется по отношению к Богу и высшим существам (см.: [5, т. 2, с. 1002–1004]).

¹⁶⁹ Поскольку постигает Свою самость.

¹⁷⁰ Восприятие предпочитаемого (*му'сар*) как предпочитаемого есть *хубб* (любовь) к Нему, а когда *хубб* сильна, то она называется *'ушк* [5, т. 2, с. 1006].

¹⁷¹ Термин *шук* близок термину *'ушк*, посему автор обратился к разъяснению разницы между ними.

¹⁷² Ибн-Сина прилагает к Богу атрибут *'ушк*, хотя он не используется богословами, но лишь философами и мистиками (*ахль аз-зук*) [5, т. 2, с. 1007].

¹⁷³ Постольку, поскольку Оно воспринимается другими существами.

¹⁷⁴ Отрешенным интеллектам не атрибутируется желание, поскольку они свободны от потенции, всегда актуальны.

¹⁷⁵ Ступень разумных душ, присущих небосводам, а также достигших совершенства душ людей, пока эти души еще пребывают в теле.



словлены Им, то они – сладостны. Среди чувственных вещей подобием их – хотя и очень далеким – служит мука от зуда и щекотания. Такое возжелание служит истоком некоего движения, которое, как только приведет к обретению [цели], то поиск прекратится, а блаженство будет достигнуто.

Если человеческие души дойдут до высшего блаженства (*губта*) в земной жизни, то предельное состояние, какое может быть присуще им, – это состояние любящего-желающего. От аспекта возжелания они могут освободиться только в потусторонней жизни (*аль-хайат аль-ухра*).

[4] За этими душами следуют человеческие души, колеблющиеся между двумя сторонами – господней (*рубубиййа*) и низшей (*суфаля*), с их (душами) различными ступенями¹⁷⁶.

[5] Далее идут души, головой вниз погруженные в мир природы несчастной, с шеями бессуставными¹⁷⁷.

[7. Тяга всех сущих к своему совершенству]

[19] Напоминание

Если ты всмотришься в сущие, ты обнаружишь, что у всякой телесной вещи имеется свойственное ей совершенство, волительная (*иради*) или естественная (*табц'и*) любовь (*'ишк*) к такому совершенству и волительное или естественное желание (*шадук*) к нему, коли оно отсутствует. Сие есть милость (*рахма*) от Первопромысла (*аль-'инайа аль-уля*) как промысла.

Это всего лишь общее рассуждение. Подробности же ты найдешь в соответствующих науках, раскрывающих его¹⁷⁸.

Литература

1. Ибн-Сина. Исцеление (фрагменты). В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 309–456.

2. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Казанский университет; 2014.

3. Ибн Сина. Книга знания. В: Ибн Сина. *Избранные философские произведения*. М.: Наука; 1980. С. 59–228.

4. аль-Багдади, Абу-ль-Баракат. *Аль-Китаб аль-му'табар фи аль-хикма*. Исфахан: Данишках-и Исфахан; 1994. Т. 2. (На араб. яз.).

¹⁷⁶ Степень разумных человеческих душ среднего совершенства. Местоимение «их» – араб.: *ха*; в некоторых рукописях – *хума*, *хум*; при версии *хума* (двойственное число) подразумеваются различные ступени каждой из двух сторон.

¹⁷⁷ Степень несовершенных разумных душ. Как было сказано выше, именно желание/стремление [к не доставшемуся в земной жизни совершенству] и выступает причиной страдания таких душ в потусторонней жизни.

¹⁷⁸ Эти науки обосновывают наличие первичных и вторичных совершенств у всех разновидностей тел, как простых, так и сложных, а также наличие у этих тел волительного или естественного стремления (*харака*) к означенным совершенствам [5, т. 2, с. 1012]. Мысль о пронизывающем все сущие влечении Ибн-Сина раскрывает в трактате «О любви» (*Фи аль-'ишк*); русский перевод см.: [16].



5. ат-Тусы, Насыраддин. *Шарх аль-Ишарат ва-т-танбиҳат*. Кум: Бустан-и китаб; 2007. Т. 1–2. (На араб. яз.).
6. Ибн-Сина. *Ат-Та'лиқат*. Кум: Марказ-и интишарат дафтар-и таблиғат-и ислами; 1379/[2000]. (На араб. яз.).
7. Ибн-Сина. *Аш-Шифа': аль-Иляхийят*. Каир: Визарат ас-сақафа ва-ль-иршад аль-қауми; 1960. (На араб. яз.).
8. Ибрагим Т. К. Оптимистическая теодицея Авиценны. *Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки*. 2017;159(6):1443–1454.
9. Ибрагим Т. К. *Религиозная философия ислама: калам*. Казань: Казанский университет; 2013.
10. ар-Рази, Фахраддин. *Шарх аль-Ишарат ва-т-танбиҳат*. Тегеран: *Аджуман-и асар ва-мафхир-и фарханги*; 2005. Т. 2. (На араб. яз.)
11. Ибн-Сина (Авиценна). «Указания и напоминания» [Раздел по метафизике] (Пер. с араб. и комм. Т. Ибрагима, Н. В. Ефремовой). *Ориенталистика*. 2018;1(2):251–274. DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-251-274.
12. Ибн-Сина. *Ан-Наджат*. Тегеран: Данишқах Тихран; 1978. (На араб. яз.).
13. Ибн-Сина. *Аль-Мабада' ва-ль-ма'ад*. Тегеран: Institute of Islamic Studies, McGill University–Tehran University; 1984. (На араб. яз.).
14. Ибн-ан-Надим. *Аль-Фихрист*. Тегеран; [1971]. (На араб. яз.).
15. Ибн-Сина. Рисаля фи ас-са'ада. В: Ибн-Сина. *Раса'иль*. Кум: Интишарат-и Байдар; 1400/[1979]. С. 260–279.
16. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. О любви как фундаментальном атрибуте Бога в теологии Ибн-Сины. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):283–295.

References

1. Ibn-Sīnā. The Healing (excerpts). In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Islamic philosophy (Falsafa): An Anthology*. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009. Pp. 309–456. (In Russ.)
2. Ibrahim T. K., Efremova N. V. *Islamic religious philosophy (Falsafa)*. Kazan: Kazan University; 2014. (In Russ.)
3. Ibn-Sīnā. The Book of Knowledge. In: Ibn-Sīnā. *Selected Philosophical Works*. Moscow: Nauka; 1980. Pp. 59–228. (In Russ.)
4. al-Baghdādī, Abū-l-Barakāt. *Al-Kitāb al-mu'tabar fī al-hikma*. Isfahan: Danishgāh-i Isfahān; 1994. Vol. 2. (In Arabic).
5. at-Tūsī, Nasiraddīn. *Sharh al-Ishārāt wa-t-tanbihāt*. Qom: Bustān-i kitāb; 2007. Vol. 1–2. (In Arabic).
6. Ibn-Sīnā. *At-Ta'liqāt*. Qom: Markaz-i Intishārāt Daftar-i Tablighāt-i Islāmī; 1379/[2000]. (In Arabic).
7. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': al-Ilāhiyyāt*. Cairo: Wizārat ath-thaqāfa wa-l-irshād al-qawmī; 1960. (In Arabic).
8. Ibrahim T. K. Avicenna's Optimistic Theodicy. *Uchenye Zapiski Kazanskogo Universiteta. Seriya Gumanitarnye Nauki = Proceedings of Kazan University. Humanities Series*. 2017;159(6):1443–1454. (In Russ.)
9. Ibrahim T. K. *Religious philosophy of Islam: Kalam*. Kazan: Kazan University; 2013. (In Russ.)



10. ar-Rāzī, Fakhraddīn. *Sharh al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt*. Tehran: Anjuman-i Āthār va Mafākhir-i Farhangī; 2005. Vol. 2. (In Arabic)

11. Ibn-Sina (Avicenna). “Al-Isharat wa-t-tanbihat” [on metaphysics] (Trans., comm. by T. K. Ibrahim, V. N. Efremova). *Orientalistica*. 2018;1(2):251–274. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-251-274.

12. Ibn-Sīnā. *An-Najāt*. Tehran: Daneshgāh-e Tehrān; 1978. (In Arabic).

13. Ibn-Sīnā. *Al-Mabda’ wa-l-Ma’ād*. Tehran: Inst. Islamic Studies, McGill Univ, Tehran Branch; 1984. (In Arabic).

14. Ibn-an-Nadīm. *Al-Fihrist*. Tehran; [1971]. (In Arabic).

15. Ibn-Sīnā. *Risāla fī as-Sa’āda*. In: Ibn-Sīnā. *Rasā’il*. Qum: Intishārāt-i Baydar; 1400/[1979]. Pp. 260–279. (In Russ.)

16. Ibrahim T. K., Efremova N. V. On the concept of love as a fundamental attribute of God in Avicenna’s theology. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):273–285.

Информация о переводчиках

Тауфик Ибрагим, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, заместитель председателя Экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации по теологии, член редакционного совета журнала «Minbar. Islamic Studies».

Ефремова Наталия Валерьевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН, член редакционной коллегии журнала «Minbar. Islamic Studies».

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 25 декабря 2018 г.

Одобрена рецензентами: 30 января 2019 г.

Принята к публикации: 27 февраля 2019 г.

Information about the translators

Tawfik Ibrahim, Dr. Sci. (Philos.), Professor, the Centre of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies of RAS, the Researcher-in-Chief, Deputy Head Chairman of the Higher Ex-aminig Body (Section Theology) at the Ministry of Education of the Russian Federation, Advi-sor to the Periodical Minbar. Islamic Studies (Russian Federation).

Natalia V. Efremova, Cand. Sci. (Philos.), Senior Research Fellow at the Division of oriental philosophies of the Institute of Philosophy of RAS, an Editorial board Member of the Periodical Minbar. Islamic Studies (Russian Federation).

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Authors contributed

These authors contributed equally to this work.

Article info

Received: December 25, 2018

Reviewed: January 30, 2019

Accepted: February 27, 2019



«Религия Человека»: духовный опыт, свобода и традиция в философии Рабиндраната Тагора¹

Т. Г. Скороходова

Пензенский государственный университет, г. Пенза, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6481-2567>, e-mail: skorokhod71@mail.ru

Резюме: на основе герменевтического анализа «Религии человека» Рабиндраната Тагора автор исследует философствование и философию индийского поэта, писателя и мыслителя. Феноменологически философствование Тагора описано как особое сочетание духовного опыта созерцания Бога, свободы как подхода и метода мышления и традиции как одного из источников мысли, а также способа подтверждения собственных идей мыслителя. Связав себя с традицией созерцания ведийских риши, поэт предлагает собственную философию (онтологию и антропологию). Философия религиозного гуманизма Тагора характеризуется как оригинальный синтез свободы мышления и индийских традиций неортодоксального мышления. Ключевое понятие его онтологии – *jīvan-devatā* («Господь жизни») – вечная Личность и Высший Человек, который является Творцом Вселенной и людей. Появление человека – поворотный пункт в эволюции Вселенной, поскольку он должен выразить истину и смысл жизни. Антропология Тагора далека от традиционного индийского понимания человека: помимо связи человеческой души с Брахманом (*jīvan-devatā*), человек как Его творение становится Его со-творцом в мире и жизни, главной фигурой эволюции, создателем цивилизации и творцом культуры. Человек понимается как свободное, устремленное в будущее существо. Тагор утверждает для Индии идею ценности человеческой свободы и достоинства.

Ключевые слова: Бенгальское Возрождение; внешняя свобода; внутренняя свобода; духовный опыт; индийская философия Нового времени; личность; Рабиндранат Тагор; религиозный гуманизм; творение; творчество; феномен человека

Для цитирования: Скороходова Т. Г. «Религия Человека»: духовный опыт, свобода и традиция в философии Рабиндраната Тагора. *Ориенталистика*. 2019;2(2):375–396. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-375-396.

¹ Статья представляет собой развернутую версию доклада на Сороковых Зографских чтениях «Проблемы интерпретации традиционного индийского текста», состоявшихся в Санкт-Петербурге 14–17 мая 2019 г.





“The Religion of Man”: Spiritual Experience, Freedom and Tradition in the Philosophy of Rabindranath Tagore

T. G. Skorokhodova

Penza State University, Penza, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6481-2567>, e-mail: skorokhod71@mail.ru

Abstract: the author offers a research of the philosophy of Indian poet, writer and thinker Rabindranath Tagore based on hermeneutical analysis of his book “The Religion of Man”. In terms of phenomenological approach the philosophy of the Indian thinker is described as a combination of spiritual experience in contemplation the Supreme Being, the freedom as a methodological approach, the tradition as the source of thought as well as the proof for the correctness of ideas, which is appropriate to Tagore. Having put himself within the tradition of Vedic *rishis*’ contemplation, the poet developed his own philosophy (ontology and anthropology). The philosophy of Tagore’s religious humanism can be described as a synthesis of freedom of thinking and various Indian unorthodox philosophical traditions. The key idea of Tagore’s ontology is the *jīvan-devatā* (‘the Lord of life’) the eternal Personality and Supreme Man, the Creator of the Universe and human beings. The phenomenon of a human being is the pivotal point in the development of the universe because he is considered there as an expression of the Truth and the Meaning of a life. The Tagore’s philosophy in this respect is far from the traditional Indian understanding of the phenomenon of a human being. Along with the teaching about the links of human soul to the Brahman (*jīvan-devatā*), the human as the result of Creation is being considered as His co-creator in the World and the Life, the main figure in evolution, the maker of Civilization and the Creator of culture. Man is understood as free, future-oriented and creative being. Tagore affirms for India the idea of value of human freedom, dignity and his earthly life not only for spiritual liberation (*mukti*), but for other people, society and culture.

Keywords: humanism, Indian, religious; philosophy, modern, Indian; Renaissance, Bengal; Tagore, Rabindranath; Tagore, Rabindranath, creation on; Tagore, Rabindranath, creativity on; Tagore, Rabindranath, experience, spiritual, on; Tagore, Rabindranath, freedom, on; Tagore, Rabindranath, human being, on; Tagore, Rabindranath, liberty, on; Tagore, Rabindranath, personality on

For citation: Skorokhodova T. G. “The Religion of Man”: Spiritual Experience, Freedom and Tradition in the Philosophy of Rabindranath Tagore. *Orientalistica*. 2019;2(2):375–396. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-375-396.

Введение

Философия поэта, писателя и общественного деятеля Рабиндраната Тагора (1861–1941) представляет собой самобытный феномен, поскольку не соответствует строгим критериям академической философии и не изложена в систематизированном виде. Одновременно она соотносима с индийскими аналогами европогенного термина «философия» –



анвикшики как постижение опыта или традиции и *даршана* как некоторое видение бытия. Еще при жизни поэт был признан как философ – и в своей стране, и в мире – в первую очередь благодаря философскому содержанию поэзии и целому ряду сочинений и выступлений (см.: [1; 2, с. 24; 3, с. 49–54]).

Самопонимание Р. Тагора было вполне определенным – он прежде всего считал себя поэтом и при случае подчеркивал: «...Я не ученый и не философ. И вряд ли... следует ожидать от меня плодов, собранных с обширного поля исследования, или богатств, которые предоставляет ум, поднаторевший в трудном деле добывания знания» [4, с. 76]. Однако его биограф К. Крипалани подчеркивал, что «он был поэтом в традиционном индийском смысле слова, *kavi* – провидец, посредник между человеческим и божественным» [5, с. 2]. С. Д. Серебряный отметил, что так называли себя легендарные творцы ведийских гимнов: «Философ – это человек, который пытается понять и объяснить мир всего лишь с помощью своих человеческих сил. Тагор же явно претендовал на нечто большее» [3, с. 53–54]. Но и в этом большем качестве творчества Р. Тагора философствование предстает как интегральная часть поэтического и прозаического постижения мира, часть откровения о нем, действительно как видение – *даршана* – мира.

С одной стороны, Р. Тагор – индийский философ, внесший достойный вклад в философию своей страны. Н. А. Канаева предложила «понимать под индийской философией совокупность теоретических учений о мире, человеке и различных формах его отношений с миром (познавательных, социальных, нравственных, эстетических и т.д.), разработывавшихся на территории Индии с V до н.э. и существующих сегодня» [6, с. 10]. И философствование Тагора существует в круге проблематики, вполне традиционной для Индии – он обсуждает соотношение Абсолюта (*Брахмана*) и человека/личности (*атмана*), бытие человека в мире, освобождение (*мукти*), внутреннюю жизнь человека и другие темы. Как индийский философ он продолжает и отстаивает восходящую к древности традицию неортодоксального мышления и аргументации в поддержку различающихся позиций в публичном пространстве, о которой пишет Амартья Сен: «Долгая традиция терпимости к сомнениям и несогласию внутри индуизма существует, восходя к древним Ведам, которые около трех с половиной тысячелетий тому назад оставляли место глубокому скептицизму» [7, с. 47] (см. также: [с. 3–33]). В русле этой неортодоксальности, обновленной его предшественниками – бенгальскими интеллектуалами Нового времени, – мыслил и Тагор, «подчеркивавший необходимость бдительной защиты этой традиции открытого сознания, чтобы помочь ей расцвести более полно», а также «роль освобождения и размышления в основании достойного общества» [7, с. 32]. Его философия так же диалогична, как



диалогично развертывание знания в Упанишадах или представление учения в классических даршанах.

С другой стороны, Р. Тагор достоин стоять в одном ряду с видными неклассическими философами Запада XX в., в частности с представителями философии жизни и религиозного экзистенциализма, – поскольку в центре его внимания непосредственное и целостное постижение жизни, проблемы существования человека в мире, свободы, соотносённости с Другим, творчества, жизни и смерти, эволюции человека в обществе и в истории, а также круг тем, разрабатываемых философией диалога. Это объясняется развертыванием его мысли в диалоге с Западом, его культурой и мыслью, и потому его философия являет собой подвижный синтез индийского и западного типов мышления. Синтез этот особенно очевиден в социально-политических текстах Тагора. В философии его можно считать одним из предтеч современной идеи сближения и синтеза идей и идеалов Востока и Запада, о которых заговорили уже во второй половине XX в.

В выступлениях Тагора – отдельных или объединённых и изданных в виде циклов («Садхана», «Личность», «Религия Человека», «Национализм» и др.) – характерное для философии теоретическое обобщение присутствует больше в содержании, нежели форме его представления. Сам же процесс развертывания мысли, раскрытия собственного опыта, интуиций, прозрений выражен явно и ярко, с добавлением метафор, примеров, апелляции к позициям возможных оппонентов. По форме его тексты являют собой философствование – размышление на метафизические, антропологические, этические, социальные, политические и культурно-эстетические темы, нередко в тесной связи с осмыслением проблем современной Тагору эпохи. Несмотря на ясно выраженные компоненты проповеди и медитативный характер многих циклов лекций, отмеченный еще С. Радхакришнаном [1, с. 6], эти тексты мне видятся именно философскими по содержанию и смыслу.

Значимыми для исследования философии Тагора являются его лекции, прочитанные в мае 1930 г. в Манчестерском колледже Оксфордского университета, изданные отдельной книгой «Религия человека». В биографическом и мировоззренческом контексте это «наиболее развернутая «самоэкспликация» мировоззрения «позднего» Тагора» [3, с. 52]. Содержательно в этом цикле более или менее упорядоченно изложены его онтологические и антропологические воззрения, несмотря на оговорку, что «Религия человека вырастает в моем сознании как религиозный опыт, а не просто как философский предмет» [4, с. vii]. В лекциях действительно обобщается опыт религиозного постижения мира, испытанный в юности (и описанный с высоты прожитой жизни и мысли), однако термином «религия человека» названа философия.



«Религия человека» как представление религиозно-гуманистической философии Р. Тагора

«Религия человека» объединяет 14 лекций; условно их можно разделить на группы, первая из которых посвящена онтологическим основам человеческой жизни (лекции «Вселенная человека» и «Творческий дух»), вторая – описанию феномена человека и третья – измерениям его бытия: свободе, жизни в мире, обществе и истории. Кроме того, в лекциях представлена концепция религии в ее исторической эволюции в связи с эволюцией обществ, а также этические идеи Тагора. Особое место занимают лекции, где он описывает свой религиозный опыт («Видение» и «Человек моего сердца»); мне они видятся как своего рода герменевтический ключ к его философствованию и философским воззрениям.

Ключевой характеристикой мировоззрения и мысли Р. Тагора я считаю религиозный гуманизм. По определению С. Л. Франка, такой гуманизм ориентирован на объективные ценности и предполагает творчество и созидание культуры; в свою очередь, и культурное творчество «означает совершенствование человеческой природы и воплощение в жизни идеальных ценностей» [8, с. 113, 144]. Религиозный гуманизм чужд абсолютизации человека и человеческого, но признает «ценность человека и мира как творений Божиих» (А. В. Мень) и, по мысли С. Франка, стремится сблизить человеческую жизнь со сверхчеловеческим и абсолютным началом, найти для нее вечную и универсальную опору (см.: [8, с. 233–234, 242–243]). Этой соотносительностью человека с Богом задана вся религиозная мысль Бенгальского Возрождения – эпохи национально-культурного ренессанса XIX – начала XX в. в самом развитом регионе Британской Индии (см.: [9–12]). Начало эпохи связывают с многогранной деятельностью реформатора и философа Раммохана Рая (1772–1833), основателя религиозно-реформаторского общества Брахмо Самадж. Рабиндранат, воспитанный в семье, сыгравшей выдающуюся роль в истории культуры, внук соратника Р. Рая Дароканатха Тагора и сын лидера Брахмо Самаджа Дебендронатха Тагора (1817–1905) (см.: [13]), воспринял эту мыслительную традицию, и его философию можно считать высшей точкой развития религиозно-философской мысли этой эпохи.

Ключом к пониманию философии Р. Тагора может стать определение его подхода и метода философствования на основе его собственных свидетельств. При этом надо делать поправку на то, что описание раннего опыта юности подвергается у писателя известной рационализации с высоты прожитых лет. В основании его подхода лежит идея свободы, данной человеку свыше, универсальной, имеющей множество измерений, неотъемлемой от его сути. В англоязычных текстах Тагора «свобода» передается двумя терминами: *freedom* – как физическая и внешняя – и *liberty* – как внутренняя свобода. В «Религии человека» понимание свободы широко и многоаспектно: это свобода (*freedom*) воли, духовной



жизни, свобода выбора, свобода социальная (отношений в обществе), свобода сознания, свобода как соотнесенность с Другим – человеком и людьми, свобода физическая – действий и поведения, и свобода духовная, свобода творчества и т.д. [4, с. 32–33, 39–40]. У Тагора присутствует и привычное «европогенное» различие свободы позитивной – для действия, творчества, развития и негативной – свободы от ограничений разного рода, природных и социальных. Особенно примечательно ее негативное понимание как свободы *от необходимости* – в частности природной, которая ограничивала бы существование человека, если бы вынуждала его продолжать развиваться физиологически в ущерб развитию ума и духа [4, с. 32–33]. Другое измерение свободы – свобода от социальных ограничений и коллективного давления, которое разрушает подлинные отношения и общение между людьми; об этом Тагор более подробно и настойчиво говорит в публицистике, критикуя традиционное общество Индии. Именно свобода задает ракурс рассмотрения онтологических, антропологических и социально-философских вопросов у Тагора.

Свободу Тагор называет и основанием своего религиозного опыта. Родившись в семье, придерживавшейся монотеистической религии, он поначалу был, по его словам, равнодушен к религии вообще: «это было противно моему темпераменту – я отказывался принять любое религиозное учение просто потому, что ему следуют люди из моего окружения, считая его истинным. Это была атмосфера свободы от господства любой веры, санкционированной авторитетом некоего писания или учением некоего организованного сообщества верующих» [4, с. 78]. Благодаря этому религиозное сознание и вера пришли как части истории жизни, «а не заимствования» [4, с. 76] и как следствие духовного роста и развития сознания.

Р. Тагор представляет свой метод познания реальности (в частности – «предмета религии») как движение от религиозного/духовного опыта видения бытия к его осознанию и описанию, которое неизбежно будет нестрогим и метафорическим. Этот метод можно было бы назвать интуитивистским, благо он укладывается в одну из тенденций неклассической западной философии XX в. (философия жизни А. Бергсона), однако сам Тагор считает его *традиционным* для Индии с ведийской древности: «Когда я оглядываюсь назад на те дни, мне кажется, что неосознанно я следовал пути моих ведийских предков и был вдохновлен тропическим небом, указывающим на неизмеримо Высшее» [4, с. 78].

Развитие своего интуитивного постижения мира Тагор представил в виде нескольких этапов: в детстве это было неустанное наблюдение за природой, сменой времен года, наполнявшее душу чувством близкого общения (companionship) [4, с. 78]. Затем пришло посвящение в брахманство, после которого размышление над мантрой гаятри (РВ III.10) неизменно вызывало «чувство чистого восхищения» бесконечным Существом, объединяющим «в одном потоке творения мой ум и внешний мир»



[4, с. 79]. Следующей вехой Тагор называет религиозный опыт прямого созерцания высшей реальности в восемнадцатилетнем возрасте², нашедшего поэтическое воплощение в стихотворении «Пробуждение потока» [14, т. II, с. 16]. В дальнейшем моменты духовного откровения повторяются как соприкосновение души с высшей реальностью: «Я с уверенностью чувствовал, что некое Существо, которое понимает меня и мой мир, ищет своего лучшего выражения во всех моих делах, объединяет их во всеобъемлющей индивидуальности...» [4, с. 82]. Именно этим духовным путем Тагор обрел свою «религию человека».

Связав себя с ведийской традицией созерцания, Тагор предлагает свою онтологию и антропологию, подкрепляя ее творческой интерпретацией священных текстов – Вед, Упанишад, Бхагавадгиты. Однако столь же востребованными в философствовании Тагора оказываются инорелигиозные тексты и учения – коль скоро они служат авторитетным подтверждением идей и построений мыслителя-поэта: тексты зороастризма, учение Будды, даосизм (Лао-цзы), библейские мотивы... По одной этой причине невозможно однозначно причислить Р. Тагора к плеяде современных мыслителей, продолжающих традицию мысли Упанишад³, – хотя он сам и признается, что эти тексты постоянно были для него источником вдохновения. Несмотря на преемственность с традицией, Тагор вполне самобытен в философии, поскольку, с одной стороны, мыслит независимо от наличных традиций и современных тенденций, а с другой – нетривиально синтезирует в своей философии важнейшие идеи значимых для него индийских и западных течений мысли и культуры. Прежде всего – это монотеизм и неоведантистская философия Брахмо Самаджа. Центральное место здесь занимают представления о Едином Боге, которого следует почитать не в ритуалах, но путем искренней любви и праведной жизни. Присутствует также влияние толкования Упанишад и веданты Раммоханом Раем, который вывел на первый план идею Бога как Творца Вселенной и человека; идей творчества человека в мире как Божьего дара, и критики адвайтизма и *майявады* у Дебендронатха Тагора (см.: [16, р. 74–75, 85, 99–100]). Р. Тагор пребывает в русле неоведанты в ее «брахмоистском» исполнении, поэтому еще на первых этапах творчества определяет свою позицию в отношении адвайты и майи: «Веданта, действительно, гораздо проще большинства теорий. Проблема творения и творца намного сложнее, чем это кажется с первого взгляда; но веданта, несомненно, упростила ее наполовину, совсем обойдя вопрос о творении. Существует только Брахма, а все мы существуем лишь в собственном воображении – удивительно, как могла

² Описание опыта приведено и в «Религии человека», и ранее – в «Воспоминаниях» [14, т. XII, с. 132–135].

³ Как это сделал, например, индийский исследователь С. П. Сингх (см.: [15, р. 17–65]).



в нашем сознании возникнуть подобная мысль» [14, т. XII, с. 221]. Помимо этого, общий поворот к проблеме человека как онтологической и социально-философской теме в мысли и культуре Бенгальского Ренессанса сыграл одну из главных ролей в становлении гуманизма Тагора.

Из иных влияний индийской культуры, о которых писатель сам говорит в «Религии человека», он отметил поэзию бенгальского вишнуизма и поэзию баулов. По его словам, в ней заключена «сильная тоска сердца по божественному в Человеке, а не в храмах, священных писаниях, образах и символах» [4, с. 97]. Из западных влияний в «Религии человека» особенно выражен векторный историзм как принцип мышления, благодаря которому Р. Тагор показывает динамику развития человека, религии, обществ. Современные эволюционные представления вместе с векторным историзмом позволяют ему представить антропологию, которая внедряет в индийскую мысль новую модель мышления о человеке – существе творящем, преодолевающим ограничения, развивающемся благодаря свободе и устремленности в будущее [4, с. 109–112].

Философия религиозного гуманизма, развертывающаяся на страницах «Религии человека», видится мне результатом синтеза свободы мышления и индийской традиции мысли. При этом свобода предполагает преодоление норм, шаблонов и стереотипов, мышление «поверх барьеров» (Б. Пастернак) и самостоятельный поиск истины, а также диалог с любыми культурами. Традиция же у Тагора выступает в нескольких ипостасях – как источник вдохновения (Упанишады, учение Будды и др.), как подтверждение собственных размышлений и озарений, а также как свидетельство «вписанности» его мысли в индийское духовное пространство. Особенностью отношения Тагора к традиции является *избирательность* – все интересующие его традиции, начиная от мысли Упанишад и завершая поэзией вишнуитов и баулов, появились в индийском социальном пространстве благодаря свободе мысли и противодействию ее любым ограничениям. Благодаря этому синтезу свободы и традиции В. Тагор выходит на универсальные, общечеловеческие смыслы в своей философии.

Бытие мира и человека – результат творения

Понимание бытия у Тагора возникает как результат его собственного религиозного опыта, о котором он говорит: «Я чувствую, что наконец-то обрел свою религию человека, в которой бесконечное становится ближе ко мне, так как нуждается в моей любви и сотрудничестве». Бесконечное, Верховный Сущий, Истина, Бог названы именем *jīvan-devatā* (бенг. *джибондебота*), что в буквальном переводе с бенгали значит «Божество жизни», а Тагор с бенгали на английский переводит как «Господь моей жизни» [4, с. 82–83]. Это ключевое понятие его онтологии, поскольку отражает и основание, и исток бытия – Бога, а также содержа-



ние и смысл бытия – отношения между Богом и человеком, всеобщие и одновременно глубоко личные, связанные с его жизнью и призванием (см.: [17, т. I, с. 628–629]). Джибондебота задает подход к осмыслению бытия – Бога, жизни, человека. Тагор соотносит его с Владыкой (Иша) Упанишад, которого он называет «Верховной душой», «Богом этой человеческой вселенной»; он охватывает собою весь мир и создает единство – и так свободно избранный термин подтверждается авторитетом Иша-упанишады (1) (*Iṣavyam idam sarvam*) [4, с. 10, 12].

«Идея человечности нашего Бога, или божественности Вечного человека, – главный предмет этой книги» [4, с. 5], – заявляет Тагор, ссылаясь на то, что эта идея была дана ему в сознании через прямое видение. Отсюда – убежденное отстаивание личного Бога в качестве истины, сути бытия и Творца. Данное ему в откровении поэт соотносит с общим для индийской мысли вопросом о характере Брахмана и уверенно становится на брахмоистскую точку зрения, эксплицированную у Раммохана Рая и Дебендронатха Тагора. Первый хотя и следовал веданте в интерпретации Шанкары, но трактовал Бога как Творца и Правителя Вселенной, с личными характеристиками – добротой и милосердием [18, т. I, с. 4, 69, 37]. Второй последовательно развивал теологию личного Бога и постоянно осмысливал отношения верующего с ним [16].

Р. Тагор не солидарен с адвайтистским видением отношений Абсолюта и мира/человека: он говорит о безличной идее как законе, доступном постижению логики, и как негативном измерении бесконечности – постоянном расширении времени и пространства [4, с. 101, 51]. Однако с позиции взаимоотношений человека и Бога адвайта абстрактна и лишена *человеческого измерения бытия*: «...Подобно тому, как физиология нашего возлюбленного не есть он сам, так и этот безличный закон – это не наш Бог, *Питримах питринам*, Отец, который – первый из всех отцов и матерей» [4, с. 100]. Позитивный аспект в недвойственности также есть: *адвайтам* в бесконечном – это абсолютное единство, в котором проявлено совершенство, гармония, дарующие человеку *в радости и любви* чувство бесконечности, «поскольку *адвайтам* – это *анандам*; бесконечное Единое – это бесконечная Любовь» [4, с. 52]. Недвойственность для Тагора онтологически возможна только как единение с бесконечным в любви – настолько важное измерение бытия, что без него невозможна ни онтология, ни религия. Поэтому, упоминая о тех, кто в Индии стремится слить свое личное Я с безличной целостностью, прийти к чистейшему состоянию всеобщей радости в полной идентичности с бесконечным Сущим, Тагор признает ценность их усилий с точки зрения психологии, однако утверждает, что религии в этом нет. Более того, недвойственность (*адвайта*) и бескачественность (*ниргуна*) для него – это *первозданное* состояние, которое «не есть совершенное состояние. Конкретная форма – более совершен-



ное проявление, чем атом, и человек более совершенен как таковой, нежели когда он не проявился из первозданной неопределенности» [4, с. 104]. Это свободное неортодоксальное утверждение Тагор соотносит с 5 шлокой Иша-упанишады, которую передает как «Истина – и конечна, и бесконечна, одновременно движется и не движется, она вдали и также рядом, она внутри всего и вне всего»⁴ [4, с. 104].

Идея безличного Бога, по мысли Тагора, развилась в сознании индийцев в древности, когда арии осознали, что есть один бесконечный источник силы, и назвали его Брахмой; космическое божество со временем превратилось в метафизическую абстракцию непостижимого и неопишуемого Брахмана [4, с. 102]. Но в самой этой идее для человека остается пространство отрицания, поскольку его познание мира тесно связано с его личной самостью (Я); на самость ориентирована и религия, которая «ищет высочайшей ценности существования человека в этом Я» [4, с. 103]. Благодаря личной самости, осознаваемой как проявление высшей Личности, человеку становится очевидно, что и Бог – Личность, «пребывающая в сердце Всего», которая превышает абстрактного безличного «Бога – космической силы» [4, с. 102, 6]. Термин «personality» и «personal» в «Религии человека» – аналог бенгальского *vuāktigat*, восходящего к санскритскому *vuākti* – «индивидуальное», и Тагор, приводя фрагмент «Катха-упанишады» (I.3.11) в доказательство своей мысли о Личности-Боге, переводит “*Purushāna parā kinchit sā kāshthā sā parā gātih*” [4, с. 103] – «Нет ничего выше пуруши. Это конечная цель. Это высший путь» [19, т. 2, с. 105]) как «Никто не превосходит Личность (the Person. – Т. С.); он – высший, он – конечная цель» [4, с. 103]. Традиционный *пуруша* становится Личным Богом [4, с. 53, 54], бессмертным, в котором пребывает вневременная любовь, целью познания, источником радости и – залогом бессмертия людей [4, с. 54–55].

Именно личный Бог понимается у Тагора как Творец – здесь он тоже мыслит в русле брахмоизма, в котором периферийный мотив упанишад (Мундака I.1.1, где Брахман назван «творцом всего») выведен на первый план. В «Религии человека» философ не раскрывает деталей своего представления о творении мира; здесь акцент сделан на сути и принципах творения, постигаемых интуицией с опорой на человеческий опыт. В человеческой радости и любви осознается истина взаимоотношений Высшего Единого со всем созданным: Бог воплощает в творении красоту и гармонию – в природе и в человеке, что свидетельствует о его понимании Вселенной и любви к ней. Суть бытия Творца и творения поэт видит в любви: она есть «высшее истинное бытие самых совершенных отношений». Гармония отношений и единение элементов в целостных явлениях

⁴ Ср. в переводе А. Я. Сыркина: «Оно движется – оно не движется, оно далеко – оно же и близко, Оно внутри всего – оно же вне всего» [19, т. 2, с. 171].



Вселенной – два принципа, на которых строится тварный мир; и для постижения сути творения и отношения к нему Творца самым надежным методом полагает целостное духовное созерцание, видение, поскольку познание аналитическое, которым занимается наука, неспособно открыть сущности мира – только детали и различия, но не единство взаимоотношений [4, с. 2, 87]. В творении всегда есть элемент тайны, поскольку «Бог не позаботился о том, чтобы оставить свидетельства о своей власти в книге земли» [4, с. 87] – вместо этого человеку явлен целостный результат творения в его полноте и красоте.

Поэтому Тагор называет творение чудом, в котором – в его описании – есть место эволюции жизни, стремлению к Неведомому, разветвлению путей развития живых существ, непредсказуемости, конфликтам и примирению противоположностей. Однако абрис процесса творения, который философ предлагает в первой лекции, не оставляет сомнения, что целью его было появление человека – носителя тех качеств, которые есть у Творца, а Вселенная, созданная до появления жизни, сотворена для человека и как *Вселенная* человека [4, с. 1–3].

В этом смысле создание космоса, звезд и планет было лишь предварительной стадией творения перед возникновением жизни с ее «даром роста и силой приспособления», которая своим появлением опровергала бессмысленность инертности и неподвижности и заявила о ценности существования, начиная с клетки и завершая сложными многоклеточными животными [4, с. 1–2, 17–18]. При этом жизнь развивается в непрерывной борьбе за саму возможность жить – не столько между живыми существами, сколько «с гигантской материей, в которой есть жесткие запретительные законы против движения всех новоприбывших с берега Жизни» [4, с. 15]. Все живое в процессе эволюции находится в перманентном состоянии риска и смелого преодоления возникающих препятствий, поскольку жизнь «нуждается в свободе и росте для совершенного выражения своей жизненной природы» [4, с. 16]. Уже на стадии эволюции от одноклеточных к многоклеточным Тагор видит качественный сдвиг: жизнь существует и развивается как взаимоотношения в единстве, которые проявлены в совершенной координации функций и внутри самих единичных существ, и внешне, в их сотрудничестве друг с другом. Вместе с тем жизнь – поле жестокого соревнования, так как «материальный мир – это мир количества, в котором ресурсы ограничены, а победа ждет тех, кто владеет более превосходными способностями своих органов защиты (weapons)» [4, с. 16]. По сути, в эволюции жизни свершается эксперимент, в котором одни существа достигают успеха, другие терпят сокрушительное поражение – подобно тем животным, чьи средства защиты превратились в непосильный груз на физическом теле [4, с. 16–17]. Поэтому физическую эволюцию жизни Тагор полагает ограниченной, поскольку ограничена свобода физиче-



ского самовыражения существ, и есть пределы физического роста и развития органов действия.

Европогенная концепция эволюции Вселенной и жизни в онтологии Тагора служит двум целям: показать, что процесс творения сложен и многосторонен, и подчеркнуть роль свободы живых существ, включающихся в этот процесс как деятельное начало, противостоящее инертности тварного материального мира. Между тем при всей современности картины эволюции творения у Тагора она неуловимо напоминает абрисы творения в Упанишадах – например, в Айтареёе (I.1.2) или Мундаке (II.1), где все рождается от неуничтожимого [19, т. 2, с. 39, 177, 180], а значимая веха – появление пуруши. Но Тагор здесь не делает отсылки к Упанишатам.

Появление человека Тагор представляет поворотным пунктом эволюции – «от неопределенного хода физического расширения – к свободе более утонченного совершенствования», новой фазой эксперимента жизни [4, с. 2, 17, 24], поскольку в нем должно произойти самовыражение истины и смысла жизни. Внешне поворот заключается в завершении процесса физиологической эволюции Жизни, которая словно «осознала расточительность в проведении экспериментов и добавления физических свойств своим созданиям» [4, с. 19]. И потому человек в эволюции утвердился в конкретном телесном облике, что, по мысли Тагора, было его первым заявлением о свободе от установленной власти Природы [4, с. 38]. Это выразилось в прямохождении, передвижении на двух ногах, высвобождении рук и общей двигательной свободе, свободе взгляда и действия. По сути, человек обрел физическую свободу – залог «сознания себя в центре окружающего» и одновременно условие свободы духовной [4, с. 39–40]. С этих пор прогресс жизни перестал быть «прогрессом материального и механического», но благодаря появлению человека стал тем, чем должен быть – «совершенным прогрессом самой внутренней жизни» [4, с. 22]. Так появление человека стало поворотом внутренним, имеющим духовный и вселенский масштаб, поскольку отныне эволюция превращается в эволюцию духа, жизнь осознает самое себя благодаря человеку, Вселенная обретает человеческое измерение [4, с. 3, 7] – благодаря проявлению в человеке Вечного Духа, Бога-Личности.

Фундаментальной характеристикой человека как творения Бога служит «божественный дар» свободы, физической и духовной, включающей в себя свободу смело и энергично действовать, делать ошибки, расплачиваться за непокорность природе и ее законам, рисковать и творить. Размышления о содержании и смысле человеческого бытия Тагор внешне согласует с традицией, ссылаясь на стихи Атхарваеды (X.2.12–14, 7.17), в которых выясняется, кто наделил *пурушу* качествами и способностями [20, с. 36–37, 38]. Поэт трактует их как указание на высшую Личность (Брахмана) – источник всего человеческого в людях (*пуруша*)



[4, с. 37]. Но далее Тагор свободно размышляет о человеке, хотя и сотворенном, но «оставшемся незавершенным своим Создателем». Последний наделил его способностями, чтобы помочь в дальнейшей эволюции, в том числе к обучению, чтобы человек самостоятельно создал себя, свою жизнь, свой дух, начал созидать, развиваться и раскрывать родство своего духа с Богом [4, с. 40–41], устремляться в бесконечность и будущее, творить цивилизацию и историю.

Тагор видит в появлении человека процесс углубления свободы Духа Жизни – и нетривиально для индийского интеллектуального пространства описывает ее как вкушение плода с Древа Познания: вместе с человеком в мир вошел Разум (Mind), прежде не игравший роли во Вселенной [4, с. 24–25] и по сути чуждый жизни: «Подобно Еве в семитской мифологии, Дух жизни рисковал счастьем мирного затворничества, чтобы завоевать свою свободу. Она (Ева. – Т. С.) слушала шепот искушителя, который обещал ей право на новую тайную область, и принуждена была к постоянному союзу с незнакомцем. До того интерес жизни был единственным интересом в ее царстве, но другой очень сильный, параллельный интерес был создан с приходом этого авантюриста-разума» [4, с. 25]. В этом библейском образе Тагор описывает противоречие интересов и устремлений разума и жизни, которые, вмешиваясь в функции друг друга, в итоге принесли благоприятные результаты в дальнейшей эволюции человека. «Материнский дух жизни» удалился на дальний план, а главную роль в «драме эволюции стал играть Дух человека – носителя разума» [4, с. 29]. Более того, появление человека в животном мире Тагор уподобляет утрате первозданного рая, где главной целью была жизнь, и все, что получили живые создания, им доставалось по милости Творца/Провидения. Недостаток, которым страдает этот «рай», – зависть и взаимная подозрительность друг к другу, описанные наукой как «борьба за существование» и постоянное ожидание милостей: «в этом раю просителей не хватает мира; я уверен, что просящие благосклонности судьбы живут в постоянной готовности, изобретая и умножая вооружения» [4, с. 30]. Человек освобождается от первозданного животного рабства, когда перестает просить, берет себе право творца и начинает отдавать: «Его Бог... теперь Сам стоит у его дверей и просит о пожертвованиях» [4, с. 31]. Специально отмечу, что этот образ Бога-Просителя Тагор воплощал и в поэзии («Скупой» в сб. 'Kheya' («Паром», 1906), стихотворение 50 в англ. «Гитанджоли»), а в «Религии человека» он разъяснил смысл этого образа. Разум сыграл решающую роль в развитии человека, в преодолении ограничений его физической/животной природы и превращении в существо деятельное и творческое. «Способ, которым человек появился в царстве жизни, сам по себе был протестом и вызовом, вызовом Джека великану. В теле своем он принес заявление о недоверии к толпе тяжких принадлежно-



стей физического прогресса. Его Разум сказал обнаженному человеку: «Не бойся!», – и он один стал перед угрожавшим ему мощным отрядом грозных мускулов. Его слабые мышцы возопили в отчаянии – и он принужден был изобрести для себя новые способы действия в новом духе эволюции. Это сразу принесло переход от пассивной судьбы животного к аристократии Человека» [4, с. 26–27]. Освобождение от природной необходимости физического приспособления к миру имело следствием освобождение духа жизни в человеке – развитие внутренней природы, обретение права творить, строить собственный мир и быть в нем суверенным правителем [4, с. 30–31]. С этого решающего поворота обозначаются важнейшие, по мысли Тагора, аспекты человеческой сущности, составляющие сердцевину его антропологических взглядов.

Феномен человека

Первый аспект – присутствие божественного начала в человеке, которое он осознает в перспективе бесконечности (the infinite), – с этим осознанием Тагор связывает и появление религии [4, с. 31]. На это указывает одна из шлок Атхарваеды, которую он переводит так: «Праведность, истина, великие устремления, поклонение, инициатива, героизм и процветание, прошлое и будущее пребывают в исключительной силе этого *избытка* (the surplus)» [4, с. 30]. Термин ‘the surplus’ – «избыточное», «превосходящее необходимость», «чрезмерное» в «Религии человека» – одна из ключевых категорий, которые Тагор использует для описания феномена человека. Термин призван показать безграничность, независимость, свободу и отсутствие принуждения, устремленность в бесконечное и – по сути – божественное в человеке. Бенгальский аналог термина ‘atirikta’ («избыточное», или «добавочное» в человеке) – это его данная Богом своему творению суть, физически и духовно отличающая его от всех живых существ, поскольку божественна по происхождению и отражает «истину» человека, пребывающую в сердце вечности [4, с. 36; 9, с. 37–41], и божественный дар его свободы. Оно «избыточно» для жизни как таковой, «животной», реальной, биологической, но без этого немислим человек как существо духовное, религиозное, творческое, как создатель культуры и цивилизации [4, с. 114, 116]. Именно в области свободы человек «осознает свое божественное достоинство, его великую человеческую истину» [4, с. 116].

Со своей стороны Бог, наделяющий людей перечисленными «избыточными» качествами, – «одновременно Бог и человек в одном лице» [4, с. 101]; и эта лежащая в сердце всех религий истина очевидна не только Тагору, но и визионерам-баулам. Предвидя упреки в пантеизме или антропоморфизме, он возражает, что божественное ощущается и постигается человеком как включенное в него самого [4, с. 101]. Тагор противится обыкновению наклеивать ярлыки на воззрения и мысли (называет его



«идолопоклонством имени» [4, с. 89]), поскольку терминология грозит утратой живой истины. Предлагаемое Тагором объяснение соотношения Божественного и человеческого, универсального и индивидуального укладывается в две идеи. Первая: Творец – это Человек Вечный, Божественный, носитель совершенства/идеал, а также общая идея Человека⁵, а человек индивидуальный (каждый из сотворенных людей) – это проявление/воплощение Вечного Человека, общей идеи, отличное от всех других подобных ему индивидов, уникальное и значимое [4, с. 4, 57, 89, 114]. За этим размышлением прочитывается и ведантистское отношение Брахмана и атмана, Бога и дживы, и излюбленная мысль баулов о связи человека с Богом. Другая идея – «Человек как творение представляет Творца, и потому из всех творений именно ему дана возможность постичь этот мир в познании, чувствах и воображении, осознать в своем индивидуальном духе союз с Духом, пребывающим повсюду» [4, с. 89]. Здесь хорошо видна не только традиция индийской мысли, которой близка идея о познании Бога по его Вселенной, но и философия, созданная Раммоханом Раем для Брахмо Самаджа. Он говорил о познании Вселенной как пути познания Творца и бытии человека как метафизического существа – творения Бога [18, vol. I, p. 7, 136–137; vol. IV, p. 957]. У Р. Тагора человек постигает Творца и путем исследования своей внутренней сути, и постижением природы – Божественное в человеке, выраженное в единстве его существа с Богом и с миром, воплощено в его Я (Self, бенг. āmi) – личности, соотнесенной с Высшей Личностью и с каждым человеком в человечестве. Отсюда – второй аспект феномена человека в философствовании Тагора – отношение к Другому. Человек «теряет себя в изоляции, он находит собственное большее и истинное Я в своих обширных человеческих отношениях. Его многоклеточное тело рождается и умирает, его многоличностная (multi-personal) человечность – бессмертна. В этом идеале единства он осознает вечное в своей жизни и безграничность – в своей любви» [4, с. 3–4]. Собственно отношение, связь, «коммуникация» представляются Тагору фундаментальной истиной бытия мира и человека. Отношение позволяет не только объединить разнородные элементы в гармоническое целое, но в случае с человеком – помочь ему преодолеть эгоцентризм его жизни, дать осознание себя, своего бытия, человечности/божественности, истины, добра, красоты, а также потребовать от каждого самоотречения ради объединения с универсальным человеческим духом [4, с. 5, 10]. Но это *добровольное* подчинение, и цели его философ полагает как сугубо положительные: сотрудничество, развитие, творчество, – и потому в нем всегда присутствует свобода.

⁵ Европейцу это напомним платонизм (существование идеи вещей прежде самой вещи), и отчасти coincidentia oppositorum Николая Кузанца.



Отношение к Другому Тагор показывает по трем векторам – в зависимости от того, *кто* является Другим. В первую очередь это, разумеется, Бог/Вечный человек, с которым соотнесена индивидуальная личность. «У нас есть внутренняя способность, помогающая нам находить наше отношение с верховным Я человека, Вселенной, Личностью» – благодаря этому обретается видение целостности, чувство совершенства и бессмертия [4, с. 4]. С одной стороны, это отношение любви – взаимно направленной от Творца к творению и от человека – к Высшей Личности Творца, ради нее самой; оно воплощается во всех религиях и в жизни всех людей [4, с. 11–12]. С другой же стороны, это отношение *труда и сотрудничества* с Богом: «Индивидуальный человек должен существовать для Человека Великого и должен выразить его в незаинтересованном труде, в науке и философии, в литературе и искусстве, в служении и поклонении» [4, с. 5]. То *право* творить, которое человек когда-то взял себе, оказывается *обязанностью* по отношению к Творцу, и мотив долга, труда без привязанности к результату, мотив «Бхагавадгиты» здесь повторяется, хотя и в новом толковании. Ссылаясь на Упанишады, Тагор говорит о Творце как о *всемирном труженике* (так он передает слово 'viśvakarmā') [4, с. 55], который работает для всего мира. Поскольку отношение к Богу понимается поэтом как союз, человек не может оставаться эгоистом и призван тоже стать «вишвакармой» – трудиться для всех. «Вся работа хороша – и малая, и большая; она – вселенская» [4, с. 55]. В подтверждение Тагор ссылается на «жертвоприношение Брахмы» (т.е. Пуруши. – Т. С.) ради сотворения мира (РВ Х.90), пример «самоотречения от Я», который затем утверждается в «Бхагаватгите» как подлинная жертва ради сотворения себя: «этот идеал дает нам наше место сотрудников Бога в распространении его благодеяний по всему миру» [4, с. 69–70].

Отношение к Богу как Другому определяет и идеальную модель отношения к Другому человеку и людям, т.е. межличностного и социального. У Тагора Другой человек – «тоже самосознающая личность, которая разделяет эту вечную гармонию со мной» [4, с. 127], необходимый и незаменимый⁶; ради него человек отбрасывает эгоизм своего Я и «торопится посвятить жизнь делу истины и красоты, бесконечному служению другим – вопреки недостатку веры в положительную реальность идеальных ценностей» [4, с. 5–6]. На индивидуальном и межличностном уровне отношение к Другому имеет целью человечность и благополучие людей, так как в служении людям осознается служение человечеству, а через него – Сущему, Творцу, который есть «бесконечность в человеке, отце, друге, возлюбленном» [4, с. 57–58]. Это отношение – проявление той же любви, что и к Богу. Здесь тоже есть долг –

⁶ Об этом – многие прозаические произведения Тагора, в частности «Дом и мир», «Свет и тени», «Раджа» и др.



милосердия и самоотречения, отречения от привязанности к материальному и алчности. Как и в других подобных ситуациях, авторитетной опорой для Тагора оказывается ссылка на Иша-упанишаду (1) («Не влекись к чужому добру») [19, т. 2, с. 171]. Именно в земных отношениях с другими человек во всей полноте осознает истину единства с ними, и через нее – единства с Вселенной и ее Творцом.

Наконец, третий аспект феномена человека – творчество, в котором воплощена и выражена его истинная природа – природа Вечного Человека в каждой личности. Тагор делает творчество универсальной категорией бытия человека; оно фундаментально отличает его от всех живых созданий, позволяя быть созидателем – себя самого, своего мира, цивилизации, культуры, религии, позволяет непрерывно устремляться в будущее, сначала создавая мечту, затем воплощая ее в жизнь: «...Из всех созданий человек живет в бесконечном будущем. Наше настоящее – только часть его. Идеи нерожденного, невоплощенного, духовного уязвляют наше воображение с таким упорством, что они оказываются для нашего ума более реальными, чем вещи вокруг нас. Атмосфера будущего должна всегда окружать наше настоящее, чтобы побуждать к плодотворной жизни (life-bearing), и убеждать в бессмертии» [4, с. 107].

Показательно, что именно мысль о творческой природе человека, его устремленности в будущее побуждает Тагора критиковать индийцев за характерную для них зависимость от прошлого («сосредоточенность на мертвых веках») и застывшей традиции. Следствием ориентированности на прошлое он считает умаление человека, которое сковывает его дух и с ним вместе – творческую природу, стремление к высшему и божественному. Это идет вразрез и с общей тенденцией развития человечества (деятельная устремленность в будущее), поскольку настоящим ограничиваются, по мысли поэта, обычно лишь первобытные люди. Также это противоречит, по мнению Тагора, мудрости великих учителей Индии, которые «требуют от нас проявления того, что касается бесконечного. В этом они отдают почести Высшему Человеку. И наше подлинное богослужение пребывает в нашей неукротимой смелости быть великими и всегда держать открытым путь свободы к недостижимому» [4, с. 107].

Определяя личность как «самосознающий принцип трансцендентного единства внутри человека», который охватывает все детали фактов его индивидуальности в знании и чувствах, желаниях, воле и труде, Тагор говорит о двух ее аспектах – негативном и позитивном. В негативном проявляется ее индивидуальная обособленность, в позитивном – устремленность в бесконечность «через усиление своего знания, умножение любви и деятельности» [4, с. 107]. С этим позитивным стремлением человека превзойти границы индивидуального поэт связал творчество – тем более что результат творческого выражения, в чем бы он ни проявился, никогда не индивидуалистичен, поскольку имеет смысл как для Бога-



Творца, так и для всего человечества [4, с. 121]. Творческая деятельность трактуется у Тагора как фундаментальная в человеке, который по самой своей природе является художником, т.е. творцом, – уже потому, что наделен не только умом, но и воображением и эмоциями, не позволяющими пассивно принимать окружающий мир и побуждающими мыслить и действовать, устанавливая и восстанавливая гармонию между своим внутренним миром и реальностью. «Чтобы жить с пользой, человек должен знать факты и их законы. Чтобы быть счастливым, он должен установить гармоничные отношения со всем окружающим... Наше творчество – это видоизмененные отношения» [4, с. 119].

В творчестве пребывает истинная жизнь человека, поэтому оно присутствует в каждой сфере его деятельности. И первой сферой Тагору представляется самосозидание – развитие в сознании «образа себя истинного, соотнесенного с универсальным Я, и выражение его для мира – в деятельности, творчестве, любви, чтобы «соприкоснуться со всеми людьми и всеми эпохами» в истине [4, с. 13]. Самосозидание помогает обрести жизненное призвание, которое по смыслу оказывается выражением устремлений Высшего Человека/Существа в конкретной личности⁷ [4, с. 81–82]. В итоге самосозидания обретается подлинная личность, живущая «в гармонии с великой музыкой Человека», в созвучии с Человеком божественным; это тот самый со-творец Бога, описанный у Тагора метафорой «создатель музыки» (music-maker) [4, с. 109, 112].

Другая сфера творчества – религия. Тагор связывает ее происхождение с постижением реальности, которая «превосходит человека», осознающего свою неполноту и одновременно присутствие в себе некоего смысла. Из ответов на вопрос об истинной природе – «Кто я?» – развилась религия от ее первобытных, грубых форм до возвышенной «религии человека». «Человек потратил столетия, обсуждая вопрос о своей истинной природе, и все еще не пришел к завершению. Он выстраивает развитые религии, чтобы убедить себя в парадоксальном: что он – не то, что он есть, но нечто более великое. Особенно в его усилиях значимо то, что он ради познания в себе истинного Человека развивает в своей религии видение Сущего, который превосходит его в истине и с кем он ощущает родство» [4, с. 48]. Все религии в этом смысле – результаты творчества людей, пророков и мудрецов, но за всеми ними – единое основание, высшая истина и радость от соприкосновения с нею [4, с. 93–94].

Цивилизации, созданные людьми Востока и Запада, тоже предстают у Тагора непрерывным процессом творчества. В антропологическом смысле все цивилизации в духовном плане порождены тем «избыточным» духовным в природе человека и свободой, выраженной в творении.

⁷ Этот аспект Р. Тагор описал на собственном опыте, когда в юности осознал свое призвание поэта.



Социально же Тагор трактует цивилизацию как результат совместного творчества людей, объединенных духом любви, симпатии, сотрудничества, невзирая на постоянно возникающие в ней конфликты, вызовы, потрясения и радикальные преобразования [4, с. 35–36, 42]. Поэт определяет цивилизацию как «произведение искусства, созданное для объективного осознания нашего видения духовно совершенного» и как «продукт искусства религии» [4, с. 113]. Поэтому в любых неудачах и провалах в жизни и эволюции цивилизаций Тагор видит поражение их творческой сути: «В ней всегда виден провал художника, который потерпел неудачу в выражении, и цивилизация рухнет в каждом индивиде, препятствующем откровению универсального» [4, с. 121]. Несмотря на разнообразие форм творчества и культур в цивилизациях, все они находят место в единой человеческой истории и разными путями идут к универсальному – выражению Высшей Личности [4, с. 42, 136–137]. Показательно, что вечную человечность в цивилизациях Тагор называет термином «дхарма», объединяя в нем сострадание, знание, характер, действия и творческий труд [4, с. 130–131] и подкрепляя свою мысль ссылкой на Упанишады.

Наконец, самая явная сфера проявления творчества – искусство, по определению Тагора, – это «ответ творческой души человека на зов реальности», в многообразных формах несущий людям «незаинтересованную радость видения истины» [4, с. 125, 123–124] и единения с миром. Именно созидание, с одной стороны, и восприятие искусства – с другой устраняют барьер между людьми и истиной и создают состояние непосредственного единения, не поддающегося рациональному анализу.

Заключение

В целом антропологическая линия в философии Р. Тагора представляется результатом свободного философствования, все далее и далее отходящего от привычного для традиционной Индии понимания человека. В традицию уходит корнями только соотносительность души с Брахманом, постижение реальности через внутренний мир и идея мукти. В остальном в «Религии человека» наблюдается развитие непривычной для Индии философии, в которой главными идеями являются ведущее положение человека во Вселенной как творения Бога и его со-творца в мире и жизни, как главного субъекта эволюции, созидателя цивилизации и творца культуры, а также утверждение непреходящей значимости его богоданной свободы, устремленности в будущее и творчества. В религиозном гуманизме Р. Тагора на первый план выведены, а то и «вписаны» в индийскую традицию мысли о ценности свободы человека, его достоинства, о значимости его земной жизни не только для его освобождения, но также для людей, общества и культуры, о значимости его творчества и создаваемой им цивилизации – для человечества и в конечном счете для его Творца.



Появление религиозно-гуманистической философии я склонна объяснить особенностью сочетания интуитивного постижения мира в духовном опыте, свободы и традиции в философствовании Тагора. Религиозный опыт сознания высшего бытия сформировал целостное понимание мира и человека как творений Бога, побуждающего к ответственному творчеству. Свобода была основанием, подходом и методом философствования Р. Тагора: всякая идея независимо от ее происхождения становилась отправной точкой размышления, особенно если была созвучна с мыслями философа, тогда как любое принуждение Тагор отвергал. Свобода оказывается и главным смыслом философии Р. Тагора – отношение к Другому, творчество во всех его видах, устремленность в будущее, развитие – есть не что иное, как проекции свободы в жизни человека. Со своей стороны, традиция, хотя и неортодоксальная, – только один из источников философствования Р. Тагора, а также философский прием, позволяющий ему подтвердить авторитетом священного текста собственные мысли или сделать фрагмент текста трамплином для свободного полета мысли. Кроме того, традиция играет роль способа приведения собственных его идей в гармоническое соответствие с традицией мысли Индии, что позволяет Р. Тагору оставаться индийским философом.

Литература

1. Radhakrishnan S. *The Philosophy of Rabindranath Tagore*. L.: Macmillan; 1919.
2. Kämpfen M. *Rabindranath Tagore in Germany: A Documentation*. Calcutta: Max Müller Bhavan, Goethe Institute; 1991.
3. Серебряный С. Д. Рабиндранат Тагор – поэт и философ. В: Степанянц М. Т. (ред.) *Живая традиция. К 75-летию Индийского философского конгресса*. М.: Восточная литература; 2000. С. 26–64.
4. Tagore R. *Religion of Man*. New Delhi: Rupa; 2011.
5. Kripalani K. *Rabindranath Tagore. A Biography*. 2nd ed. Calcutta: Vishwa Bharati; 1980.
6. Канаева Н. А. *Индийская философия древности и Средневековья*. М.: ИФ РАН; 2008.
7. Sen A. *Argumentative Indian. Writing on Culture, History and Identity*. L.: Penguin Books; 2005.
8. Франк С. Л. *Сочинения*. Минск: Харвест; М.: АСТ; 2000.
9. Скороходова Т. Г. *Бенгальское возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени*. СПб.: Петербургское востоковедение; 2008.
10. Bhattacharjee K. S. *The Bengal Renaissance: Social and Political Thought*. New Delhi: Classical Publishing Company; 1986.
11. Dasgupta, Subrata. *Awakening: the Story of the Bengal Renaissance*. Noida: Random House Publishers; 2010.



12. Dasgupta, Subrata. *The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore*. Delhi: Permanent Black; 2012.
13. Скороходова Т. Г. Семья Тагоров: живая история Бенгальского Возрождения. В: *Тагор Дебендронатх. Автобиография*. М.: Институт востоковедения РАН, Центр индийских исследований; 2007. С. 5–96.
14. Тагор Рабиндранат. *Собрание сочинений*. М.: Художественная литература; 1961–1965.
15. Singh S. P. *Revival of Upanishadic Thought in Contemporary Indian Philosophy*. Patna, Delhi: Pustak Sadan; 1974.
16. Tagore Devendranath. *The Autobiography*. Calcutta: S. C. Lahiri & Co.; 1909.
17. Thākur Rabindranāth. *Rabindra Racahāvali, Khanda I*. Kolkāta: Paścimbanga Śarkār; 1980.
18. Ghose J. C. (ed.). Roy Raja Rammohun. *The English Works*. New Delhi: Cosmo; 1982.
19. Сыркин А. Я. (пер.). *Упанишады*. Т. 2. М.: Ладомир; 1992.
20. Бродов В. В. (ред.) *Древнеиндийская философия. Начальный период*. М.: Соцэкгиз; 1972.

References

1. Radhakrishnan S. *The Philosophy of Rabindranath Tagore*. L.: Macmillan; 1919.
2. Kämphen M. *Rabindranath Tagore in Germany: A Documentation*. Calcutta: Max Müller Bhavan, Goethe Institute; 1991.
3. Serebryanny S. D. Rabindranath Tagore as Philosopher. In: Stepanyants M. T. (ed.) *Living Tradition. The 75 Anniversary of the Indian Philosophical Congress*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2000, pp. 26–64. (In Russ.)
4. Tagore Rabindranath. *Religion of Man*. New Delhi: Rupa; 2011.
5. Kripalani K. *Rabindranath Tagore. A Biography*. 2nd ed. Calcutta: Vishwa Bharati; 1980.
6. Kanaeva N. A. *The Ancient and Medieval Indian Philosophy*. Moscow: Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences; 2008. (In Russ.)
7. Sen A. *Argumentative Indian. Writing on Culture, History and Identity*. L.: Penguin Books; 2005.
8. Frank S. L. *The Writings*. Minsk: Kharvest; Moscow: AST; 2000. (In Russ.)
9. Skorokhodova T. G. *The Bengal Renaissance. Essays on the History of Socio-cultural Synthesis in Modern Indian Philosophical Thought*. St Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie; 2008. (In Russ.)
10. Bhattacharjee K. S. *The Bengal Renaissance: Social and Political Thought*. New Delhi: Classical Publishing Company; 1986.
11. Dasgupta, S. *Awakening: the Story of the Bengal Renaissance*. Noida: Random House Publishers; 2010.
12. Dasgupta, S. *The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore*. Delhi: Permanent Black; 2012.
13. Skorokhodova T. G. The Tagore Family: the Living History of the Bengal Renaissance. In: Skorokhodova T. G. (ed.) *Tagore Devendranath. The Autobiography*.



Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Tsentr indyiskikh issledovaniy; 2007, pp. 5–96. (In Russ.)

14. Tagore Rabindranath. *The Collection of Writings*. Moscow: Khudozhestvennaya literatura; 1961–1965. (In Russ.)

15. Singh S. P. *Revival of Upanishadic Thought in Contemporary Indian Philosophy*. Patna, Delhi: Pustak Sadan; 1974.

16. Tagore Devendranath. *The Autobiography*. Calcutta: S. C. Lahiri & Co.; 1909.

17. Thākur Rabindranāth. *Rabindra Racahāvali, Khanda I*. Kolkāta: Paścimbanga Śarkār; 1980.

18. Ghose J. C. (ed.). Roy Raja Rammohun. *The English Works*. New Delhi: Cosmo; 1982.

19. Syrkin A. Ya. (transl.). *The Upanishads*. Vol. 2. Moscow: Lodomir; 1992. (In Russ.)

20. Brodov V. V. (ed.) *Ancient Indian Philosophy. The First Period*. Moscow: Sotsekgiz; 1972. (In Russ.)

Информация об авторе

Скороходова Татьяна Григорьевна, доктор философских наук, кандидат исторических наук, профессор Пензенского государственного университета, г. Пенза, Российская Федерация.

Information about the author

Tatiana G. Skorokhodova, Dr. Sci. (Philos.), Ph. D (Hist.), Professor of the Penza State University, Penza, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 8 апреля 2019 г.
Одобрена рецензентами: 29 апреля 2019 г.
Принята к публикации: 8 мая 2019 г.

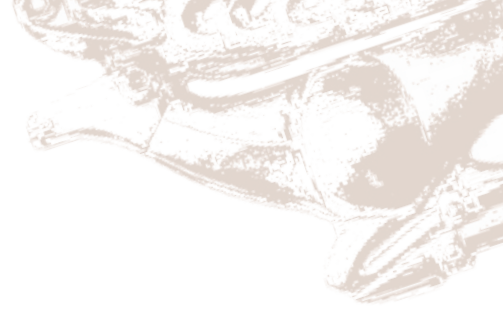
Article info

Received: April 8, 2019
Reviewed: April 29, 2019
Accepted: May 8, 2019

LANGUAGE



- **Linguistic Studies**
- **Text Critical Studies
and History of Literature**



ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ



■ **Языкознание**

■ **Литературоведение и текстология**

История Древнего Израиля: принципы реконструкции

А. С. Десницкий^{1, 2}

¹ Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

² Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9959-7358>, e-mail: ailoyros@gmail.com

Резюме: данная статья предлагает некоторые принципы реконструкции истории Древнего Израиля, которые могут помочь избежать крайностей как фундаментализма (библейский текст понимается как буквально достоверный), так и гиперкритицизма (любое сообщение библейского текста отвергается сходу как недостоверное). Любая реконструкция предлагает лишь вероятностную модель, но не истину в последней инстанции, археологические данные обладают приоритетом, но не правом на односторонний диктат, привлекаться должны все доступные данные и учитываться все разумные объяснения. Крайне важно при этом понять, как и в каких отношениях можно доверять библейскому тексту. Здесь помогут критерии нарративного анализа: наибольшую степень историчности можно приписать тем повествованиям, которые наименее удобны для повествователя, а степень его личной вовлеченности может подсказать, насколько близок он к очевидцам описываемых событий. Эти принципы, равно как и общие проблемы реконструкции истории Древнего Израиля, проиллюстрированы конкретными примерами.

Ключевые слова: Библия; Древний Израиль; история; реконструкция; мифология

Для цитирования: Десницкий А. С. История Древнего Израиля: принципы реконструкции. *Ориенталистика*. 2019;2(2):399–420. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-399-420.

Criteria and methods for reconstructing the events of the history of the Ancient Israel

A. S. Desnitsky^{1, 2}

¹ Institute of Oriental Studies, Moscow, Russian Federation

² The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9959-7358>, e-mail: ailoyros@gmail.com

Abstract: The article offers a set of criteria aimed for the reconstruction of the events of the history of ancient Israel. The author argues that these criteria might



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





help the researchers to work out a balanced approach and help to avoid extremities of both “fundamentalist” and “hypercritical” approach (in the first instance, the Biblical texts are considered to preserve the historically true information whereas in the second instance the information preserved in the Biblical texts is rejected as *a priori* false). Every kind of reconstruction offers a kind of approximation, however, not the “truth”. Therefore, all available data should be put in a broad context and all the reasonable interpretation made on their basis, should be taken into account. One-sided approach like with archeological data, which may totally overwhelm the research results must be avoided. In this context it is crucial to understand how exactly and to which extent the Biblical texts can be trusted. Here, narrative analysis criteria can be of some help: the highest degree of historical reliability can be expected in the presentation of events, which offer the author most difficulties in their description. At the same time the level of his personal involvement in the events described can show how close he could be to the time, when the event was witnessed by others. The ways and methods of applying these criteria to the critical interpretation of the history of ancient Israel are illustrated in the article on a number of examples.

Keywords: Bible; history; Israel; ancient; mythology; reconstruction

For citation: Desnitsky A. S. Criteria and methods for reconstructing the events of the history of the Ancient Israel. *Orientalistica*. 2019;2(2):399–420. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-399-420.

Введение

В предыдущей статье данной серии [1] было предложено описание подходов к проблеме истории Древнего Израиля. Помимо обычных трудностей, встающих перед историками Древнего мира, в данном случае приходится учитывать, что базовые тексты, излагающие эту историю, являются Священным Писанием для разных религиозных общин, и в силу этого любая их трактовка выглядит достаточно пристрастной. Современные краткие пособия по истории Древнего Востока, как правило, пересказывают библейский текст, уточняя, что не все его эпизоды выглядят достаточно достоверно. Вот небольшой пример: «К XIII–XII вв. относится и легендарный исход евреев из Египта под водительством Моисея» [2, с. 133]. Из этой фразы остается неясным, было само событие Исхода или же это всего лишь легенда, а если легенда, то какие факты лежат в ее основе. Но авторов подобных пособий трудно упрекать в небрежности: они просто следуют «мнению большинства», которое привычно пересказывает библейский текст, стремясь согласовать его с данными по истории других народов.

Но можно ли определить некоторые принципы, которые позволят написать историю Древнего Израиля, приемлемую в равной мере для академических ученых с разными мировоззрениями? В этой статье мы попробуем предложить некоторые принципы и рассмотреть значимые примеры.



Историчность мифологического текста

Отправной точкой традиционно служит библейский текст – просто потому что никаких других источников, излагающих историю Израиля сколько-нибудь последовательно и связно, не существует. Однако приходится отметить, что он крайне неоднороден и, разумеется, идеологически тоже не нейтрален.

Так, Книга Бытия возводит израильский (и не только израильский) народ к Аврааму, Исааку и Иакову, трем легендарным личностям, которых принято называть патриархами. Библейские повествования о предыстории и ранней истории Израиля, несомненно, отражают не точку зрения Авраама, Исаака и Иакова, а воспоминания о них дальних потомков, поэтому мы на материале этих повествований можем судить в первую очередь о том, что было значимо и актуально для израильского народа в последующие времена. Датировать окончательную версию библейских книг можно именно на основании этих наблюдений, и то приблизительно. Датировать же сами события оказывается практически невозможно.

Подтвердить историчность рассказа об Аврааме едва ли возможно, но можно ли хотя бы поместить повествования о нем на хронологической шкале? Понятно, что едва ли мы можем рассчитывать найти независимые подтверждения этих рассказов, и менее всего подтвердить их археологическими находками. Но значит ли это, что рассказы о патриархах должны быть признаны мифическими и принципиально не проверяемыми нарративами, вроде сказаний об Илье Муромце в русском фольклоре (не забудем при этом, что человек с таким именем реально существовал)?

По-видимому, можно поставить вопрос так: что в этих повествованиях совпадает с известными нам сведениями о жизни на древнем Ближнем Востоке, а что отличается от них? Далее, можно попробовать приблизительно датировать те события, которые легли в основу этих рассказов (условно говоря, определить время жизни патриархов), а также ту эпоху, когда повествования о них приняли свой нынешний вид.

Первое, что бросается в глаза, – некоторые анахронизмы в повествовании. Все подсчеты показывают, что Авраам никак не мог жить раньше середины II тыс. до н.э. Однако в Книге Бытия (12:16) сказано, что он разводит верблюдов, а принято считать, что это животное было одомашнено не ранее конца II тыс. до н.э. Впрочем, споры о точном времени одомашнивания верблюдов продолжаются до сих пор, и главным топливом для этих споров служит именно достоверность библейских рассказов о патриархах.

Но есть другой, уже несомненный, пример анахронизма: в Бытии 21:34 рассказано, как Авраам жил в филистимской земле, хотя поселение филистимлян в Ханаане надежно датируется XII в. Очевидно, в том и дру-



гом случае составитель окончательной версии текста описывал мир, в котором он жил сам, но это еще не означает недостоверности остальной части повествования. Собственно, называя эту землю «Палестиной», мы допускаем такой же анахронизм, ведь это латинское название.

Первым о привязке этих повествований к археологическим данным задумался основатель школы «библейской археологии» У. Олбрайт, поместив их в средний бронзовый век (начало II тыс. до н.э.), когда в Ханаане процветали города. Странствия Авраама У. Олбрайт связал с документами из Кюль-тепе в Анатолии, где говорилось о торговле с Месопотамией (его исход из месопотамского Ура и начальное продвижение на север), и с дальнейшим вторжением кочевого народа амореев в Ханаан¹. Далее, Р. де Во предложил сместить эту хронологию к середине II тыс., ко временам значительного упадка той самой городской культуры. Впрочем, к Аврааму в любом случае городская жизнь Ханаана имеет довольно опосредованное отношение.

Ключевую роль здесь снова сыграли небиблейские документы: таблички, найденные в 1920–1930-х гг. в Нузи на севере Ирака, датируемые XV–XIV вв. до н.э. [3, с. 27–33]. Это были хурритские архивы, раскрывавшие многие стороны семейной и социальной жизни того общества. В частности, бездетная пара могла усыновить раба, который становился ее наследником (как Элизер для Авраама и Сарры в Бытии (15:1–2)), а бесплодная жена могла отправить к мужу свою служанку, чтобы рожденный ею ребенок считался собственным ребенком жены (как Сарра поступила с Агарью в 16-й главе Бытия). Иными словами, оказалось, что за вычетом мелких анахронистических деталей, которые легко могут быть опущены, история патриархов прекрасно вписывается в социальный контекст того времени.

Но значит ли это, что социальные практики и институты, засвидетельствованные архивом из Нузи именно для середины II тыс., были характерны исключительно для этого периода? По-видимому, нет. Это мог быть некий «общий фон» той эпохи, и как раз из того, что библейский автор отдельно оговаривает такие эпизоды, порой специально объясняет их, можно сделать вывод, что во время написания окончательной версии текста они уже казались странными (тогда как упомянутые вскользь верблюды и филистимляне были, напротив, вполне обычны).

Как отметил Финкельштейн [4, с. 47], о времени сложения этого эпоса можно судить по тем темам, которым уделяется особое внимание. Значительное место в Книге Бытия уделено соперничеству двух близнецов: Иакова-Израиля и Исава-Эдома, прародителей одноименных народов. При этом Израиль оказывается младшим и вообще более слабым, но

¹ По-видимому, масштаб и значительность этого вторжения были сильно преувеличены, и об амореях мы поговорим далее.



более сообразительным и, говоря современным языком, «цивилизованным»: он занимается оседлым скотоводством и земледелием, тогда как Эдом добывает пищу охотой. Особую роль в повествовании играет переход Израилем русла потока Иавок (Яббок) как границы территории Эдома в 32-й главе Бытия: потенциально крайне опасное событие, которое заканчивается вполне благополучно благодаря вмешательству свыше.

Нетрудно представить себе, что эта история была особенно актуальна в условиях острого соперничества израильтян и эдомитян, ощущавших при этом свое родство (для сравнения отметим, что ничего подробного не говорится о соперничестве других двух братьев, Исаака и Измаила, предка арабов). Ассирийские источники упоминают Эдом как сложившееся государство с конца VIII в. до н.э., так что будет логично отнести сложение эпоса о патриархах или, по меньшей мере, его значительной части примерно к этому периоду. Это, конечно, не означает, будто в более древние времена не существовали сказания об Аврааме, Исааке и Иакове. Как раз упоминание древних обычаев усыновления раба или детей служанки (мы не находим в Библии подобных примеров за пределами повествований о патриархах) показывает, что такие рассказы существовали и раньше, но были собраны, актуализированы и записаны во вполне определенную эпоху.

Это время – конец VIII в. до н.э. – на первый взгляд кажется ничем не примечательным. Однако археологические раскопки свидетельствуют, что в Иудейском царстве примерно тогда начался бурный демографический и экономический рост. В 722 г. до н.э. северное Израильское царство было захвачено Ассирией, его столица Самария была уничтожена и, судя по всему, значительное число северян переселилось в Иудею, которая осталась относительно независимой, но была включена в единое с Ассирией экономическое пространство. Соответственно, можно предположить, что именно в это время возник спрос на тексты, которые объясняли бы происхождение израильтян и иудеев, их внутреннее единство в противопоставлении с чужим Эдомом и другими народами.

Впрочем, датировать время окончательного складывания того или иного предания довольно трудно, и датировки у разных авторов получаются разными. Например, в Завещании Иакова (49-я глава Бытия) явно перекраивается в пользу Иуды старшинство между братьями, сыновьями Иакова: Рувим осквернил ложе своего отца, войдя к его наложнице, а Симеон и Левий проявили неоправданную жестокость, вырезав все мужское население Сихема, когда они были больны после обрезания. Об Иуде, напротив, говорится исключительно комплиментарно. И. Тантлевский отмечает [18:103], что весь этот материал встречается лишь в тех частях Пятикнижия, автором которых считается Яхвист. Вполне логично предположить, что этот автор сам относился к этому племени. При этом Тантлевский заодно относит время, когда возник этот



текст, к эпохе единой монархии Давида и Соломона (вот это уже куда более спорное утверждение).

Еще один небольшой пример: в Книге Бытия упоминается город Хеврон: там Авраам воздвигает жертвенник Господу (13:18), там умирает и там похоронена Сарра (23:2,19), там живет Исаак (35:27), оттуда отправляется в дальний путь Иаков (37:14). В Книге Исход именно до Хеврона добираются разведчики, отправленные Моисеем в Ханаан (13:23). И. Финкельштейн считает [4, с. 51], что это может указывать на послевоенный период, когда Хеврон оказался за пределами Иудеи, хоть и на самой границе, и потому привлекал внимание жителей Южного царства. Но это, по-видимому, уже натяжка: можно представить себе много других сценариев, в которых этот город приобретал особое значение – в конце концов, он и сегодня играет особую роль в арабо-израильском конфликте, но это не значит, что предания о Хевроне были сочинены в Новейшее время.

Стела Мернептаха как источник по истории Израиля

Первым небиблейским источником, в котором упоминается Израиль, и при этом надежно датированным, является стела Мернептаха [6, с. 85–88], но вопрос об интерпретации упоминания Израиля прекрасно показывает, с какими проблемами приходится сталкиваться исследователям. Речь идет о памятнике, воздвигнутом, вероятно, в 1207 г. до н.э. в честь победного похода в Ханаан фараона Мернептаха (1213–1203 гг. до н.э.)². Среди прочих народов и городов, которые были побеждены египтянами, упомянут *usr3r* (в египетской записи не обозначаются гласные), о котором сказано, что «семена его больше нет» (в результате карательных действий египетской армии). Вот текст этого отрывка (цит. по: [5, с. 151]):

Князья распростерты и говорят: «Мир»!
Никто не поднимает головы своей над Девятью Дугами.
Разрушение для Техену, Хатти усмирен;
Ханаан разорен, так что (его постигли) все виды бедствий:
Ашкелон побежден,
Гезер захвачен,
Йаноам более не существует;
Израиль опустошен, и его семена больше нет,
Хурру стала вдовой из-за Египта.
Все страны вместе усмирены;
Каждый, кто был беспокоен,
Связан царем Верхнего и Нижнего Египта...

² Датировки правления египетских фараонов достаточно надежны.



Для традиционалистов все достаточно просто, наиболее горячие головы даже называли Мернептаха «фараоном Исхода», считая, что надпись отражает исчезновение израильтян из Египта именно при этом фараоне и даже его попытку преследовать израильтян (эту точку зрения пересказывает А. Мень, не считая ее, впрочем, достаточно убедительной [7, с. 526]). Такое прочтение, разумеется, не совпадает с основным содержанием памятника, который говорит о победах в Ханаане, но, во всяком случае, можно считать, что к концу XIII в. до н.э. израильтяне надежно закрепились в Ханаане.

Ревизионисты, напротив, могут отрицать само отождествление этого этнонима с упомянутым в Библии народом: в конце концов, последовательность из пяти букв, последняя из которых к тому же не вполне совпадает с самоназванием народа, может оказаться чистой воды совпадением (так, город Магадан существовал в библейские времена на берегу Галилейского озера, а сегодня город с точно таким же названием существует на берегу Охотского моря).

Итак, перечислим основные проблемы, связанные с интерпретацией этой надписи.

1. Действительно ли на стеле упомянут Израиль? По-видимому, да – по крайней мере, степень совпадения наименований достаточна для того периода, а другого внятного объяснения для этого слова нет. Предлагалось, к примеру, отождествление *usr3r* с долиной Изреель, но это еще менее вероятно, особенно учитывая детерминатив при имени (см. следующий пункт).

2. Что или кто конкретно подразумевается под Израилем? И. П. Липовский, например, утверждает: «Израиль, упоминаемый стелой Мернептаха, представлял собой союз только четырех северных древнееврейских племен» [8, с. 124], но это совершенно голословное утверждение, из самой надписи такой вывод сделать невозможно. Как известно, этнонимы не всегда имеют одно и то же значение в разных языках, а одни и те же народы не всегда называются одними и теми же словами. Не до конца даже ясно, этноним ли это. В надписи упомянуты также и другие объекты египетского завоевания – города Ашкелон и Гезер, а также другие, менее известные названия (Йаноам и Хурру). Но это именно территории, судя по детерминативам. К Израилю (будем называть его так) добавлен другой детерминатив: сидящие мужчина и женщина, что означает не территорию, а народ. Из этого, разумеется, логично сделать вывод, что в данный момент Израиль еще не жил оседлой жизнью и состоял из кочевников, но это трудно подтвердить или опровергнуть.

3. Что означает выражение «его семени больше нет»? Естественно понять его метафорически: у Израиля не осталось потомства. Но можно понять его и буквально: Израиль лишился зерна. И в этом случае речь



идет о народе, уже живущем оседло на своей земле. По сути, такая интерпретация нужна лишь для того, чтобы отодвинуть вглубь предполагаемую дату расселения израильтян в Ханаане.

4. Какое положение занимал Израиль в Ханаане? И. Тантлевский полагает [5, с. 151], что он рассматривается как «владыка Ханаана», только на том основании, что упомянутая далее в тексте земля Хурру названа вдовой. Соответственно, Израиль и Хурру понимаются как муж и жена, овдовевшая после истребления Израиля (многого, разумеется), а значит, Израиль был господином этой земли (И. Тантлевский считает топоним Хурру в данном контексте равнозначным всему Ханаану). Такое прочтение вовсе не исключено, но нельзя не заметить, что оно ставит своей целью не что иное, как подтверждение буквальной справедливости библейского повествования, а потому крайне пристрастно. Академическая «История Древнего Востока», напротив, интерпретирует этот текст таким образом, что Израиль «в глазах фараоновских властей не занимал тогда всей Палестины» [9, с. 280]. Как видим, единой и всем очевидной трактовки просто не существует.

5. В какой мере можно вообще доверять этой стеле, которая явно служит образцом египетской пропаганды? Трудно проверить, насколько соответствует действительности этот набор голословных утверждений о полном покорении египтянами Ханаана, тем более что упомянут он в самом конце надписи, посвященной в основном победе над ливийцами в совсем другой стороне от Египта, нежели Ханаан. Весьма вероятно, что создатели стелы перечислили в довершение списка военных побед над ливийцами названия прочих местностей и народов, с которыми при Мернептахе также пришлось воевать или с которыми в принципе периодически воевали в те времена египтяне.

Иными словами, выводы будут очень скромны: в конце XIII в. до н.э. египтянам, судя по всему, действительно был известен народ под названием «израиль», но для них он не представлял особого интереса. Где именно он проживал в это время, был оседлым или кочевал, из надписи точно установить невозможно, но, вероятнее всего, египтяне локализовали этот народ примерно в районе Ханаана. При желании можно назвать это свидетельством того, что к этому моменту израильское присутствие в Ханаане было уже ощутимым, но делать сколько-нибудь далеко идущие выводы на основании одной этой стелы рано. И, разумеется, идея крайних консерваторов о том, что именно Мернептах был фараоном Исхода, не подтверждается совершенно.

Принципы научной реконструкции

Итак, какими могут быть здравые принципы научной реконструкции или научного анализа истории Древнего Израиля – принципы, которые могут быть приняты людьми с разными религиозными и политиче-



скими воззрениями? Попробуем их сформулировать, понимая всю относительность любых формулировок «в общем виде».

1. **Степень вероятности** той или иной модели или реконструкции не менее важна, чем ее содержание. В ситуации, когда у нас нет возможности надежно верифицировать подавляющее большинство гипотез, история Древнего мира может превратиться в набор произвольных реконструкций по модели «а я так вижу», что, конечно, недопустимо в науке даже в наши постмодернистские времена. Предлагая ту или иную модель, добросовестный ученый должен предложить вниманию читателей альтернативы не только в полемическом ключе (почему прав именно он, а не остальные), а также приблизительно оценить вероятность своего предположения. Так, в случае со стелой Мернептаха можно утверждать, что на ней почти наверняка упомянут народ Израиля, но все остальные предположения: был он оседлый или кочевой, только четыре северных племени или большее их количество, полное господство Израиля в Ханаане или более скромная роль – не имеют под собой сколько-нибудь надежных оснований. Важно осознавать пределы нашей компетенции, иными словами, хорошо понимать, чего именно мы пока не понимаем.

2. **Примат**, но не диктат археологии. Основными источниками по истории Древнего Израиля были и остаются археологические находки и письменные источники, как библейские, так и относящиеся к другим культурам. Находки, которые надежно интерпретированы, не могут быть выведены из поля зрения, поскольку они, в отличие от текстов, объективны. В то же время нельзя требовать, чтобы любое предположение было надежно подтверждено археологически. Важно лишь, чтобы оно этим находкам явно не противоречило.

3. Данные должны рассматриваться **комплексно**, а не изолированно. Как отдельные археологические находки, так и отдельные тексты могут интерпретироваться лишь в максимально возможно широком контексте, включающем другие тексты и находки, которые могут оказаться полезными, и наши представления об обществах соответствующего времени и типа. Например, история странствий Давида вполне напоминает общество «амарнского типа», описанное в документах из Тель-Эль-Амарнского архива – с небольшим оседлым населением и маргинализованными бродягами (к их числу относился и Давид до того, как стал царем), которые играют в жизни оседлого населения заметную роль.

4. **Анализ**, но не цензура текста. Библейские, а равно и любые другие древнеближневосточные тексты отражают в каждом случае не объективную реальность, а крайне субъективную точку зрения. Это означает, что они нуждаются в анализе и интерпретации, но совершенно не означает, что изложенные в них факты заведомо не соответствуют действительности.



5. **Дистанция** между текстом и фактом существует, но она отчасти преодолима. Тексты, как и археологические слои, бывают устроены достаточно сложно. Для понимания значения текста важно постараться определить, к какому именно времени, месту, социальному слою или государственному институту он восходит или обращается и какие отстаивает идеи, но это не значит, будто он пренебрегает фактами ради этих идей. Текст может рассматривать свершившиеся события с разных точек зрения, и важно постараться отделить идеологию от того нарратива, который с ней связан. Например, город Хацор, как показывают археологические раскопки, был крупнейшим городом Ханаана (как и сказано в Книге Иисуса Навина 11:10) и около 1200 г. был разрушен [10, с. 332]. Можно объявить (что и делается), что раскопки подтвердили повествование, изложенное в 11-й главе Книги Иисуса Навина, где рассказывается о разрушении Хацора. Но другие исследователи связывают это разрушение скорее с нашествием «народов моря» и с общим упадком Восточного Средиземноморья той поры [11]. Можно также предположить, что вполне историчный рассказ о разгроме Хацора был впоследствии включен в повествование о завоевании Ханаана израильянами – в текст книги, которая окончательно сложилась спустя века после этих событий.

6. Наиболее убедительны **наименее распространенные** мотивы и сюжеты. Привязывать к исходу из Вавилонского плена любые тексты, повествующие об освобождении и победе над врагами, разумеется, можно сколько угодно. Но дело в том, что мотив победы и освобождения – вообще один из самых частых мотивов в истории человечества. Куда надежнее звучит предположение, что Книга Руфь, рассказывающая о моавитянке, ставшей прабабкой царя Давида, хотя моавитяне не могли войти в израильский народ, была написана как своеобразный ответ на послевоенные реформы Ездры и Неемии, изгнавших из среды израильян иноземных женщин. Такие события происходят куда менее часто, и Книга Руфь вполне может датироваться этим периодом.

7. Наиболее убедительны **наименее комфортные** для своих создателей тексты. Если мы читаем о великих победах великого царя, это может быть общим местом, но если текст рассказывает о его слабостях и ошибках и пытается их оправдать или объяснить, то наиболее вероятно, что речь идет о сохранившемся в народной памяти эпизоде, который действительно имел место. То же самое относится к эпизодам, которые никак не объясняются, но выглядят явным диссонансом с общей тканью повествования. Можно заново вспомнить пример, приведенный выше: в 1 Царств 9:12–13 рассказывается, как Самуил приносил жертву «на высоте», что явно противоречит принципу единого святилища – видимо, это отражает реальную практику. И историчность повествований о Давиде подтверждается, прежде всего, тем, что Давид зачастую предстает в них в невыгодном свете.



8. История не деяний, но **людей**. В XX в., особенно под влиянием школы «Анналов», историки стали отходить от понимания истории как описания великих деяний немногих героев (именно так написано подавляющее большинство древних книг, не исключая библейские) к описанию жизни общества и отдельных людей. Что касается деяний, мы зачастую не можем сказать, происходили ли они на самом деле и как именно происходили. Но что касается истории обществ и людей, мы можем достаточно ясно представить себе и течение их повседневной жизни, и развитие важных для них идей.

9. Критерий **личной вовлеченности** автора. Читая рассказы Книги Царств о разных царях Израиля и Иуды, нетрудно заметить, что одни из них упомянуты буквально вскользь, о других рассказано более подробно. Но и среди тех, о которых рассказано много, можно выделить таких царей, о которых говорится с мельчайшими деталями и в лицах (например, Иосия), и таких, о которых сообщаются лишь самые общие вещи (например, Соломон). Можно предполагать, что в первом случае текст так или иначе сохраняет достаточно точный рассказ очевидцев, а во втором – довольствуется общими рассуждениями о том, как это в принципе могло быть. Если привлечь данные жанрового анализа (как организован каждый из этих текстов, к какому жанру относится, каковы принятые в этом жанре условности и т.д.), можно достаточно неплохо представить себе историю возникновения этого текста, а значит, – его связь с исторической реальностью.

10. **Привязка** к наиболее надежно определяемым историческим событиям. Обычно история любого народа или государства начинает писаться «с начала», но проблема в данном случае именно в том, что начало как таковое нам совершенно неизвестно. Вместо этого можно постараться найти такое событие или такой процесс, которые одновременно подтверждены археологически и описаны достаточно подробно и хорошо. Для всей допленной истории Израиля – это рост Иудейского царства в конце VIII в. и его отношения с Ассирией.

Отдельно стоит поговорить о согласовании археологических данных с письменными источниками. Археологи всегда с осторожностью связывают свои находки с теми или иными этносами, если речь идет о древней, бесписьменной эпохе. Обычно с предками израильтян связывается культура пифосов определенного типа, с воротничковым венчиком (collared-rim jars), и домов с четырьмя комнатами, которая распространилась в Палестинском нагорье в железном веке I, т.е. в конце II тыс. до н.э. (о проблемах хронологии будет сказано ниже). Но, как отмечает И. Финкельштейн [4, с. 77], проблема заключается в том, что подобная же культура распространяется в это время в Заиорданье (на территории будущих Моава и Аммона), а кроме того, ее несомненные отличия от городской культуры поздней бронзы могут объясняться раз-



личиями в типах хозяйственной деятельности, а не этнической принадлежностью. Носители этой культуры были садоводами, использовавшими террасное земледелие.

Особо отмечается, что они не разводили свиней, что прекрасно совпадает с жестким запретом израильской религии на употребление свинины. Но и тут, как нетрудно понять, могут быть иные объяснения: так, кочевникам разводить свиней просто неудобно, в отличие от коз, овец и коров, и они могли сохранить такое отношение к свиньям даже после перехода к полуоседлому или оседлому существованию (а логично предположить, что именно это и произошло с новыми жителями нагорья). Что же касается расцвета или упадка культур в той или иной местности, они не обязательно отражают смену населения – причины могут крыться в изменении климата или развитии технологий.

Исходя из археологических данных, будет вполне логично предположить, что в эпоху железного века I в Палестинском нагорье постепенно стали оседать кочевники, сочетающие скотоводство с земледелием. Но нельзя с полной уверенностью утверждать, что это происходило исключительно с израильянами (или протоизраильянами), вполне вероятно, что это часть общих процессов того времени. Как отмечает Мазар [4, с. 91–92], мы не знаем, что ответили бы эти люди на вопрос «израильяне ли вы», но есть достаточные основания считать, что именно они были предками тех, кого мы называем израильянами.

Впрочем, как отмечает Грабб [6, с. 19–22], в современной исторической науке активно обсуждается вопрос об определении этнической идентичности, и большинство историков согласны, что для нее ключевыми являются несколько факторов: общее самоназвание, представление о едином происхождении, общая историческая память, ключевые элементы культуры, представление о собственной территории (иногда умозрительной) и солидарность в поведении. Таким образом, история Древнего Израиля и есть те самые ключевые элементы культуры еврейского народа и в особенности – его общая историческая память, его представления о своем происхождении. Исследуя эту историю, мы неизбежно «опрокидываем» в прошлое современную этническую идентичность, даже если мы в чем-то опровергаем историчность традиционных текстов.

Поселение израильян в Ханаане: миф и история

Итак, если израильяне не упоминаются, насколько мы можем судить, ни в одном небиблейском тексте вплоть до самого конца XIII в. до н.э. (стела Мернептаха), для историка вполне естественно задуматься о том, с какими народами древности, известными нам по другим источникам, может быть связано их происхождение.

В качестве близкой параллели издавна предлагались амореи, семитские пастушеские племена, изначально жившие в Северной Месопотамии,



но оставившие следы по всему Ближнему Востоку. По сути, с библейскими израильтянами их объединяет история о вторжении кочевников на территории государств оседлых земледельцев. Племенной союз гиксосов, захвативших в середине II тыс. до н.э. часть Египта, можно считать частью этого процесса. Но при всей привлекательности идеи связать гиксосов с рассказом Книги Бытия об Иосифе как втором человеке в Египте для такого отождествления нет никаких подтверждений, в том числе и в самом библейском тексте.

Намного перспективнее в этом отношении выглядят племена шасу, или сутиев (египетск. *Š3šw*, аккадск. *Sutu*, по-видимому, это название одной и той же группы людей, хотя это тождество оспаривается). Основное место их расселения – будущая территория Эдома и Моава к юго-востоку от Мертвого моря, но в египетских источниках этот термин встречается и в других географических контекстах [6, с. 53–55]. Судя по всему, это действительно этноним, хотя иногда предлагается понимать его как обозначение опасных кочевников, которые не брезгуют и разбоем. Вполне возможно, что предки израильтян входили в число тех племен, которых египтяне причисляли к шасу, но более конкретных сведений у нас нет.

Но кто действительно понимается как бродяги и разбойники, так это *ханапу* (*анапу*, *хабиру*). Это имя «гремело» по всему Ближнему Востоку: египетское *'prw*, угаритское *'pr*, аккадское *'apiru/ḥaberu* явно обозначают одну и ту же и всем прекрасно известную группу людей, причем она вряд ли была этнически однородной – среди имен встречаются как западно-, так и восточносемитские, а также некоторые другие. Согласно И. Тантлевскому, это слово происходит от аккадского *ḥabāru* «насильственно, вынужденно покидать дом, быть изгнанником» [12, с. 20]. Если подыскивать им аналогию из более поздних времен, это будут ранние казаки – вольные люди, которые могут жить удалыми набегами или наниматься в качестве военных отрядов на службу к тому или иному государству. К ним могли примыкать те, кто по разным причинам выпал из социума.

Вполне естественно желание связать этот термин с древними евреями (*'ibrī*), поскольку очень похожи и слово, и само представление о военных отрядах, которые с силой вторгаются на территорию оседлых племен. Более того, в Бытии 14:13 этим словом неожиданно назван Авраам – соответственно не как представитель еврейского народа, но скорее как странник, который переходит (глагол *'br*) с одного места на другое. Чем такой переселенец не изгнанник-*ханапу*?

Но такое отождествление встречает самый решительный отпор. Например, Э. Рейни утверждает, что израильтяне, в отличие от *ханапу*, были пастухами и обладали племенной структурой общества, что не засвидетельствовано в текстах, говорящих о *ханапу* [13]. Не согласен



с этим отождествлением и И. Тантлевский [12, с. 20–21]. Однако можно задуматься, в какой степени здесь действуют не научные, а эмоциональные аргументы: ведь если древние евреи и были некоторой разновидностью *ханаиру* (изгоев и головорезов, как описывают их древние источники), это порождает много нежелательных коннотаций.

К тому же, если сравнивать *ханаиру* и казаков, это дает одну интересную параллель. Слово *казак* в тюркских языках означает «свободный», со временем оно стало названием особого служилого сословия в Российской империи и особого этноса (*қазақ* – «казах» на казахском языке). Естественно, это совершенно разные социальные группы, происхождение каждой тесно связано с теми ватагами вольных людей, которые бродили по евразийским степям. Но было бы наивно называть эти ватаги предками запорожского или донского казачества либо казахской нации.

Чтобы не удаляться слишком далеко от нашего материала, приведем другой пример. В рассказах о царе Давиде периодически упоминаются две группы личной охраны: керетяне и пелетяне (евр. *kārēti pālēti*, в Синодальном переводе – хелефеи и фелефеи). Кем они были? Исходя из контекста, можно предположить, что это были иноземные наемники. Но кто именно? Некие «народы моря»? Как отмечает И. Финкельштейн [14], подобные названия среди них не встречаются. Он сближает вторую группу, *pālēti*, с греческим *πελτάσταί*, названием легкой пехоты, а название первой, *kārēti*, давно уже ассоциируется с островом Крит. Но что мы по-настоящему знаем о них? Можем ли утверждать, что это были действительно греческие наемники, более конкретно, критская легкая пехота? По-видимому, все же нет.

Если подводить итоги, то мы видим, что на Ближнем Востоке в середине и конце II тыс. до н.э. происходили разные процессы, связанные с переселением различных этнических групп и с вторжениями кочевников на территорию оседлых племен, и что израильтяне могли быть частью этого процесса, но точно определить их место на карте этих миграций и этнонимы, которыми называли их окрестные народы, едва ли представляется возможным.

Это подводит нас к вопросу о том, как и почему израильтяне появились в Ханаане, и это один из ключевых вопросов реконструкции истории Древнего Израиля – собственно, самый важный и самый спорный из них.

Главным для всей истории Израиля, как описана она в Библии, является, безусловно, событие Исхода, и о нем мы поговорим намного подробнее. Строго говоря, это событие никак не верифицируемо: если примерно три с половиной тысячелетия назад большая группа людей переселилась из Египта в Ханаан, пройдя через Синай, она не оставила никаких следов, которые могли сохраниться до наших дней. Они не основывали и не разрушали городов, даже не копали колодцев, если



верить библейскому повествованию, а что касается трагических для египтян последствий Исхода, как он описан в одноименной книге, то египетские источники избегают описывать поражения своей страны.

Есть, впрочем, некоторые косвенные данные, которые могут быть отнесены к этому рассказу. В восточной части дельты Нила, как мы знаем из разных египетских источников, действительно проживали семитские племена, из числа которых даже вышла XV гиксосская династия фараонов. И примерно там в XIII в. до н.э. Рамзес II построил из глиняных кирпичей город Пи-Рамзес – история о бедствиях израильтян в Египте прекрасно вписывается в этот контекст.

Тель-Эль-Амарнский архив, в котором находится дипломатическая переписка Египта с Ханааном и Амурру, не содержит никаких упоминаний об Израиле (зато в нем упоминаются *хипиру*, о которых речь шла выше). Поскольку эта переписка относится к середине XIV в. до н.э., можно с уверенностью утверждать, что до тех пор израильтяне еще не появились на исторической арене как сколько-нибудь заметная и консолидированная сила.

Последовавшее за Исходом завоевание Ханаана, в отличие от Исхода, должно было оставить богатые археологические следы – почти одновременное, по археологическим меркам, разрушение упомянутых в книге Иисуса Навина городов. В первой половине XX в. на территории Британской Палестины были проведены раскопки, подтвердившие, что некоторые города (прежде всего Мегиддо и Хацор) были разрушены в эпоху поздней бронзы II, которая была датирована XIII в. до н.э. У. Олбрайт и его последователи, прежде всего И. Ядин, интерпретировали эти находки как подтверждение библейского рассказа.

Надо отметить, что именно эта версия так или иначе закрепились практически во всех русскоязычных изданиях. «История Древнего Востока» целый раздел называет «Переселение заречных племен («ибрим»)» [9, с. 269–290]. На полях можно отметить, что этот труд сознательно избегает употребления слов «Израиль» и «евреи», очевидно, поскольку он готовился в те времена, когда отношения между СССР и Государством Израиль были достаточно напряженными. Мы видим, как в самые разные времена самые разные идеологии «подстраивают» язык описания древней истории под свои текущие нужды и условия.

В конце раздела звучит признание: «История Палестины между 1200 и 1000 гг. до н.э. известна нам плохо». Но ведь следует признать, что и история до 1200 г. известна ничуть не лучше. С точки зрения авторов, история завоевания Ханаана надежно «подтверждена археологически – следами разрушения городов и сменой хананейской материальной культуры на более убогую» [9, с. 290]. Оставим вопрос о правомерности употребления таких оценочных слов, как «убогая», в академическом труде, но ведь у разрушения городов и смены материальной культуры (кстати,



это утверждение тоже нуждается в уточнении и обосновании) могут быть и другие объяснения, кроме завоевания.

В более позднее время И. Тантлевский [12, с. 140–150; 15, с. 109–117] описывает и альтернативные теории, которые будут рассмотрены дальше. Ведь вопросов здесь возникает действительно много [4, с. 53]. Упомянутые в библейском повествовании города Ай, Гибеон, Хешбон (в Синодальном переводе – Гай, Гаваон, Есевон) и Арад в ту эпоху были в лучшем случае малозначительными поселениями. Что же касается Мегиддо и Хацора, то данные археологии скорее указывали на их постепенный упадок, чем на внезапное и почти одновременное разрушение, хотя с этим не все согласны. Более того, можно считать его частью общего упадка городов-государств Восточного Средиземноморья в эпоху поздней бронзы. В то же время, судя по тем же археологическим данным, в этом регионе тогда же происходил процесс постепенного перехода кочевников к оседлой жизни.

Наконец, в эту эпоху Ханаан, как показывают египетские источники, входил в сферу влияния Египта, что совершенно не отражено в Книге Иисуса Навина, и к тому же едва ли Египет остался бы пассивным наблюдателем при завоевании подконтрольного ему региона. Вполне логично будет предположить (как и поступают многие исследователи), что текст Книги Иисуса Навина был составлен в более позднее время, когда о египетском присутствии в Ханаане не осталось и памяти.

Казалось бы, такой процесс, как завоевание целой страны, приведшее к почти полной смене ее населения, должен быть надежно засвидетельствован археологическими находками. И. Финкельштейн отмечает [4, с. 74–75], что в железном веке I (XII–X вв. до н.э.) возникло более двух сотен поселений между Беер-Шевой и долиной Изреель. Именно эти поселения связываются с (прото)израильянами, и отсюда, соответственно, возникает вопрос: кто именно были эти люди и почему они поселились в этом месте в это время?

Вместе с тем список непокоренных территорий, приведенный в Книгах Иисуса Навина (13:2–6) и Судей (1:27–35), в общем и целом подтверждается археологией, и раскопки показали, что на указанных территориях не произошли сколько-нибудь заметные изменения. Но если надежно подтверждается только информация о городах, не подвергшихся завоеванию, то это еще ничего не говорит о реальности самого завоевания.

Это не означает, разумеется, что сами истории вымышлены. А. Мазар в 1990-е гг. (накануне появления минимализма) писал следующее: «...Можно заключить, что если израильяне и вторглись в некоторые города, их разрушение не стало результатом единственной и стремительной военной кампании, скорее это разрушение стало результатом затяжных региональных войн, в ходе которых одно или несколько пле-



мен разрушили некоторые хананейские города. Последовательность таких столкновений между израильтянами и хананеями породила записанное в Книге Иисуса Навина предание о едином завоевании. Таким образом, предание о завоевании Ханаана следует понимать как сжатое повествование о сложном историческом процессе, в ходе которого некоторые хананейские города-государства, ослабленные тремя веками египетского господства, уступили в железном веке I место новой национальной единице – Израилю» [10, с. 334].

Вопрос о том, когда и как была составлена письменная версия этого предания, очевидно, является более общим вопросом о возникновении исторических книг Ветхого Завета. Например, И. Финкельштейн отмечает [4, с. 73–74], что события, описанные в Книге Судей, происходят, за некоторыми исключениями, на территории северных племен и что по своей идеологии эта книга служит своего рода прологом к рассказу об установлении монархии. Не случаен этот рефрен, которым и заканчивается книга: «В те дни не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым» (21:25). Логично предположить, что книга сложилась в эпоху, когда возникало Северное царство.

Но для целей исторической реконструкции нам важно попробовать ответить на другой вопрос: как соотносятся эти повествования с исторической реальностью?

Три основные модели появления израильтян в Ханаане

Небольшой пример – история племени гаваонитян, рассказанная в 9-й главе Книги Иисуса Навина. Это племя, испугавшись вторжения израильтян, заключило с ними союз, притворившись, что живет далеко от Земли обетованной. Казалось бы, на фоне всех остальных эпизодов истории завоевания Ханаана это малозначительная деталь, но в повествовании она занимает значительное и очень важное место. До нее описаны завоевания Иерихона и Гая, показательные истории о божественном «сценарии», который нельзя нарушать и который обеспечивает успех израильтян. После нее идет уже подробная история того, как это завоевание, собственно, и произошло. То есть это не заметка на полях, это важный элемент, без которого нельзя перейти к основному повествованию.

С одной стороны, эта история заранее объясняет, почему не все автохтонные племена Ханаана были уничтожены, вопреки прямому указанию Бога. Но, возможно, с другой стороны, эта история отражает тот факт, что в состав израильского племенного союза вошли, пусть и на особом положении, местные племена? Да, библейское повествование описывает гаваонитян как рабов, которые навсегда обречены «рубить дрова и черпать воду для дома Бога моего» (9:23). Однако получается, что они работают при святилище, по сути, становятся помощниками левитов – следовательно, маргиналами их не назовешь. Не может ли эта



история быть основана на некоторых реальных фактах куда более широкого масштаба, чем можно подумать по буквальному смыслу библейского повествования?

Другими словами, было ли завоевание таким всеохватным, как описывает Книга Иисуса Навина? А если сформулировать этот вопрос еще радикальнее, было ли это завоевание вообще сколько-нибудь масштабным, или израильтянам можно приписать автохтонное происхождение, сочтя рассказ о завоевании традиционным героическим эпосом?

Еще один примечательный пример – рассказ об иерихонской блуднице Раав, которая спрятала у себя израильских соглядатаев и после падения города была принята в израильский народ как чистокровная израильтянка, чего, конечно, не удостоились гаваонитяне. Эта история изложена в 6-й главе Книги Иисуса Навина, в самом начале повествования о завоевании Ханаана – она, конечно, может рассматриваться как примечательное исключение из правила, согласно которому местное население подлежало уничтожению. Но можно понять ее и как пример иного развития событий, один из целого ряда, и тогда получится, что вторжение израильтян получило поддержку со стороны некоторой части местного населения (явно не самых привилегированных его слоев), и затем эти люди влились в израильский народ.

Если отвлечься от таких крайностей, как буквальное следование библейскому тексту и его тотальное отрицание, можно сказать, что в исторической науке с середины XX в. присутствуют три основные теории происхождения израильтян в Ханаане.

1. В первой половине XX в. на сцене царила почти безраздельно школа У. Олбрайта, которая, по сути, брала за основу библейские нарративы, несколько корректируя их по новым археологическим данным. Однако по мере того как накапливался материал, придерживаться этой модели становилось все труднее.

2. Тем временем А. Альт [16] предложил модель постепенного перехода заиорданских кочевников к оседлому образу жизни, по сути исключавшую активное завоевание. Эту мысль развил впоследствии М. Нот [17], предложивший идею амфиктионии: хананейские племена объединились вокруг общего святилища и постепенно создали свою религию.

3. Дж. Менденхолл [18] и следом за ним, куда более подробно, Н. Готтвалд [19] предложили модель социальной революции: угнетенные низы восстали против своих господ, оставили города и переселились с равнин в горные области, чтобы жить в атмосфере равенства и братства. Поскольку в те времена любая идеология выражала себя в религиозных терминах, они создали религию Яхве.

Для начала стоит отметить, что все три теории говорят намного больше о своих создателях и сторонниках, чем о самом Древнем Израиле. Первая модель, по сути, призвана оправдать библейское повествование,



показать, что при всех частных и мелких корректировках оно остается верным и неизменным даже и в наше время. По-видимому, для консервативных христиан и иудеев именно эта модель будет являться основной еще очень долгое время, и любые отходы от нее будут сугубо вынужденными, по мере накопления и освоения материала, который плохо с ней совместим. Впрочем, как можно заключить по изложенным выше примерам, и вопрос совместимости может быть снят путем «критики критики»: реконструкция мелких исторических деталей будет объявлена недостоверной и спорной, но не в силу тех внутренних противоречий, а скорее по той причине, что она противоречит главным библейским нарративам.

Вторая модель, изложенная в завершенном виде в работах М. Нота, приводит историю Древнего Израиля в соответствие с образцами классической греко-римской античности, которая долгое время понималась как наиболее «правильный», магистральный путь развития человечества, что в особенности было характерно для германской научной школы, где эта теория и появилась. Если есть общее святилище (скиния, храм) и есть племена, которые его почитают, – это явление нужно рассматривать в терминах амфикистии, греческого священного союза.

Наконец, третья модель была впервые предложена в бунтарские 60-е и тщательно проработана в 70-е гг. XX в. в американской академической среде на фоне борьбы за права чернокожих, против войны во Вьетнаме и на почве увлечения марксизмом. По сути дела, это опрокидывание в древность тех представлений о классовой борьбе, которые были характерны для левого фланга американского академического сообщества того времени. Можно только удивляться, что советская наука практически прошла мимо столь удобной модели – возможно, в первую очередь потому, что «новые левые» в США выглядели для советского политического режима не столько потенциальными союзниками, сколько «потрясателями» устоев.

Появление минимализма в самом конце XX в. (стоит напомнить, что здесь мы не рассматриваем это течение как убедительную новую модель), как и расцвет скепсиса, стали своего рода реакцией на эту ситуацию, когда каждая новая версия «истории Древнего Израиля» служит скорее зеркалом для создателей этой версии. Но есть ли надежда на относительную объективность?

И. Финкельштейн оценивает эту ситуацию так: «Повествования о патриархах, Исходе и завоевании Ханаана, которые описывают главные события израильской истории, не могут быть прочитаны как непосредственные описания событий. Вполне вероятно, что многие из этих повествований сохраняют древние воспоминания, народные предания, мифы и этиологические сказания... Следовательно, их не стоит читать в хронологическом порядке, от более ранних к более поздним, скорее, их надо



понимать в порядке от поздних к ранним – выстраивать перспективу от того периода, когда сформировалась их письменная форма» [4, с. 55].

С ним в целом соглашается А. Мазар, с которым И. Финкельштейн расходится во многих частных оценках: «Археология отвергает историчность библейского повествования об израильском завоевании Ханаана, но она может пролить некоторый свет на то, как воспоминания о подлинных ситуациях и событиях, относящихся ко второму тысячелетию до н.э., ранние этиологические сказания и вымышленные истории соединяются в том более позднем “плавильном котле”, который мы сегодня называем Пятикнижием и Книгой Иисуса Навина» [4, с. 65].

Иными словами, современная историческая наука сходится на том, что основные эпизоды ранней (домонархической) истории Древнего Израиля не поддаются однозначной верификации, но это не означает, что мы не можем делать никаких выводов об этом периоде. Скорее, речь идет о том, что могут быть предложены конкурирующие гипотезы, объясняющие появление израильтян в Ханаане, причем эти теории не обязательно считать взаимоисключающими: вполне вероятно, что одновременно протекали разные процессы, а именно – консолидация местных племен и инфильтрация кочевников.

Гораздо больше выводов можно сделать о возникновении монархии в Израиле, прежде всего, о становлении династии Давида, чему будет посвящена следующая статья.

Литература

1. Десницкий А. С. История Древнего Израиля как современная проблема. *Orientalistica*. 2019;2(1):134–149. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-134-149.
2. Захаров А. О. *История Древнего Востока*. М.: Институт стран Востока; 2016.
3. Ramsey G. W. *The Quest for the Historical Israel. Reconstructing Israel's Early History*. London: SCM; 1981.
4. Finkelstein I., Mazar A., Schmidt B. B. (ed.). *The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel*. Atlanta: SBL; 2007.
5. Тантлевский И. Р. *Царь Давид и его эпоха в Библии и истории*. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия; 2016.
6. Grabbe L. L. *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?* London, New York: Bloomsbury T&T Clark; 2007.
7. Светлов Э. *Магизм и единобожие. Религиозный путь человечества до эпохи великих Учителей*. Брюссель: Жизнь с Богом; 1971.
8. Липовский И. П. *Библейский Израиль: история двух народов*. СПб.: Гуманитарная академия; 2010.
9. Бонгард-Левин Г. М. (ред.). *История Древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации*. Ч. 2. Передняя Азия. Египет. М.: Наука; 1988.
10. Mazar A. *Archaeology of the Land of the Bible. 10,000 – 586 B.C.E.* New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday; 1990.



11. Finkelstein I, Silberman N. A. *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*. New York: Free Press; 2001.
12. Тантлевский И. Р. *История Древнего Израиля и Иудеи от эпохи патриархов до Вавилонского изгнания*. М.: Ломоносов; 2016.
13. Rainey A. Who Were the Early Israelites? *Biblic. Archaeol. Rev.* 2008;34(6):51–55.
14. Finkelstein I. The Philistines in the Bible: A Late Monarchic Perspective. *Journal for the Study of the Old Testament*. 2002;27(2):131–167.
15. Тантлевский И. Р. *История Израиля и Иудеи до 70 г. н.э.* СПб.: Русская христианская гуманитарная академия; 2014.
16. Alt G. A. *Der Gott der Väter: Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion*. Stuttgart: Kohlhammer; 1929.
17. Хот М. *История древнего Израиля*. СПб.: Дмитрий Буланин; 2014.
18. Mendenhall G. E. The Hebrew Conquest of Palestine. *Biblic. Archaeol.* 1962;25:66–87.
19. Gottwald N. K. *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050 B.C.E.* Maryknoll: Orbis; 1979.

References

1. Desnitsky A. S. The history of Ancient Israel as a modern problem. *Orientalistica*. 2019;2(1):134–149. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-1-134-149](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-1-134-149).
2. Zakharov A. O. *History of the Ancient East*. Moscow: Institute of the Countries of the East; 2016. (In Russ.)
3. Ramsey G. W. *The Quest for the Historical Israel. Reconstructing Israel's Early History*. London: SCM; 1981.
4. Finkelstein I, Mazar A., Schmidt B. B. (ed.). *The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel*. Atlanta: SBL; 2007.
5. Tantlevskiy I. R. *The King David and his time in the Bible and in the history*. St Petersburg: Russian Christian Humanitarian Academy. 2016. (In Russ.)
6. Grabbe L. L. *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?* London, New York: Bloomsbury T&T Clark; 2007.
7. Svetlov E. *Magic and monotheism. The mankind's religious path before the Great Teachers*. Brussels: Zhizn s Bogom; 1971. (In Russ.)
8. Lipovskiy I. P. *The Biblical Israel. A history of two peoples*. St Petersburg: Gumanitarnaya akademiya; 2010. (In Russ.)
9. Bongard-Levin G. M. (ed.). *History of the Ancient East. The genesis of the Ancient class societies and the first centres of the slaveholding civilization*. Part 2. The Middle East. Moscow: Nauka; 1988. (In Russ.)
10. Mazar A. *Archaeology of the Land of the Bible. 10,000 – 586 B.C.E.* New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday; 1990.
11. Finkelstein I, Silberman N. A. *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*. New York: Free Press; 2001.
12. Tantlevskiy I. R. *History of the Ancient Israel and Judaea from the Time of the Patriarchs to the Babylon Exile*. Moscow: Lomonosov; 2016. (In Russ.)
13. Rainey A. Who Were the Early Israelites? *Biblic. Archaeol. Rev.* 2008;34(6):51–55.



14. Finkelstein I. The Philistines in the Bible: A Late Monarchic Perspective. *Journal for the Study of the Old Testament*. 2002;27(2):131–167.

15. Tantlevskiy I. R. *History of Israel and and Judaea before the 70 AD*. St Petersburg: Russian Christian Humanitarian Academy 2014. (In Russ.)

16. Alt G. A. *Der Gott der Väter: Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion*. Stuttgart: Kohlhammer; 1929.

17. Noth M. *History of the Ancient Israel*. St Petersburg: Dmitriy Bulanin; 2014. (In Russ.)

18. Mendenhall G. E. The Hebrew Conquest of Palestine. *Biblic. Archaeol*. 1962;25:66–87.

19. Gottwald N. K. *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050 B.C.E*. Maryknoll: Orbis; 1979.

Информация об авторе

Десницкий Андрей Сергеевич, доктор филологических наук, профессор РАН, Институт востоковедения РАН, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Andrey S. Desnitsky, Ph. D habil. (Philol.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 12 января 2019 г.
Одобрена рецензентами: 6 февраля 2019 г.
Принята к публикации: 19 февраля 2019 г.

Article info

Received: January 12, 2109
Reviewed: February 6, 2019
Accepted: February 19, 2019



Суфийский *nafs* как термин доктрины и персонаж жития: проблемы перевода

Н. Ю. Чалисова

Институт классического Востока и античности, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», г. Москва, Российская Федерация
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6331-2077>, e-mail: chalisova@hotmail.com

Резюме: термин *nafs* (араб. «душа», «сам») принадлежит к числу ключевых понятий суфизма; он приобрел особое значение в суфийской агиографии, в историях о перипетиях непримиримой борьбы с «низшей» или «плотской» душой, которую неустанно ведут «друзья Бога» (*awliyā*). В первой части статьи прослежены этапы закрепления за термином *nafs* отрицательной коннотации; во второй части обсуждается функционирование термина в житийном своде «Поминания друзей Божьих» (*Tazkirat al-awliyā*) Фарид ад-Дина 'Аттара, где истории о самообуздании подвижников составляют особый кластер сюжетов и аранжированы с опорой на иранскую дидактическую традицию. В них *nafs* выступает как самостоятельный персонаж, злокозненное существо, наделенное большим могуществом, чем сам Иблис.

Ключевые слова: агиография; 'Аттар; Иран; суфизм

Для цитирования: Чалисова Н.Ю. Суфийский *nafs* как термин доктрины и персонаж жития: проблемы перевода. *Ориенталистика*. 2019;2(2):421–434. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-421-434.

Interpreting the term *nafs*: a component of the Sufi doctrine

N. Y. Chalisova

Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6331-2077>, e-mail: chalisova@hotmail.com

Abstract: the idea of *nafs* (literally arab. *soul*; *self*) is on the list of the key Sufi concepts; the term assumed importance both in doctrine and in the stories of the saints or the “God’s friends” (*awliyā*), who were always in struggle with their carnal souls and never persevered in attempts to tame the recalcitrant *nafs*. The first part of the paper gives a brief overview of the meaning of the term *nafs* (from the Quran to Sufi teachings) and



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





traces the stage by stage development of the “carnal soul” connotation; the variety of the translations is also under discussion. The second part centres around the uses of the term in ‘Attar’s compendium *Tazkirat al awliyā* (Memorial of God’s Friends). The narrative there is permeated with episodes of self-restraint; the descriptions of a Saint’s struggle with his own self (*nafs*) or his carnal soul (*nafs*) constitute a specific theme cluster of the hagiographic narration. ‘Attar mostly translated the stories from the Arab sources, however he arranged them following the Iranian didactic tradition. Under his pen *nafs* has become a narrative personage, a devious and perfidious character more powerful than Iblis himself.

Keywords: Farid ad-Din ‘Attar; Iran, hagiography, medieval; Sufis, teaching of; Sufism, Iran

For citation: Chalisova N. Y. Interpreting the term *nafs*: a component of the Sufi doctrine. *Orientalistica*. 2019;2(2):421–434. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-421-434.

Введение

Агиографический свод «Поминания друзей Божьих» (*Tazkirat al-awliyā*) персидского поэта и мыслителя Фарид ад-Дина ‘Аттара¹ принадлежит к числу основополагающих сочинений иранского суфизма. Это произведение, созданное в начале XIII в., включает рассказы о деяниях и речениях именитых праведников и суфиев первых веков ислама, от имама Джа‘фара ас-Садика (ум. 765) до мученика Хусайна б. Мансура ал-Халладжа (ум. 922).

Книга ‘Аттара переведена на многие европейские языки, однако полного академического перевода на русский язык с оригинала до сих пор не существует. Несколько лет назад группа московских иранистов под руководством автора данной статьи приступила к решению этой насущной и непростой задачи². В ходе работы участники проекта неизбежно сталкиваются с проблемой выбора корректных вариантов передачи суфийской терминологии. В ряде случаев разрешение этой проблемы требует специального исследования.

При переводе памятников, связанных с какой-то доктриной, вообще, как известно, желательно бережно обращаться с терминологическим слоем лексики и регулярно использовать при передаче каждого термина выбранное для него соответствие. Однако это правило не всегда выполнимо; среди терминов попадаются такие, что «многозначительно кива-

¹ Текст свода был введен в научный оборот в самом начале XX в. публикацией Р. Николсона [1]; в 1967 г. появилось иранское издание М. Эсте‘лами, с тех пор многократно переизданное [2].

² Участники проекта – Н. Чалисова (руков.), Л. Лахути, М. Алонцев, Е. Никитенко, Т. Счетчикова (Заглубоцкая); о переводе компендиума ‘Аттара и исследовании иранского агиографического нарратива см.: [3], там же дана развернутая характеристика памятника. Работа над проектом, приостановленная в 2017 г. по техническим причинам, теперь возобновлена, и первый том готовится к изданию.



ют» (выражение А. К. Жолковского) в разные стороны, отсылая одновременно к лексическому и терминологическому значениям, или имеют отличающиеся значения в разных частях переводимого текста.

В статье речь пойдет о термине *nafs* (араб. «душа», «сам»), относящемся к наиболее «проблемным» для перевода. Входя в число ключевых понятий суфизма, он указывает на животное начало в человеке, на «я» как обиталище страстей и желаний³. *Nafs* – главный враг мистика, с ним надлежит бороться на пути к единению с Богом. Противостояние наущениям *nafs* требует неустанного самоанализа, самонаблюдения (*murāqaba*), поэтому термин приобрел особое значение в суфийской психологии, а перипетии борьбы с *nafs* и подвижнического самообуздания Божьих людей составили особый кластер сюжетов суфийского житийного нарратива.

Жития суфийских «друзей Бога» (*awliyā*) у ‘Аттара состоят, как правило, из легендарно-биографической части (рождение праведника, семья, юные годы), описания события, определяющего начало пути, притч, повествующих об эпизодах пути, и – в завершающей части – коллекции ответов на вопросы учеников и отдельных речений, разъясняющих те или иные понятия и установления. При этом главное внимание повествователя направлено на описание суфийского пути как практики проживания жизни, а не на теоретические положения. Конечно, жизнеописания святых включают и речения с определениями концептов (чаще всего в части ответов на вопросы), но эти определения приводятся в афористическом и метафорическом ключе. Книжных суфиев, умствующих и занимающихся чистой теорией, как следует из текстов многих житий, собратья осуждали именно за то, что те не превращали собственную жизнь в арену борьбы с собой. Джунайд⁴ – эпоним «трезвого пути» в суфизме – восклицал с жаром: «Это суфийство мы не в прениях получили и не в битвах и сражениях добыли; мы обрели его голодом, бдением, удалением от мира и отречением от того, что мы любили и чем любовались»⁵. Суфийский путь – это путь отдельного человеческого «я» к Богу через преодоление своей отдельности, через последовательное расставание со всем, что составляет собственное «я», которое и является главной преградой на пути к Богу. В этом смысле распространенная характеристика суфийского пути как пути *самосовершенствования* не проясняет существа дела, поскольку совершенствование «самости» состоит в ее разрушении и в случае удаче – полном уничтожении.

³ Ср. др.-евр. *nefeš*, в Библии – душа, дыхание жизни, присущее всему живому, «плоть» как человек с телом и душой; в Каббале – животные страсти и животная душа.

⁴ О Джунайде см.: [4], публикация включает перевод пространного жития Джунайда из «Поминания друзей Божьих».

⁵ См.: [2, с. 366], перевод [4, с. 392].



Все жития в компендиуме 'Аттара – так или иначе – повествуют о борьбе с *nafs*. Недаром в авторском предисловии он отсылает тех читателей, кто пожелает более подробно ознакомиться с жизнью именитых суфиев, к трем книгам, одна из которых носит название *Ma'rifat an-nafs* «Познание нафс»⁶.

Арабское слово *nafs* (мн. *anfus, nufūs*) широко представлено в Коране как определительное местоимение «сам» (аналогично англ. *self*), указывающее на того, к кому грамматически относится, и не имеющее собственного именного значения, а также как имя существительное с общим значением «душа». Уже на стадии коранического текста начинаются проблемы с его переводом и интерпретацией. В большинстве контекстов оно, несомненно, передает смысл «сам», типа «призовем вас самих и нас самих» (*anfusana va anfusakum*)⁷, при этом встречается референция к людям, Богу, богам, людям и джиннам вместе⁸.

В ряде контекстов *nafs* указывает на «душу» – как на тонкую материю в общем смысле, так и на некую зловредную духовную сущность. Но многочисленны и контексты, в которых значение *nafs* можно интерпретировать двояко. Например, в статье, посвященной истории термина в «Энциклопедии ислама» [5], аят Корана 64:16 упомянут среди примеров употребления *nafs* в общем значении «душа». И. Ю. Крачковский в своем переводе последовал той же интерпретации и счел призыв Мухаммада обращенным именно к душам всех людей: «Бойтесь же Аллаха, как можете, слушайте, повинуйтесь и расходуйте на благо для ваших душ (*anfusikum*)! А кто будет обезопасен от скупости своей души (*nafsihi*), – те счастливы!» [6, с. 461]. Однако в других переводах на русский, европейские и персидский языки наблюдается полный разницей в понимании *anfus* в первом случае и *nafs* во втором, предлагаются разные комбинации из «свой, собственный» и «душа»⁹. Г. Саблуков переводит «ко благу ваших душ», но «остерегут себя от скупости», А. Арберри в английском переводе – наоборот, дает «expend well for yourself» и «against the avarice of his own soul», в немецком переводе Абу Риды

⁶ См.: [2, с. 4]. Сочинение *Ma'rifat an-nafs*, предположительно принадлежавшее самому 'Аттару, не сохранилось (возможно, автор имел в виду не свое сочинение, а книгу *Ma'arīj al-quds fī madārij ma'rifat an-nafs* «Ступени святости и степени познания нафс» Абу Хамида ал-Газали, от которой сохранилось лишь название); не дошли до нас и две другие книги, о которых упомянуто в авторском предисловии: *Šarḥ al-qalb* («Изъяснение сердца», также, возможно, принадлежит 'Аттару) и *Kašf al-asrār* «Раскрытие тайн»; о вариантах атрибуции книг см. предисловие М. Эсте'лами: [2, с. *bīst-u hašt*].

⁷ См.: Коран, 3:61. Текст Корана в сопровождении авторитетных переводов на многочисленные западные и восточные языки представлен на сайте Tanzil – Quran Navigator (<http://tanzil.net/>).

⁸ См. детальное и иллюстрированное примерами описание в статье Е. Е. Calverley [5].

⁹ Примеры перевода приведены далее по данным, представленным на сайте Tanzil – Quran Navigator (<http://tanzil.net/>), без отсылок к изданиям.



и итальянском Пиккардо оба раза выбрано «себя», «свой» («es wird für euch selbst besser sein», «wer vor seiner eigenen Habsucht bewahrt ist»); «ciò è un bene per voi stessi», «saranno preservati dalla loro stessa avidità»), М.Н. О. Османов также в обоих случаях понимает *nafs* как отнесение к «себе» («расходуйте во благо себе», «собственной скупости»).

В иранских переводах XX в., опирающихся на опыт национальной традиции толкования, ситуация такая. И. Гомшеи (1941) предлагает вариант *az māl-i xud barāyi (zaxīra-i āxirat-i) xīš (ba faqīrān) infāq kunīd* «Жертвуйте (бедным) из своего имущества для своего (припаса в последней жизни)» и далее *az... buxl-i nafs-i xud* «от скупости своей *нафс*» (в ряде других контекстов *nafs* передан персидским словом *jān* «душа»). Б. Хорремшахи также в первом случае выбирает значение «свой, собственный»: *ba infāq bipardāzīd ki ba xayr-i xuditān ast* «Расходуйте, это для вашего собственного блага», во втором – оставляет *nafs*: *az āzmandī-yi nafs-i xīš* «от скупости своей *нафс*».

Другой пример касается знаменитого аята (Коран, 50:16) о «шейной артерии» или «ярменной вене» (*ḥabl al-warīd*). И. Ю. Крачковский переводит: «Мы сотворили уже человека и знаем, что нашептывает ему душа (*nafs*); и Мы ближе к нему, чем шейная артерия». В других русских и многих европейских переводах предпочтение также отдано «душе» (в указанных переводах – англ. soul, нем. Inner, итал. animo). Авторы персидских версий сохраняют арабское слово *nafs*, притом что в некоторых других контекстах *nafs*, напомним, переводят персидским словом *jān*. Различия и колебания в выборе из «сам, себя» и «душа» наблюдаются и в интерпретации прочих коранических аятов, включающих слово *nafs*.

Как видим, границы между «отнесением к себе» и «душой» в контекстах употребления термина очень зыбки, что, возможно, сказалось на его дальнейшей судьбе в качестве операционного понятия иранского суфизма. Иранцы заимствовали *nafs* и освоили его, как и многие другие ключевые «обороты суфиев», при этом в процессе перевода и освоения арабских источников они также сталкивались с пассажами, где надо было делать выбор между лексическим и терминологическим значением.

Уже в Коране *nafs*-душа получает, как известно, категориальную классификацию: она «побуждает ко злу» (*ammāra bi-s-sū'*) (12:54) и ассоциируется со страстями (50:16), поэтому ее следует сдерживать (Коран, 79:40), принуждать к терпению (18:28), опасаться ее жадности (59:9)¹⁰. Она бывает «порицающей» [саму себя] – *lawwāma*: «Клянусь душой порицающей» (75:2); бывает и «упокоившейся» (*mutma'inna*): «О ты, душа упокоившаяся! Вернись к твоему Господу довольной и снискавшей довольство!» (89:27–28). Эта классификация легла в основу мусульманского учения о нравах, а также – психологии суфизма.

¹⁰ В переводе И. Ю. Крачковского здесь вместо «души» – «самого себя».



Употребление термина в сочинениях философов и мутакаллимов, его соотношение, частичное пересечение или полное совпадение с термином *rūḥ* «душа, дух», многовековые диспуты в разных школах и направлениях исламской мысли о телесной, животной, или духовной сущности *rūḥ* и *nafs* – сама по себе большая и уже хорошо исследованная тема¹¹, но она выходит за рамки данной статьи.

Суфийские мыслители также разрабатывали учение о *nafs*, опираясь на трехчленную кораническую классификацию. Приведем пример описания, суммирующего значения, установившиеся в суфийской доктрине к XII в., из начала 3-й книги «Оживления наук о вере» Абу Хамида ал-Газали (ум. 1111). В первом разделе «Изъяснение тайн сердца» (*ṣarḥ ‘ajā’ib al-qalb*) рассказано, что человек отличается от других созданий тем, что он способен к познанию Бога. Это приходит к нему через его сердце. Сердце означает как физический орган, так и тонкую духовную способность (*laṭīfa rūḥāniya*). Эта последняя именуется *rūḥ* (дух) и *nafs* (самость, душа). *Rūḥ* может также означать тонкое физическое тело, а *nafs* может указывать на желание, гнев и прочие страсти, с которыми человеку надлежит бороться. Успокоившаяся душа (*nafs muṭma’inna*) – та, что победила свои страсти; порицающая душа (*nafs lawwāma*) – та, которая борется; душа, побуждающая [творить] зло (*nafs ammāra bi-s-sū’*), – та, что повинует страстям и шайтану¹².

В суфийской литературе *nafs* «по умолчанию» – плохая душа; когда термин не сопровождается определением «обвиняющий» или «успокоившийся», он обычно указывает именно на «душу, побуждающую [творить] зло», одолеваемую дьявольскими наущениями, страстями, с которыми надлежит бороться. Отсюда преобладание в европейской передаче таких вариантов, как комбинация слова «душа» с уничижительным для нее определением: «низменная», «низшая», «чувственная», «животная», «плотская» – таковы принятые варианты перевода *nafs* на русский язык¹³.

Результаты исследования

Теперь обратимся к книге ‘Аттара, которая представляет собой авторскую компиляцию, основанную на выборке и переводах из арабских трактатов и источников жанра *Ṭabaqāt* (Кушайри, Сулами и др.), с добавлением материала из первых персидских трактатов по суфизму (Худжвири, Мустамли Бухари¹⁴) и устных историй, циркулирующих в персоязычной суфийской среде.

¹¹ См. пространную библиографию в: [5, с. 883–884].

¹² Английский перевод пассажа см. в статье У. М. Уотта [7].

¹³ Ср. «*Нафс* – “животная” душа человека» [8, с. 412]; «низшая душа» [9, с. 147, 195–206].

¹⁴ Об источниках «Поминаний друзей Божьих» см. подробно в предисловии М. Эсте‘лами в издании [2, с. *bīst-u-ṣiṣ – sī-vu-ḥihār*]; о первом персоязычном суфийском трактате *Ṣarḥ-i ta’āruḥ*, принадлежащем Мустамли Бухари, как об источнике книги ‘Аттара см.: [10].



В трудах предшественников 'Аттара (Кушайри, Худжвири) за *nafs* уже закрепилось значение того «места» в душе человека, где гнездятся ее свойства и качества, заслуживающие порицания. Во многих историях «Поминаний» *nafs* трактуется именно так. Тем не менее в самом арабском слове для 'Аттара актуальна и важна семантика не только «души», но также и «самости», указания на отдельного человека, о чем автор проговаривается, употребляя араб. *nafs* и перс. *x'ad* в синонимических позициях. Так, в его изложении Байазид Бистами¹⁵ рассказывает: «Двенадцать лет был я кузнецом для своей *nafs*. Я держал ее в печи подвижничества, раскалял в огне борений, клал на наковальню поношений и бил молотом порицаний, пока не сделал из *себя* (*x'ad*) зеркало» (см.: [2, с. 142])¹⁶.

В той части нарративизации доктрины, которая касается самообуздания и борьбы с пресловутой *nafs*, 'Аттар проявляет большую самостоятельность по отношению к своим источникам. Он аранжирует рассказы и притчи в «персидском» вкусе, с опорой на иранскую повествовательную дидактическую традицию, сложившуюся еще в зороастрийские времена и связанную с ближневосточной назидательной литературой, в частности – поучениями библейских текстов¹⁷, а *nafs* под его пером персонифицируется и превращается в зловредное существо, проникшее в душу человека.

Такие существа известны еще по пехлевийским андарзам (наставлениям), где широко представлено воинство Ахримана – его помощники-дэвы. Они имеют свои имена (*druz* – Друз, демон зла, *xēšm* – Хешм, демон злобы и т.д.) и пытаются проникнуть в душу человека, а человек должен их побеждать (см., например: [11, с. 19]). В «Памятке Вузургмихра» (*Ayādgār ī Wuzurgmīhr*) говорится: «<...> противник души – те несколько дэвов, которых *Злой дух* создал для обмана людей и введения [их] в заблуждение и для противоборства людям. Кто те дэвы и сколько их? Жадность, нужда, злоба, зависть, стыд, похоть, месть, лень, демоны ереси и клеветы» (см.: [11, с. 87, пассажи 27–30]) (ср. семь имен потомков Иблиса в исламе, каждый из которых «специализируется» на особом виде зла – бедствиях, лжи, пьянстве и чревоугодии, ненависти к людям и т.д.).

История о том, как шайтан проник в душу человека, вошла и в околокоранические предания (по-видимому, из иудейских), а затем приобрела популярность в суфийской среде. 'Аттар любил эту историю, он подроб-

¹⁵ Байазид Бистами (ум. ок. 875) – суфий из Хорасана, прославленный своими экстатическими высказываниями, основатель «пьяного пути» в суфизме.

¹⁶ Здесь и далее фрагменты из «Поминаний друзей Божиих» даны в переводе, выполненном совместно участниками проекта по переводу книги 'Аттара (см. примеч. 2).

¹⁷ См. об этом в предисловии О. М. Чунаковой к изданию пехлевийских назидательных текстов [11, с. 23].



но изложил ее как в поэме «Илахи-наме», так и в «Поминаниях друзей Божьих», в главе о Мухаммаде б. ‘Али Тирмизи (ум. в конце IX в.) (см.: [2, с. 463–464]).

Когда Адам и Хавва уже поселились на земле, к Хавве в отсутствие Адама пришел Иблис и попросил посидеть с его ребенком Ханнасом (*ḥannās*). Хавва согласилась, а Адам, вернувшись, в гневе разрубил дитя на куски, разбросал по ветвям деревьев и ушел. Иблис явился во второй раз, воссоединил Ханнаса и вновь уговорил Хавву взять его на время. Адам разгневался сильнее, сжег Ханнаса и отдал пепел воде и ветру. Но опять Иблис, вернувшись, оживил свое дитя и заставил Хавву послушаться приказа Адама. В конце концов, Адам не только убил Ханнаса, но и приготовил из него жаркое, которое они с Хаввой съели, поделив пополам. Иблис позвал свое дитя, а его голос раздался из груди Хаввы. Так Иблис достиг своей цели и под личиной Ханнаса проник внутрь человека¹⁸.

В «Поминании Мухаммада б. ‘Али Тирмизи» у ‘Аттара рассказу предшествует длинное рассуждение шейха: злокозненность *nafs* усиливается именно тогда, когда подвижник, одержавший многие победы в самообуздании, обретает известность, приступает к проповеди и наставлению учеников. Тут-то *nafs* «выпрыгивает из его нутра, как лев, и садится ему на шею» (см.: [2, с. 462]).

Во многих рассказах «Поминаний» борьба с *nafs* представлена как сложные отношения человека с самостоятельным живущим в нем существом, которое необходимо постоянно поучать и воспитывать. Например, в житии Джунайда рассказано, что однажды ночью *nafs* не давала ему сосредоточиться на молитве. Оказалось, причина была в юноше, что поджидал его у порога его дома. Он спросил: «Что ты скажешь о *nafs* – становится ли когда-либо ее боль исцелением для нее?» Я (Джунайд) ответил: «Становится – когда она сопротивляется своим страстям (*havā*)». Когда я произнес это, он опустил взор за пазуху и воскликнул: «О *nafs*! Столько раз ты слышала от меня тот же ответ, услышь же теперь от Джунайда!» [2, с. 375].

Воспитание *nafs*, конечно, не ограничивалось поучительными беседами. Праведникам приходилось прибегать к «крутым мерам», и жития полны историй о методах «самообуздания». Характерный рассказ приведен в житии Байазиды Бистами. Его попросили рассказать о подвижничестве и самообуздании (*riyāzat*). Он сказал: «Если расскажу о самом великом, то вы не выдержите, а о самом малом расскажу. Однажды я приказал

¹⁸ Ср. заключительную суру Корана: 1. «Скажи: “Прибегаю к Господу людей, 2. царю людей, 3. Богу людей, 4. От зла наущателя скрывающегося, 5. который наущает груди людей, 6. от джиннов и людей!”» (Коран, 114: 1–6, перев. И. Ю. Крачковского); «скрывающийся» (*ḥannās*) – удаляющийся при упоминании имени Бога, *al-ḥannās* стало одним из имен Иблиса.



кое-что *нафс*. Она заупрямилась. Я не поил ее год. Я сказал: “Или предай тело послушанию, или испусти дух от жажды”» [2, с. 159].

Характерная история о драматических взаимоотношениях человека и его *нафс*, которую приходится воспитывать голодом и тяжким трудом, включена в житие Сахла Тустари¹⁹. Будучи состоятельным человеком, он однажды раздал свое имущество и отправился в паломничество в Мекку, а по дороге предался самообузданию и повел назидательную беседу: «О *нафс*! Я стал нищим. Больше ничего у меня не требуй – не получишь!» *Нафс* согласилась. Близ Куфы *нафс* взмолилась: «Дай мне кусочек хлеба и рыбы, чтобы я поела и больше тебя не утруждала до самой Мекки!». В Куфе Сахл заметил мельничный жернов, к которому был привязан мул, и попросил: «Отпустите мула и впрягите меня, а к вечернему намазу дадите один дирхем!» Шейх целый день крутил жернов, получил плату, купил хлеба и рыбы, положил перед собой и сказал: «О *нафс*! Затверди себе – всякий раз, как ты захочешь чего-нибудь от меня, тебе, чтобы получить желанное, придется с утра до вечера выполнять работу скота» (см.: [2, с. 266], перевод [12, с. 263]).

Вот еще одна история, в которой *нафс* также предстает как надоедливая и требовательная обитательница «дома сердца» подвижника, ведущая диалог с «домохозяином». Она включена в житие Зу-н-Нуна (ум. ок. 861): «Рассказывают, что он десять лет хотел супа *сикба*, но не ел. Накануне праздника его *нафс* сказала: “Почему бы тебе не дать мне суп *сикба* как подарок на праздник?” Зу-н-Нун сказал: “О *нафс*! Если ты сегодня ночью поможешь мне прочесть весь Коран в два раката намаза, то завтра я дам тебе супа *сикба*”. Его *нафс* согласилась. На следующий день, когда Зу-н-Нун закончил молитвы, принесли суп *сикба*. Он взял ложку супа, чтобы положить ее в рот, но вернул суп обратно и встал на молитву. Слуга спросил его: “Шейх! Что это было такое?” Зу-н-Нун сказал: “В момент, когда я поднес ложку ко рту, моя *нафс* воскликнула: ‘Наконец-то я получила желаемое!’ Я сказал: ‘Ты этого не получишь’, и положил ложку обратно”. Говорят, что в тот же час некто пришел с целым горшком супа *сикба*. Он поставил его перед шейхом и сказал: “Шейх, знай, что я обременен семьей. Долгое время семья просила меня о супе *сикба*, но руки мои не доходили до него. А вчера ночью накануне праздника я его приготовил. Потом я уснул ненадолго и увидел во сне Пророка (благословение ему и приветствие!). Он сказал: ‘Ты хочешь увидеть меня Завтра в День восстания из мертвых?’ Я сказал: ‘Да, о Посланник Господа!’ Он сказал: ‘Возьми этот горшок с супом и отнеси его Зу-н-Нуну. Передай ему от меня привет, мол, Мухаммад, посланник Божий, просит, чтобы ты

¹⁹ Сахл ат-Тустари – толкователь Корана и суфийский шейх, справку о нем и перевод жития из свода ‘Аттара см. в моей статье [12].



немного поел этого супа и помирился со своей *нафс*”. Зу-н-Нун заплакал и сказал: “Я повинуюсь» [2, с. 123].

Другой праведник, аскет Ибрахим Адхам (ум. ок. 777), обрекал свою *nafs* не на физические, а на моральные муки. Согласно рассказу, однажды он пришел с караваном к воротам Мекки, а старцы святынища подготовили ему торжественную встречу. Ибрахим встал впереди каравана, и его приняли за слугу: «Спросили: “Близко ли Ибрахим Адхам? Старцы святынища пришли, чтобы встретить его”. Ибрахим сказал: “Что вам нужно от этого старца-безбожника (*zindīq*)?” Они подняли руки и надавали ему по шее: “Ты такого человека зовешь безбожником?! Сам ты безбожник!” Он ответил: “Вот и я об этом говорю»». Потом он сказал своей *nafs*: «Ага! Съела? Хотела, чтобы старцы святынища с почетом вышли тебя встречать? Слава Богу, что я увидел, как ты получила, чего хотела!».

Особый кластер составляют многочисленные истории, в которых *nafs*, действующая как самостоятельный персонаж, прямо уподобляется Шайтану и превосходит его могуществом. Джунайд говорил: «Между наущениями *нафсовыми* (*nafsānī*) и искушениями шайтанскими разница вот такая. *Nafs* пристаёт с чем-то, ты отказываешься, а она возвращается, хоть и через какое-то время, и так, пока не достигнет своей цели. А когда шайтан призывает к чему-то, то, если ты противишься этому, он оставляет свои призывы»²⁰.

Дьявольское коварство *nafs* иллюстрирует и такая история про Байазид. Его племянник Абу Муса спросил у него: «Какое дело на этом пути показалось тебе самым трудным?» Он сказал: «Какое-то время я волочил свою *nafs* к Престолу, и она плакала, а когда уже приготовлена была помощь Истинного, *нафс* поволокла меня [назад] и смеялась» [2, с. 145].

В арабском языке слово *nafs* женского рода, а в персидском языке грамматический род отсутствует, поэтому судить о том, какого пола на самом деле *nafs*-персонаж, демон это или демоница, можно только по контексту историй (в нашей статье слово *nafs* имеет условный грамматический ж. р. как *nafs*-душа). В тексте «Поминаний» у 'Аттара удалось найти пока только одно косвенное указание на «женский пол» *nafs*. В житии отшельника Давуда Таи читаем:

«Однажды его мать увидела его сидящим на солнце, с него лился пот. Она сказала: “Сынок! Очень жарко, а ты непрерывно постишься. Что случится, если ты сядешь в тени?” Он сказал: “О мать, мне стыдно перед Богом сделать шаг для услаждения собственной *нафс*. А я сам не обладаю

²⁰ См.: [2, с. 382], перевод [4, с. 416]. Далее приведено описание *nafs*, «функционально» уподобляющее ее шайтану. Джунайд объясняет: «Эта *нафс* побуждает к дурному (*badī-farmāyanda ast*, так 'Аттар переводит араб. *nafs ammāra bi-s-sū'*. – Н. Ч.), призывает к погубели, поддерживает врагов, подчиняется страстям (*havā*) и повинна во всяком зле».



умением угождать²¹. Мать спросила: “Что ты такое говоришь?” Он сказал: “Поскольку в Багдаде я повидал такие случаи и непотребства, я молился, чтобы Истинный (*возвышен Он!*) забрал у меня умение угождать, чтобы у меня был весомый довод не выходить в общество и не видеть их» [2, с. 229]²².

Более пространное описание женской природы *nafs* приведено в поэме ‘Аттара «*Илаху-наме*», в рассказе о «Сартапаке Хиндском», где *nafs* является герою как прекрасная перь и оказывается чудесным образом у него внутри:

Ученый муж сказал ей: «О душе-*нафс* известно,
Что эта зловредная – змея, свинья и собака.
Ты [же] – украшение земли и неба,
С такой красотой – не походишь ты на чью-либо душу-*нафс!*»
Перь сказала ему: «Если я побуждаю ко злу,
То я в сто раз хуже, чем свинья или собака.
Но когда я становлюсь обретшей покой,
Да не будет ни у кого такого мнения!»²³

Заключение

Выводы, касающиеся возможных вариантов передачи *nafs*, к сожалению, неутешительны. По приведенным контекстам хорошо видно, что выбор единого перевода типа «низменная» или «низшая, плотская, чувственная душа» для всех случаев оказывается неудобным и, по сути, неверным. Этот ключевой для «Поминаний друзей Божьих» термин (как и ряд других, например, *ḥāl* «состояние», «озарение») на протяжении всего текста «многозначительно кивает» то положениям суфийской доктрины, то персонажам повествовательной дидактики.

В контекстах речений «доктринального» характера, дающих, пусть и метафорические, но определения того, что такое *nafs* и каковы ее свойства, терминологический перевод «плотская душа» достаточно уместен.

В рассказах и притчах о *nafs*, где доктрина беллетризуется, а ‘Аттар демонстрирует мастерство повествователя, характер употреблений термина меняется. Он приобретает дополнительные коннотации и становится именем особого персонажа (шайтана или шайтанихи), что живет

²¹ «Умение угождать» – *ravā’ī*, также «процветание», «успех», «умение нравиться». Словарь Деххода дает также значение «общение с женщинами и умение находить уладу в их обществе», иллюстрируя его именно этим примером из «Поминаний» ‘Аттара, см.: [13, с. 10834, сл. ст. *Ravā’ī*].

²² См. также перевод и примечания в статье Е. Л. Никитенко [14, с. 249].

²³ Перевод Л. Г. Лахути; перевод рассказа о «Сартапаке Хиндском» целиком см. в ее статье [15].



у человека за пазухой и постоянно требует физического и морального комфорта (пищи и удобства, почета и славы).

В таких контекстах «плотская душа» неуместна. Кроме того, конструкции типа «низшая душа» или «животная душа» включают предварительную «негативную оценку», а в историях она является выводом, к которому предстоит прийти читателю. Как было показано, 'Аттар порой актуализует по-персидски и коннотацию «сам», имеющуюся в арабском слове *nafs*, поэтому переводчик его книги (как переводчики Корана в приведенных ранее примерах), сталкиваясь с очередным выражением типа *dar nafs-i x'ad*, вынужден выбирать между смыслами «в самом себе» и «в своей душе».

Были бы предпочтительны варианты перевода, указывающие не на «степень» души, а на «я» человека. Однако «я» – среднего рода и также требует добавления «собственное» (Я сказал собственному «я»).

Приходится признать переводческое поражение и предложить отнести *nafs* к числу специфичных понятий иранского суфизма, которые снабжаются необходимым комментарием и употребляются без перевода.

Литература

1. Nicholson R. A. (ed.) *The Tadhkiratu 'lAwliyā of Shaykh*. London: Luzac & Co., Leide: E. J. Brill; 1905. Part 1.
2. *Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad 'Aṭṭār Nišābūrī. Tazkiratu-l-awliyā'*. Barrasī, taṣṭiḥ-i matn, tawzīḥāt va fahāris: duktur Muḥammad Isti'lāmī. 16th edition. Tehran: Intišārāt-i Zuvvār; 1386/2007. (На перс. яз.)
3. Чалисова Н. Ю. Путь и дороги праведных в книге 'Аттара «Поминание друзей Божиих». *ШАГИ/STEPS: Журнал Школы актуальных гуманитарных исследований*. 2016;2(2–3):194–207.
4. Алонцев М. А., Лахути Л. Г., Никитенко Е. Л., Счетчикова Т. А., Чалисова Н. Ю. Джунайд Багдади: «Павлин ученых» и «Султан приобщенных к истине». В: Смирнов И. С. (ред.). *Ya evaṭ veda... Kto tak znaet...: Памяти Владимира Николаевича Романова*. (Orientalia et Classica: Тр. Ин-та восточных культур и античности; Вып. LXI). М.: РГГУ; 2016. С. 380–439.
5. Calverley E. E. Nafs. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1993. Vol. 7, pp. 880–883.
6. Крачковский И. Ю. (ред.). *Коран*. 2-е изд. М.: Наука, ГРВЛ; 1986.
7. Watt W. M. Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad, II. *Encyclopaedia Iranica*. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/gazali-ii-the-ehya-olum-al-din>
8. Кныш А. Д. *Мусульманский мистицизм*. М.; СПб.: Дия; 2004.
9. Пригарина Н. И. (ред.). Аль-Худжвири. *Раскрытие скрытого. Старейший трактат по суфизму*. М.: Единство; 2004.
10. Rūzātiyān S.M. *Jāyghāh-i Šarḥ-i ta'aruf dar miyān-i ma'āxiz-i Tazkirat al-awliyā. Faṣl-nāma-yi zabān-u adab-i pārsī. № 44, tābistān 1389/2010*. Available at: http://www.sid.ir/fa/VEWSSID/J_pdf/34813894401.pdf



11. Чунакова О. М. *Изведать дороги и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты*. М.: Восточная литература РАН; 1991.

12. Чалисова Н. Ю. «Сила моя от голода, а слабость – от сытости»: житие Сахла Тустари. *ШАГИ/STEPS: Журнал Школы актуальных гуманитарных исследований*. 2016;2(2–3):258–279.

13. 'Alī Akbar Dihxudā. *Luġat-nāma*. Jild-i 1–14. Tihṛān: Dānišgāh-i Tihṛān; 1993. (На перс. яз.).

14. Никитенко Е. Л. Два пути познания бога: Давуд Та 'и и Харис Мухасиб. *ШАГИ/STEPS: Журнал Школы актуальных гуманитарных исследований*. 2016;2(2–3):245–257.

15. Лахути Л. Г. (ред.). Илахи-наме – «Божественная книга» Фарид ад-Дина Атгара (XII–XIII вв.): беседа 4, рассказы 1–2. *Ирано-Славика*. 2009;1–2(19–20):47–51.

References

1. Nicholson R. A. (ed.) *The Tadhkiratu 'Awliyā of Shaykh*. London: Luzac & Co., Leide: E. J. Brill; 1905. Part 1.

2. Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad 'Aṭṭār Nišābūrī. *Tazkiratu-l-awliyā'*. Barrasī, tašḫīḥ-i matn, tawzīḥāt va fahāris: duktur Muḥammad Isti'lāmī. 16th edition. Tehran: Intišārāt-i Zuvvār; 1386/2007. (In Persian)

3. Chalisova N. Yu. The way and the paths of the righteous in the Memorial of God's Friends by Farid Ad-Din 'Attar. *SHAGI/STEPS*. 2016;2(2–3):194–207. (In Russ.)

4. Alontsev M., Lahuti L., Nikitenko Ev., Schetchikova T., Chalisova N. Junayd Baghdadi: “The Peacock of the Poor” and “The Sultan of the Realized”. In: Smirnov I. S. (ed.). *Ya evaṃ veda... Who knows like that... In memoriam Vladimir N. Romanov*. Moscow: RGGU; 2016, pp. 380–439. (In Russ.)

5. Calverley E. E. Nafs. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1993. Vol. 7, pp. 880–883.

6. Krachkovskiy I. Yu. (ed.). *The Quran*. 2nd ed. Moscow: Nauka, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury; 1986. (In Russ.)

7. Watt W. M. Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad, II. *Encyclopaedia Iranica*. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/gazali-ii-the-ehya-olum-al-din>

8. Knysh A. D. *Islamic Mysticism*. Moscow; St Petersburg: Dilya; 2004. (In Russ.)

9. Prigarina N. I. (ed.). Al-Hujviri. *The Unveiling of the Hidden. The Oldest Persian Treatise on Sufism*. Moscow: Edinstvo; 2004. (In Russ.)

10. Rūzātiyān S.M. *Jāyghāh-i Šarḥ-i ta'aruf dar miyān-i ma'āxiz-i Tazkirat al-awliyā. Faṣl-nāma-yi zabān-u adab-i pārsī. № 44, tābistān 1389/2010*. Available at: http://www.sid.ir/fa/VEWSSID/J_pdf/34813894401.pdf

11. Chunaikova O.M. *To taste the ways and ways of the righteous. Pahlavi Teaching Texts*. Moscow: Vostochnaya literatura RAN; 1991. (In Russ.)

12. Chalisova N. Yu. My strength comes from hunger and my weakness from satiety”: The narrative of Sahl of Tustar. *SHAGI/STEPS*. 2016;2(2–3):258–279. (In Russ.)

13. 'Alī Akbar Dihxudā. *Luġat-nāma*. Jild-i 1–14. Tihṛān: Dānišgāh-i Tihṛān; 1993. (In Persian).

14. Nikitenko E. L. Two ways to knowledge of God: Davud Ta'i and Harith Muhasibi. *SHAGI/STEPS*. 2016;2(2–3):245–257. (In Russ.)



15. Lakhuti L. G. (ed.). *Ilahi-name* – the “Divine book” of Farid ad-Din Attar (XII–XIII cc.). *Irano-Slavica*. 2009;1–2(19–20):47–51. (In Russ.)

Информация об авторе

Чалисова Наталья Юрьевна, кандидат филологических наук, главный научный сотрудник Института классического Востока и античности, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», г. Москва, Российская Федерация.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 22 мая 2019 г.
Одобрена рецензентами: 29 мая 2019 г.
Принята к публикации: 30 мая 2019 г.

Information about the author

Natalya Yu. Chalisova, Ph. D (Philol.), Head Research Fellow, Faculty of Humanities, Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

Received: May 22, 2019
Reviewed: May 29, 2019
Accepted: May 20, 2019



Душа и нафс в поэзии 'Аттара (к составлению авторского словаря)

Л. Г. Лахути

Институт востоковедения Российской академии наук,
г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9944-4127>, e-mail: lahuty@gmail.com

Резюме: в статье рассматривается взаимосвязь понятий *nafs*, *jān*, *x'adī* и *bī-x'adī* в поэмах и лирике персидского суфийского поэта XII–XIII вв. Фарид ад-Дина 'Аттара и обсуждаются проблемы перевода этих понятий.

Ключевые слова: 'Аттар, Фарид ад-Дин; средневековая персидская суфийская поэзия; *jān*; *nafs*

Для цитирования: Лахути Л. Г. Душа и *нафс* в поэзии 'Аттара (к составлению авторского словаря). *Ориенталистика*. 2019;2(2):435–446. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-435-446.

The meaning of words *jān* and *nafs* in 'Attar's poetry. A contribution to the dictionary of 'Attar's poetical language

L. G. Lahuti

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9944-4127>, e-mail: lahuty@gmail.com:

Abstract: the author discusses the concept and relations between the ideas of *nafs*, *jān*, *x'adī*, and *bī-x'adī* as found in poems by the Persian Sufi poet Farid al-Din 'Attar (12th–13th Cent. AD) and offers their translation into Russian.

Keywords: 'Attar, Farid al-Din; Medieval Persian Sufi poetry; *jān*; *nafs*

For citation: Lahuti L. G. The meaning of words *jān* and *nafs* in 'Attar's poetry. A contribution to the dictionary of 'Attar's poetical language. *Orientalistica*. 2019;2(2):435–446. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-435-446.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





Введение

Е. Э. Бертельс писал о «темном и запутанном» стиле 'Аттара, требующем от читателя «уверенной ориентировки» в суфийских науках [1, с. 354]. Действительно, на изощренный язык персидской поэзии с его осознанной многозначностью, устойчивыми поэтическими конвенциями и приемами в стихах 'Аттара проецируется суфийская модель мира. Чтобы адекватным образом прочитывать эти стихи, необходимо владеть его словарем: знать не только объем значения слов, но и представлять себе контекст и те ассоциативные ряды, с которыми эти слова связаны в суфийских представлениях, в том числе – в представлениях о человеке. К важнейшим понятиям, связанным с человеком, можно отнести *nafs*.

В опубликованной выше (с. 421–434) статье Н. Ю. Чалисовой «Суфийский *nafs* как термин доктрины и персонаж жития: проблемы перевода» продемонстрирована многозначность и амбивалентность понятия *nafs* – как доктринального термина и как персонажа суфийских житий, который активно действует, может являться в различных «мерзких» образах, но пройдя стадию раскаяния и умиротворения, меняется.

Ниже будет показано, каким образом *nafs* ведет себя и какие проблемы создает для переводчика в поэтических текстах 'Аттара. В связи с этим будут также рассмотрены понятия *jān* и *x^vadī*.

Материалы и методы

Работа опирается на произведения 'Аттара, которые признаны аутентичными: четыре поэмы-*маснави*, Диван и сборник руба'и («Мухтар-наме»).

Результаты исследования

Как в своей прозе, так и в поэмах 'Аттар использовал в качестве источников многочисленные рассказы о деяниях и речениях суфийских подвижников из ранних суфийских житийных сборников. В прозаической агиографической антологии 'Аттара «Поминание друзей Божиих» [2] творческое участие автора проявляется главным образом в отборе, компоновке, а также в степени развернутости и беллетризации используемых им источников. Прямое вторжение в них выражалось в редких уточняющих комментариях к некоторым высказываниям героя жития. В поэтических произведениях степень авторской свободы гораздо выше, они часто содержат авторскую трактовку, личное отношение к описываемым событиям, обобщения.

В поэмах и лирике 'Аттара с понятием *jān* связаны определенные метафоры и сравнения. Душа – царь и халиф навечно [3, с. 24]; она подобна сотне солнц [3, с. 24]. Душа – море (*baħr, daryā*) [3, с. 190, 14/24;



4, с. 438, 40/0]¹; душа – словно лицевая сторона металлического зеркала, а тело – темная оборотная; однако, будучи отполирована, эта оборотная сторона станет неотличима от лицевой, вот так и тело человека, если его очистить, сделать светлым, может стать душой, а душа – телом [5, с. 117, 3/3]. В этом и состоит цель земной жизни человека, иначе он пройдет путь от чресл отца до могилы и так и останется прахом [4, с. 160, 0/15]. Душа – удивительная птица, которая «ни на небе и ни на земле», то есть вне пространства, она «близ Господа миров» [3, с. 24]. Но эта птица томится в клетке материального мира, ей насыпана «земля на хвост», что не дает ей вернуться на свою духовную родину [6, с. 119]. Под землей здесь подразумевается материальный мир, к которому принадлежит тело человека. В этом материальном мире действует и властвует *nafs* [3, с. 79, 6/0].

В общеязыковом значении *nafs* и *jān* могут быть синонимами [7, сл. ст. “*nafs*”], но в суфийском контексте этим словом, как правило, называют низшее, неодухотворенное начало, которое препятствует соединению человека с Богом. На русский язык *nafs* переводится как «низшая», «животная» или «плотская» душа человека или же оставляется в транслитерации в качестве термина как существительное мужского рода – *нафс*².

Нафс обитает в «мире воды и глины», то есть материальном мире, ему недоступны сокровенные тайны, которые могут быть услышаны только «ушами души и сердца», поэтому он постоянно враждует с душой [8, с. 112–113]. Но при этом он связан с нею, 'Аттар называет *нафс* сыном (*pisar*) души, место которого – «в чувственно воспринимаемом» (*maḥsūs*) [3, с. 24].

В поэзии 'Аттара *нафс* связан с совсем другой образностью, нежели душа (*jān*): если душа – крылатая птица из незримого мира, то *нафс* – осел [8, с. 67]; *нафс* – угнетатель, губящий человека, лишаящий его воли [3, с. 72, 5/2]; он подобен дорожному разбойнику, подстерегающему путника в засаде, набрасывающемуся на него и отнимающему его веру. Никакие достижения и духовная высота не могут защитить идущего по духовному пути – чем дальше он продвинулся по этому пути, тем тоньше и коварнее уловки *нафса*:

Пусть ты сотню лет подвизаешься денно и ночью,
не мни себя в безопасности, знай несомненно, что *нафс* – в засаде
[9, с. 212, газель 270].

¹ Здесь и далее при цитировании «Илахи-наме», «Мусибат-наме» и «Асрар-наме» после номера страницы указывается порядковый номер соответствующей главы и рассказа в таком порядке: перед косой чертой дается номер главы («Беседы»), после черты — номер рассказа. Вступительным частям (общему вступлению в поэму и вступительным рассказам каждой главы) соответствует цифра 0, эпилогам — 00.

² Подробнее см. в этом номере: Чалисова Н. Ю. Суфийский *nafs* как термин доктрины и персонаж жития: проблемы перевода (с. 421–434).



Нафс – гнусный волк [9, с. 467, газель 581], скорпион, который жалит сердце и не дает ему достигнуть блаженства единения [10, с. 145]; нафс жиреет с каждой минутой, он непослушен и упрям [9, с. 260]. 'Аттар не скупится на эпитеты для *нафс*: упрямый, низкий, жадный, грязный, неверный...

Нафс – настырная кусачая собака, которую надо связать и держать взаперти, иначе она начнет набрасываться на людей [3, с. 74–75, 5/4]. С собакой *нафс* сравнивается особенно часто.

Нафс есть враг души человека. Необходимо избавиться от этого врага прежде, чем наступит смерть [5, с. 135, 5/1]. «Мой *нафс* схватил меня и держит», – сетует 'Аттар в предисловии к поэме «Мантук ат-тайр» («Язык птиц») [8, с. 147].

Для характеристики *нафса* используются также образы из Корана и околокоранических преданий: *нафс* уподобляется ослу, на котором ехал пророк 'Иса (Иисус): «Откажись от низшей души, как от осла 'Исы, / А после [целиком] стань душой и душу озари!» (цит. по: [11, с. 345–346]). «*Нафс* – мой идол, а я – идолопоклонник» [9, с. 468, газель 488], *нафс* слушается советов шайтана, как Фир'аун слушает советы своего нечестивого министра Хамана [8, с. 183]³; *нафс* – рыба, проглотившая пророка Йунуса (библ. пророк Иона) [8, с. 68], душа сброшена в темницу материального мира, словно Йусуф (библ. Иосиф) в колодец [3, с. 27, 3//9]...

Метафора «*нафс* заточает человека в темнице материального мира» раскрывается и через образы иранского эпоса: *нафс* сравнивается с туранским царем – угнетателем Афрасиабом, который держал в яме-темнице иранского богатыря Бижана [3, с. 75, 4/4; 12, с. 136–138].

В современных иранских переводах Корана иногда сохраняется *nafs* оригинала, иногда выбираются иранские слова «душа» – *jān*, иногда *x'ad* – «свой» или «сам».

Из этого персидского местоимения образовано производное *x'adī* (в современном произношении *xudī*). В современном языке это слово имеет словарные значения 1) «свой», «свой собственный», «не чужой» и 2) «сам собой», «непроизвольно», «спонтанно» [13]. Однако в архаичном значении, особенно в суфийском, *x'adī* – относительное существительное. Толковый словарь дает для него синонимы *ināyat* – «эгоизм» и *hastī-yi nafs* – «бытие *нафса*», или же «себялюбие» [7, сл. ст. «خودی»; сл. ст. «هستی»] *нафса*.

Ниже персидское слово *x'adī* будет передаваться как «самость».

Самость человека и его *нафс* могут употребляться в одинаковых контекстах, оба рассматриваются как преграда между человеком и Богом. Однако они не могут считаться полными эквивалентами.

³ Отсылка к кораническому рассказу о Мусе (библ. Моисее) и Фир'ауне (фараоне египетском): Муса призывал Фир'ауна к вере в Единого Бога, и тот готов был послушаться, но Хаман всякий раз отговаривал его.



Нафс выступает и как субъект (актер), и как объект, на который направлена борьба суфия. Самость же (*x^vadi*) не совершает никаких действий. Это всегда объект. Самость – свойство *нафса*, или же – существование *нафса*. «Хватит мне терпеть существование (*x^vadi*) этой себялюбивой собаки! / Пусть меня не будет, а Ты будешь – мне этого довольно!» – восклицает 'Аттар [4, с. 129, 0/1].

Самость человека, само его существование – это преграда, средостение между человеком и Богом: «Пока перед тобой стена из самости, / то пусть ты и думаешь о Боге – все равно думаешь о себе» [3, с. 97, 7/14].

Что ты расспрашиваешь об Искандаровой стене?

ты сам для себя стена, выйди из себя самого!⁴

Твое существование – стена перед тобою,

ты постоянно [остаешься] в себе самом за этой стеной [3, с. 157–158, 13/1].

Тема отречения от собственной самости постоянно присутствует и в поэмах, и в Диване 'Аттара:

Мне сказали: твоя самость – завеса для тебя на этом пути,
и мы тут же отказались от своей самости [9, с. 492, газель 614].

Уничтожение собственной самости – необходимый этап духовного пути суфия:

Если ты хочешь постоянно быть в Его присутствии,
не бери с собою себя, этого для тебя достаточно.

Не иди с собою, и обретешь себя в удалении от себя,
ибо эта без-самость есть *свет на свете*⁵ [3, с. 156, 12/8].

Словом «без-самость» здесь передано важное понятие *bī-x^vadi*, о котором речь пойдет ниже.

Из приведенного фрагмента мы видим, что человек 'Аттара не равен самому себе: он не должен брать в духовное странствие себя самого. В последнем бейте цитаты дважды употребляется слово *x^vad* – «не иди с собою», то есть не бери с собой в путь самого себя, тогда-то ты и сможешь найти себя самого. В первом случае «ты сам» относится к материальному миру, то есть речь идет о «самости *нафса*», во втором имеется в виду подлинная самость, подлинное бытие в «мире тайн». При этом

⁴ *Стена Искандара* – стена, построенная Искандаром (Александром Македонским) для защиты народа от *йаджуджей* и *маджуджей* (библ. Гог и Магог).

⁵ *Свет на свете* – цитата из Корана: «Аллах – свет небес и земли. Его свет – точно ниша; в ней светильник; светильник в стекле; стекло – точно жемчужная звезда. Зажигается он от дерева благословенного – маслины, ни восточной, ни западной. Масло ее готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь. Свет на свете! Ведет Аллах к Своему свету, кого пожелает, и приводит Аллах притчи для людей. Аллах сведущ о всякой вещи!» [14, 24:35].



важно, что у 'Аттара отражено понятие не только самости *нафса*, но и Божественной самости. Так, Байазид Бистами, знаменитый персидский суфий IX в., говорит о Боге: «Он явил мне Свою самость (*x^vadī-yi x^vad*) без помехи моего бытия» [2, с. 176]⁶.

Итак, для избравшего духовный путь сохранение своего бытия, или существования своего *нафса* («самости *нафса*»), становится препятствием к соединению с Божественным возлюбленным. Этому посвящен, в частности, следующий отрывок (всем выделенным словам соответствует в оригинале слово *x^vad*):

Пусть не будет тебя, о друг, чтобы Возлюбленный – был,
ведь если ты будешь с **собой**, Он будет отделен.

Покинь **себя!** [будучи] без **себя**, ты будешь полностью Нами,
коли **без себя** лучше, зачем оставаться с **собой**?! [3, с. 153, 12/9].

Для этого соединения необходимо состояние *bī-x^vadī*, «без-самость», «без-себяйность», состояние «без-себя», «вне себя самого», «не-существование». «Не будь!», «Не существуй!» – этот призыв повторяется постоянно и в поэмах, и в лирике. Комментаторы трактуют это состояние как опьяненность (*sukr*). Так читаем и у 'Аттара:

С того дня, как мы умерли при жизни,
мы превзошли в своем стремлении тысячу миров.

Путь, на котором сгорела тысяча разумных,
мы прошли в опьянении и в отказе от своей самости [10, с. 105].

Все вышесказанное раскрывает дурные стороны *нафса*. Но, по 'Аттару, *нафс* – порождение («сын») души, и его бытие протекает в материальном мире, которому свойственно изменение. Так, может измениться и *нафс*. Коран упоминает три возможных состояния *нафса*: из «побуждающего ко злу» [14, 12:54] он может стать «душой порицающей [себя]» [14, 75:2] и душой «обретшей покой», примиренной [14, 27–28].

Эта трехчленная кораническая классификация *нафса* отражена в истории Сарпатака Хиндского из «Илахи-наме». Юноша влюблен в никогда не виденную им красавицу – дочь царя пери. Чтобы добиться свидания с ней, он уловкой проникает к нелюдному мудрецу-отшельнику, самоотверженно служит ему десять лет, притворяясь глухонемым, и наконец получает доступ к таинственной книге, содержащей руководство по призванию духов. После 40-дневной аскетической молитвенной подготовки он совершает необходимые действия – и ему является не-

⁶ Совместный перевод: Н. Чалисова (руков.), Л. Лахути, М. Алонцев, Е. Никитенко, Т. Счетчикова (Заглубоцкая); подробнее о проекте перевода см. в указанной выше статье Н. Чалисовой (с. 422).



обыкновенная красавица. И тут юноша с изумлением осознает, что она находится не перед ним, а внутри его груди.

Девушка объясняет:

Я была с тобою с первого дня.

«Я – твоя [душа]-*нафс*, ты искал себя самого.
Почему ты не делаешь [свой] разум зрячим?

Вглядись хорошенько: весь мир – это ты,
и снаружи, и внутри твой друг – это ты».

Ученый муж сказал ей: «О [душе]-*нафс* известно,
что эта зловредная – змея, свинья и собака»⁷.

Ты же – украшение земли и неба,
с такой красой не походишь ты на *нафс*!»

Пери сказала ему: «Если я побуждаю ко злу»⁸,
то я в сто раз хуже, чем свинья или собака.

Но когда я становлюсь обретшей покой,
да не будет ни у кого такого мнения!

Но если я становлюсь обретшей покой,
призыв “Вернись!” приходит из Чертога»⁹.

После этого рассказа следует рассуждение автора:

Сколько трудов понес тот взыскующий,
пока его душа не одолела его *нафс*!

Тому, кто из всех желаний сердца выбрал тайну души,
как же много трудов предстоит на этом пути!

<...>

Ты внезапно потерялся, [выйдя] из **себя самого**,
и потому ищешь ты **себя самого** на этом пути!

Ты [сам] – **свой** возлюбленный, вернись **к себе**,
не уходи во внешнюю пустыню, вернись на родину!¹⁰

Любовь к родине – вот твоя чистая вера,
ибо Возлюбленный – внутри твоей чистой души [3, с. 61, 4/1].

⁷ Змея, свинья и собака – в историях о суфийских подвижниках *нафс* часто является им в этих облициях.

⁸ Курсивом в этом отрывке выделены арабоязычные коранические цитаты.

⁹ Призыв «Вернись!» *раздается из Чертога* – аллюзия к Корану: «[В тот день праведникам будет сказано]: “О душа, обретшая покой! Вернись к Господу своему снискавшей радость и довольство!...”» [14, 89:27–28].

¹⁰ Под родиной здесь подразумевается «мир тайн».



При переводе этого отрывка усложняется проблема передачи слова *нафс*. В арабском слово *нафс* – женского рода, в персидском грамматического рода нет, но можно предположить, что следует отнести *нафс* к мужскому роду: 'Аттар называет *нафс* сыном души [3, с. 24]; как указано в статье Н. Чалисовой, в «Поминании друзей Божиих», где *нафс* коррелирует обычно с шайтаном, Иблисом, а не с каким-либо женским персонажем, единственный случай персонификации *нафс* как женщины удалось найти в житии Давуда Та'и. Но в рассказе о Сарпатаке *нафс* является в виде прекрасной девушки. Возможно, здесь сказывается грамматический род этого слова в арабском; возможно, это след сказки о «красавице из мира духов» и «ученике чародея», очевидно послужившей источником для 'Аттара [15, с. 141–146]; а возможно, что образ девы-души навеян и образом девушки, встречающей душу праведного зороастрийца на третий день после его смерти [16, с. 84–85]. Вероятно, *нафс* вообще не рассматривается как сущность, принадлежащая к какому-то полу.

Выше говорилось, что состояние *bī-x'adi*, пребывание «без себя самого», «без самости» в суфийском словаре соотносится с «опьяненностью» (*sukr*). Из текстов 'Аттара можно сделать вывод о его трактовке этого состояния: идущий по духовному пути должен достигнуть состояния «отсутствия самости», но само по себе это еще не гарантирует искомого соединения с Богом и даже правильного образа мыслей:

Некто, [пребывающий] в без-самости, взывал к Господу:
«О Господь! открой же мне дверь!»

А в том месте была Раби'а¹¹,
она сказала: «О небрегающий [о Боге]! Когда же эта дверь была закрыта?!»
[8, с. 202]

Следующим этапом после «выхода из своей самости» может быть преодоление разделения на «опьяненность» и «трезвость», или на состояния «с собой» («в себе», «с самостью») и «без себя» («вне себя», «без самости»):

Снова и снова каждый миг иди вперед в вере,
из себя самого выйди, и иди **с собою**.

Ибо в каждом [состоянии], и «без самости» и «самости»,
ты оставишь мир, полный зла, позади

И вместо каждого из зол на пути к Тайне,
получишь ты взамен целый мир блага [3, с. 163–164, 12/9].

¹¹ Раби'а ал-Адавиййа (ум. 801) – знаменитая суфийская подвижница, представительница басрийской школы «отрешенных от мирского».



Таким образом, уничтожить свой *нафс* означает и уничтожить самость, черты, присущие материальному миру, после чего *нафс* и душа станут одинаковы (*ham-rang* – букв. «одного цвета»). Душа преобразит *нафс* или, словами 'Аттара, станет тем эликсиром алхимии, который превратит «медь» *нафса* в «благородный металл»:

Когда моя собака-*нафс* обрела [бесплодие] солончака,
она очистилась и стала сияющей, как душа.

Нафс ушел, души не стало, сердце сгорело,
не осталось ни крупички притворства и лицемерия.

Нафс словно стал одинаков с душой,
нафс был словно медь, а душа – словно эликсир [9, с. 6, газель 9].

Заключение

Перевод понятий *nafs*, *jān*, *x^vadī*, *bī-x^vadī* составляет непростую проблему. *Нафс* в суфийских трактатах и прозаических суфийских житиях справедливо предложено отнести «к числу специфических понятий иранского суфизма, которые снабжаются необходимым комментарием и употребляются без перевода» (см. выше статью Н. Ю. Чалисовой, с. 421–434). Но при переводе поэтических текстов, даже филологическом, иногда хочется идти обратным путем – принимать решение в зависимости от контекста, а в комментариях и словниках сводить разные варианты перевода к понятию *нафс*. В оригинале *nafs* – одно из привычных и понятных всем слов языка; в переводе *нафс* – экзотизм, который не нагружен семантикой, понятной читателю оригинала, что иногда мешает восприятию текста и нарушает его цельность.

Так, например, в случае, когда *нафс* является в виде прекрасной девушки, уместно вставить классификатор «душа», а в рассказе о неразумном богаче, который «...расположился радостно проедать золото, / радостно ублажать свою животную душу» [3, с. 160, 13/5], и некоторых подобных случаях хочется сохранить семантику «животности», присущую слову *нафс*.

Понятия *x^vadī* и *bī-x^vadī* каждый раз требуют переводческого решения, выбора между вариантами: для *x^vadī* – «самость», «ты сам», «сам с собой»; для *bī-x^vadī* – между «без самости», «без себя самого», «вне себя самого», «оставив свою самость» и даже «без-самость»:

Самость – погибель, стань «лишившимся себя»,
чтобы в **без-самости** достигнуть высот [3, с. 289, 00/10].

Можно было бы перевести оба эти слова иначе, например, *x^vadī* – как эгоизм и соответственно этому *bī-x^vadī* – «забвение себя», «отсутствие



эгоизма», «отказ от своего 'Я'». Но все эти варианты сужают объем значения этого понятия, навязывая переводческую трактовку.

Итак, при описании духовного пути суфия важную роль играют пары *nafs-jān* и *x'adī-bī-x'adī*. Первые компоненты этих пар в суфийском контексте коррелируют с материальным миром, вторые – с невидимым «миром тайн». *Нафс* существует в мире материи, но может преобразоваться, будучи «побежден» душой (*jān*) – обитательницей «мира тайн», став единым с нею, если будет преодолена его самость (*x'adī*), то есть само его существование (*hastī*).

Литература

1. Бертельс Е. Э. *Избранные труды. Суфизм и суфийская литература*. М.: Наука; 1965. Т. 3.
2. Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad 'Aṭṭār Nišābūrī. *Taḏkiratu-l-awliyā' Barrasī, taḥṣīḥ-i matn, tawzīhāt va fahāris: duktur Muḥammad Isti'lāmī*. 16th ed. Tihran: Intišārāt-i Zuvvār; 1386/2007. (На перс. яз.)
3. Šayx Farīd al-Dīn 'Aṭṭār Nišābūrī. *Ba taḥṣīḥ-i Fu'ād Rūḥānī*. 9th ed. Tihran: Intišārāt-i Zuvvār, 1339/1960. (На перс. яз.)
4. 'Aṭṭār, Farīd al-Dīn. *Muṣibat-nāmeḥ. Muqaddama, taḥṣīḥ va tā'liqāt Muḥammad Rizā Šafī'i Kadkanī*. 3th ed. Tihran: Suxan, 1386/2007. (На перс. яз.)
5. 'Aṭṭār, Farīd al-Dīn. *Asrār-nāmeḥ. Muqaddama, taḥṣīḥ va tā'liqāt Muḥammad Rizā Šafī'i Kadkanī*. Tihran: Suxan, 1388/2009. (На перс. яз.)
6. Лахути Л. Г., Счетчикова Т. А. Введение к поэме Фарид ад-Дина 'Аттара «Язык птиц» (Начало). *Восток (Oriens)*. 2013(3):117–130.
7. Alī Akbar Dihxudā. *Luḡat-nāma*. Jild-i 1–14. Tihran: Dānišgāh-i Tihran; 1993. (На перс. яз.)
8. 'Aṭṭār, Farīd al-Dīn Nišābūrī. *Mantiq al-ṭayr bar asās-i nusxa-yi Pārīs. taḥṣīḥ va šarḥ duktur Qāzim Dezfuliyān*. 4th ed. Tihran: Istisharāt-i Tilāyia, 1388/1998. (На перс. яз.)
9. Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad 'Aṭṭār Nišābūrī. *Dīvān. Ba ihtimām va taḥṣīḥ Taqī Tafazzulī*. 12th ed. Tihran, 1386/2007. (На перс. яз.)
10. 'Aṭṭār, Farīd al-Dīn Muḥammad b. Ibrāhim Nišābūrī. *Muxtar-nāmeḥ. Muqaddama, taḥṣīḥ va tā'liqāt Muḥammad Rizā Šafī'i Kadkanī*. čār-i 3. Tihran, 1375/1996. (На перс. яз.)
11. Федорова Ю. Е. Фарид ад-Дин Аттара. Язык птиц (первая и вторая главы). В: *Ишрак: ежегодник исламской философии*. М.: Наука – Вост. лит.; 2016; С. 335–354.
12. Фирдоуси. *Шахнаме*. 2-е изд., испр. М.: Ладомир, Наука; 1994. Т. 3.
13. Рубинчик Ю. А. (ред.). *Персидско-русский словарь*. М.: Советская энциклопедия; 1970. Т. 1.
14. Крачковский И. Ю. (ред.). *Коран*. 2-е изд. М.: Наука, ГРВЛ; 1986.
15. Лахути Л. Г. Индийский след в маснави 'Аттара: рассказ об ученике чародея. В: *Труды Института востоковедения РАН*. Вып. 14: Письменные памятники



Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады. М.: ИВ РАН; 2018. Т. 2. С. 39–151.

16. Чунакова О. М. (ред.). *Зороастрийские тексты. Суждения духа разума (Дадестан-и меног-и храд), Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты*. М.: Восточная литература; 1997.

References

1. Bertel's E. E. *Selected Works. Sufism and the Sufi literature*. Vol. 3. Moscow: Nauka; 1965. (In Russ.)

2. Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad 'Aṭṭār Nišābūrī. *Taẓkiratu-l-awliyā'. Barrasī, taṣḥīḥ-i matn, tawẓīḥāt va fahāris: duktur Muḥammad Isti'lāmī*. 16th ed. Tihran: Intišārāt-i Zuvvār; 1386/2007. (In Persian)

3. Šayx Farīd al-Dīn 'Aṭṭār Nišābūrī. *Ba taṣḥīḥ-i Fu'ād Rūḥānī*. 9th ed. Tihran: Intišārāt-i Zuvvār, 1339/1960. (In Persian)

4. 'Aṭṭār, Farīd al-Dīn. *Muṣibat-nāmeḥ. Muqaddama, taṣḥīḥ va tā'līqāt Muḥammad Rizā Šafī'i Kadkanī*. 3th ed. Tihran: Suxan, 1386/2007. (In Persian)

5. 'Aṭṭār, Farīd al-Dīn. *Asrār-nāmeḥ. Muqaddama, taṣḥīḥ va tā'līqāt Muḥammad Rizā Šafī'i Kadkanī*. Tihran: Suxan, 1388/2009. (In Persian)

6. Lahuti L. G., Stshiotshikova T. A. The Poem of Farid ad-Din "Attar "The Language of Birds". *Oriens*. 2013(3):117–130. (In Russ.)

7. 'Alī Akbar Dihxudā. *Luġat-nāma*. Jild-i 1–14. Tihran: Dānišgāh-i Tihran; 1993. (In Persian)

8. 'Aṭṭār, Farīd al-Dīn Nišābūrī. *Mantiq al-ṭayr bar asās-i nusxa-yi Pāris. taṣḥīḥ va šarḥ duktur Qāzīm Dezfuliyān*. 4th ed. Tihran: Istisharāt-i Tilāyia, 1388/1998. (In Persian)

9. Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad 'Aṭṭār Nišābūrī. *Dīvān. Ba ihtimām va taṣḥīḥ Taqī Tafazzūlī*. 12th ed. Tihran, 1386/2007. (In Persian)

10. 'Aṭṭār, Farīd al-Dīn Muḥammad b. Ibrāhim Nišābūrī. *Muxtar-nāmeḥ. Muqaddama, taṣḥīḥ va tā'līqāt Muḥammad Rizā Šafī'i Kadkanī*. čāp-i 3. Tihran, 1375/1996. (In Persian)

11. Fedorova Yu. E. Farid ad-Din Attar. The birds' language (Chapters 1, 2). In: *Ishraq (An Islamic philosophy annual)*. Moscow: Nauka – Vostochnaya literatura; 2016, pp. 335–354. (In Russ.)

12. Firdousi. *Shah-nameh*. 2nd ed. Moscow: Lodomir, Nauka; 1994. Vol. 3. (In Russ.)

13. Rubinchik Yu. A. (ed.). *Persian-Russian dictionary*. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya; 1970. Vol. 1. (In Russ.)

14. Krachkovskiy I. Yu. (ed.). *The Holy Qur'an*. 2nd ed. Moscow: Nauka, GRVL; 1986. (In Russ.)

15. Lahuti L. G. An Indian influence found in the *masnavi* by 'Attar: a tale about the magician and his apprentice. In: *Memoires of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy*. Issue 14: The literary monuments of the Peoples of the East.



Translations and interpretation. Selected papers. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; 2018. Vol. 2, pp. 39–151. (In Russ.)

16. Chunakova O. M. (ed.). *Zoroastrian Texts. The "Judgments of the Spirit of Wisdom" (Dadestan-i menog-i khrad), the "Creation of the Beginning" (Bundahishn) and other texts.* Moscow: Vostochnaya literatura; 1997. (In Russ.)

Информация об авторе

Лахути Лейли Гасемовна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, доцент Института лингвистики РГГУ, г. Москва, Российская Федерация.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 22 мая 2019 г.

Одобрена рецензентами: 27 мая 2019 г.

Принята к публикации: 28 мая 2019 г.

Information about the author

Leyli Q. Lahuti, PhD (Philol), Senior Research Fellow at the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy, Lecturer at the Institute of Linguistics (Russian State University of Humanities), Moscow, Russian Federation.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

Received: May 22, 2019

Reviewed: May 27, 2019

Accepted: May 28, 2019

CHRONICLE



■ **Conference report**

■ **Reviews**



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



■ **Обзор конференции**

■ **Рецензии**

Conference report

Обзор конференции

DOI 10.31696/2618-7043-2019-2-2-449-456
УДК 82.091

Обзорная статья
Review

Междисциплинарный подход к изучению письменного наследия стран Востока: опыт работы семинара «Текстология и источниковедение Востока» (ИВ РАН, 2010–2019)

Л. В. Горяева

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4744-6005>, e-mail: goriaeva@mail.ru*

Резюме: в настоящей статье подводятся основные итоги семинара «Текстология и источниковедение Востока», основная задача которого с 2010 г. заключается в информировании специалистов в области так называемого классического востоковедения (главным образом, изучения источников) с работой их коллег, в том числе по тематике, незнакомой широкой аудитории. Обязательными элементами структуры каждого заседания семинара являются: представление источника (исторического, литературного, эпиграфического, нумизматического, визуального, фольклорного и т.д.), выявление предмета и проблематики его изучения (перевод, комментирование, каталогизация, атрибуция, региональная привязка, хранение и т.д.) и, наконец, отчет докладчика об избранных им подходах и методах. Таким образом, ключевым моментом каждой презентации в рамках семинара является методологическая перспектива, делающая ее понятной для ученых самого разного исследовательского профиля. Главными итогами и достоинствами семинара стали: укрепление связей между востоковедами, занимающимися изучением и публикацией письменных источников и артефактов, апробация различных исследовательских методов, привлечение молодых ученых к работе в сфере классического востоковедения.

Ключевые слова: источниковедение; классическое наследие Востока; методология; семинар; текстология

Для цитирования: Горяева Л. В. Междисциплинарный подход к изучению письменного наследия стран Востока: опыт работы семинара «Текстология и источниковедение Востока» (ИВ РАН, 2010–2019). *Ориенталистика*. 2019;2(2):449–456. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-449-456.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





An interdisciplinary approach to the study of Oriental countries' written heritage. Proceedings of the workshop "Text critical Studies and the Oriental Source Studies" (Institute of Oriental Studies, RAS, 2010–2019)

L. V. Goriaeva

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4744-6005>, e-mail: goriaeva@mail.ru

Abstract: the article offers a summary of the results and discoveries by the participants of the workshop "Text critical Studies and Oriental Source Studies", which has been running in the Institute of Oriental Studies since 2010. The workshop's main task was to make the scholars who work with the classical texts from the East (mostly written sources source) privy about the results and achievements of their colleagues. Since 2010 each session of the workshop has been structured with regard to the aspects as follows. 1. An introduction of a new hitherto unknown (or lesser known) historical source (literary, epigraphic, numismatic, visual, folklore, etc.), identification of the main aspects and directions for its subsequent study (includes translation, commenting, cataloging, attribution, regional binding, preservation, etc.) and the scholar's justifications of the approaches he has chosen as well as his research methods. Therefore, among the key aspects covered by each paper the priority is given to the relevant research methods, which make the study universally clear, understandable and ready to use. Among the benefits received by the workshop participants are: strengthening interdisciplinary links, peer reviewing the discipline's new methods and approaches, promoting this particular branch of studies among the young colleagues.

Keywords: classical heritage of the Orient; research methods, of; *studies, text critical*

For citation: Goriaeva L. V. An interdisciplinary approach to the study of Oriental countries' written heritage. Proceedings of the workshop "Text critical Studies and the Oriental Source Studies" (Institute of Oriental Studies, RAS, 2010–2019). *Orientalistica*. 2019;2(2):449–456. (In Russ.) DOI: 10.1031696/2618-7043-2019-2-2-449-456.

Отдел памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН был создан в 1972 г. и сегодня объединяет исследователей самого различного профиля: текстологов, литературоведов, переводчиков, историков, искусствоведов, нумизматов, археологов. Сфера их интересов связана с разными странами и народами, среди них есть иранисты и индологи, арабисты, японисты, малаисты и т.д. Одновременно каждый из сотрудников в течение многих лет тяготел к тому или иному страноведческому или профильному отделу Института. В самом же Отделе памятников отсутствовал общий исследовательский проект, в котором сообща могли бы трудиться все его сотрудники.

В 2010 г. зародилась идея организации проблемно-методологического семинара «Текстология и источниковедение Востока». Его глав-



ной задачей стало более широкое ознакомление ученых, работающих в рамках так называемого классического востоковедения, прежде всего – источниковедов, с исследованиями их коллег, в том числе и по направлениям, с которыми слушатели семинара были мало или совсем не знакомы.

Работа каждого семинара и выступления докладчиков проходят по следующему общему сценарию: 1) *представление источника* (исторического, литературного, эпиграфического, нумизматического, изобразительного, фольклорного и т.п.); 2) рассказ о *проблемах*, связанных с его изучением (переводом, комментированием, каталогизацией, атрибуцией, региональной привязкой, сохранностью и т.п.); 3) сообщение исследователя об избранных им *подходах и приемах* работы с материалом. Деятельность семинара должна была обеспечиваться участием ученых, не имеющих возможности находиться в постоянном контакте как в силу своей территориальной разобщенности, так и в связи с преобладанием страноведческого профиля в структуре востоковедных научных и образовательных учреждений.

Именно *методологический ракурс* был призван стать ключевым моментом каждого сообщения, чтобы оно стало понятным слушателям, имеющим самую разную специализацию. Известно, что доклады и выступления сугубо страноведческой ориентации и адресованные, в свою очередь, только историкам или только литературоведам, лингвистам, нумизматам, археологам и т.п., собирают на конференциях в рамках тематических секций весьма немногочисленную аудиторию слушателей, прекрасно осведомленных о творчестве их коллег. Напротив, избранный для семинара междисциплинарный подход был призван обеспечить ему приток новых участников – как докладчиков, так и слушателей.

На заседаниях семинара на конкретном материале рассматриваются различные подходы и методы анализа источников, а также трудности, с которыми сталкивается исследователь того или иного памятника, и пути их преодоления. Как отмечают многие из выступавших, вопросы по докладам и обнаруживающиеся при этом параллели с другими культурами Востока позволяют им взглянуть на свой материал свежим взглядом и увидеть его в более широком культурно-географическом контексте. Вопросы страноведческого характера отходят на второй план, уступая место проблемам типологическим. Это относится как к докладам, посвященным идейно-тематическому, содержательному аспекту памятников, так и к тем, в которых отдельные рукописи, эпиграфические или нумизматические объекты, предметы искусства и т.п. рассматриваются как материальные объекты. Заседания семинара, информация о которых регулярно появляется на сайте ИВ РАН, проходят раз в две недели, исключая летние месяцы, в следующем формате: развернутое выступление основного докладчика, вопросы и общая дискуссия.



Накопленный опыт организаторов семинара позволил им в 2011 г. провести научную конференцию под названием «Письменные памятники Востока: проблемы перевода и интерпретации», впоследствии ставшую ежегодной. При формировании ее программы было решено избегать группировки докладов по страноведческому или тематическому признаку¹ и придерживаться принципа, согласно которому акцент делается не на информационной, а на концептуальной стороне каждого доклада.

Обобщенные сведения о прозвучавших в 2010–2019 гг. на семинарах и конференциях ИВ РАН докладах представлены в табл.

Типы источников, легших в основу докладов, сделанных на проблемно-методологическом семинаре «Текстология и источниковедение Востока» и научных конференциях «Письменные памятники Востока: проблемы перевода и интерпретации» за период 2010–2019 (январь – май) гг.

Типы источников	Кол-во
Произведение изящной словесности, стихи или проза, fiction	86
Религиозно-философские сочинения, священные книги разных религий	43
Хроники и иные исторические источники	37
Монеты, печати и эмблемы	22
Памятники изобразительного искусства	15
Эпиграфические источники	15
Фольклор, мифология	14
Письменные свидетельства: мемуары, документы, письма	12
Литературоведческие, лингвистические трактаты, поэтики, словари	8
Юридические документы, кодексы	7
Тексты прикладного назначения: гадание, реклама и пр.	6
Карты, травелоги, географические сочинения	4
Театральный жанр, драматическое произведение	3
Прочие	9
<i>Всего:</i>	281

Значительная часть докладов, помимо упомянутых выше, посвящается не тому или иному конкретному источнику, а вопросам более общего характера: проблемам дешифровки и атрибуции, принципам комментирования, создания баз данных, применению количественных методов, полевым исследованиям.

¹ Исключения весьма немногочисленны и делаются по просьбе организаторов того или иного тематического кластера в рамках общей программы. Таковым, например, был кластер «Легенда о Йусуфе (Иосифе Прекрасном) в литературах Востока» (конференция 2018 г., руководитель – Н. И. Пригарина).



В общей сложности на семинарах и конференциях прозвучало более 350 докладов, их процентное распределение по основным типам (группам) исследования представлено на рис. 1.

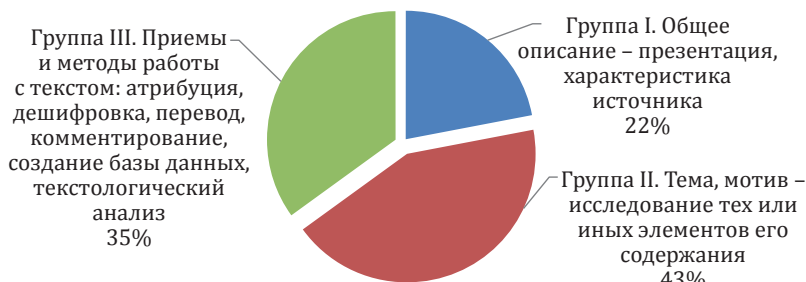


Рис. 1. Типы исследований, положенных в основу докладов, сделанных на проблемно-методологическом семинаре «Текстология и источниковедение Востока» и научных конференциях «Письменные памятники Востока: проблемы перевода и интерпретации» за период 2010–2019 (январь – май) гг.

Fig 1. Types of research papers presented at the workshop's sessions and at conferences "Written Monuments of the East: Translation and Interpretation Problems" for the period 2010–2019

Подсчеты показывают, что количество докладов в группе I, посвященных общему *описанию источника* (79), занимают лишь пятую часть от всей совокупности научных сообщений, представленных в рамках проблемно-методологического семинара «Текстология и источниковедение Востока» и научных конференций «Письменные памятники Востока: проблемы перевода и интерпретации», за период с 2010 г. по май 2019 г. На первый же план выходят доклады, в которых рассматриваются отдельные *темы и мотивы источника* (153, группа II). На втором месте – доклады, касающиеся *приемов и методов работы с источником* (123, группа III).

Региональное распределение объектов научных исследований в докладах представлено на рис. 2².

Как можно заметить, исследования идут по двум основным направлениям.

Описание и характеристика источника по его содержанию с возможным выходом на более общую тематику. Это касается, прежде всего, памятников исторической прозы и изящной словесности. Последние, впрочем, могут трактоваться в специфическом ключе: например, поэмы знаменитого персидского поэта-суфия 'Аттара, о которых шла речь в докладах Л. Г. Лахути, Ю. Е. Федоровой и Т. А. Счетчиковой, рассматриваются по преимуществу сквозь призму

² Имеется в виду культурно-языковой регион, а не политические границы. Иран, арабские страны, Китай и т.п. – и при этом тюркский регион, Тихоокеанский регион, мусульманский регион, Восток в целом, северо-восток Евразии (бывший «Восток России»).



его философских воззрений. Сам текст источника присутствует здесь как неизменная, раз и навсегда установленная данность. Предметом внимания исследователя остается лишь его содержательная сторона: тематика, сюжет, повествовательная структура.

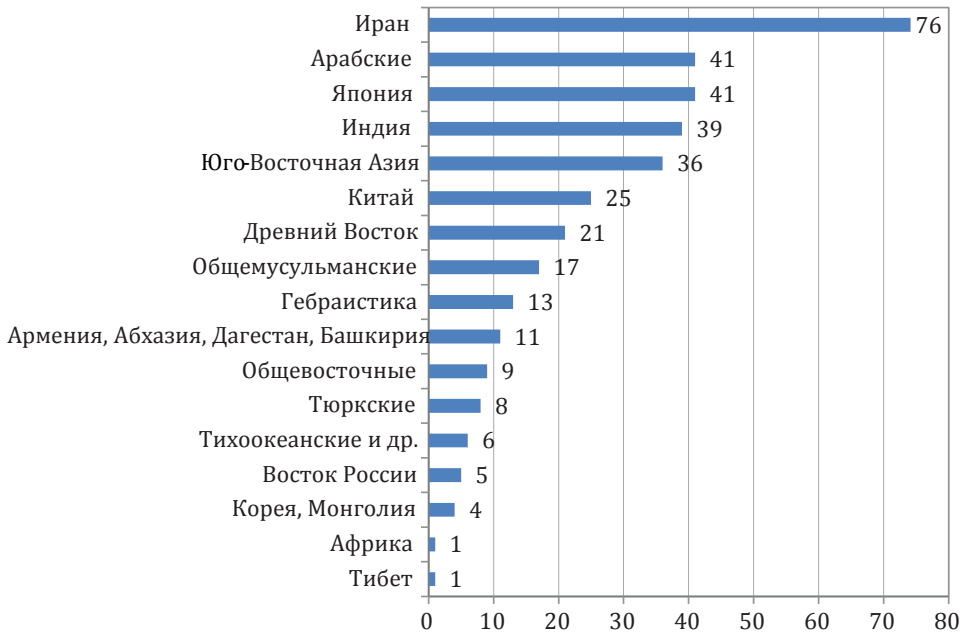


Рис. 2. Региональное распределение объектов научных исследований в докладах, сделанных на проблемно-методологическом семинаре «Текстология и источниковедение Востока» и научных конференциях «Письменные памятники Востока: проблемы перевода и интерпретации», за период 2010–2019 гг.

Fig 2. Regional distribution of research objects in papers presented at the workshop's sessions and at conferences "Written Monuments of the East: Translation and Interpretation Problems" for the period 2010–2019

Описание и характеристика (по типу каталога): атрибуция, дешифровка, перевод, создание базы данных, описание текстологических и палеографических особенностей источника, другие параметры. Здесь речь, как правило, идет об отдельной рукописи или материальном объекте, артефакте. В процессе работы над таким источником сложившиеся представления о его содержании могут быть уточнены или даже пересмотрены.

* * *

За последние годы расширился круг наших постоянных докладчиков, представляющих более сорока научных учреждений и образовательных организаций. Полезным техническим подспорьем для органи-



затов семинара стал интернет-мессенджер Skype, позволивший привлечь к участию ученых из различных городов России, а также Великобритании, Грузии, Малайзии, США. Тезисы докладов, прозвучавших на конференциях, публикуются в виде ежегодных сборников (их электронные версии доступны на сайте ИВ РАН). Полные тексты выступлений напечатаны в специальных выпусках журнала «Труды Института востоковедения РАН» (за 2017 и 2018 гг. [1; 2], готовится к изданию выпуск 2019 г.), куда также включаются и оформленные в виде статей избранные доклады, прочитанные на семинаре.

Исследования в области классического востоковедения по-прежнему являются актуальными, интерес к данной проблематике не угасает и среди молодежи – студентов, аспирантов, соискателей ученой степени. Доказательство тому – прошедшая осенью 2018 г. VIII конференция «Письменные памятники Востока: проблемы перевода и интерпретации» [3]³, которая стала частью программы празднования 200-летия ИВ РАН и собрала 40 ученых, в том числе выступивших в формате стендовых докладов.

В заключение напомним, что именно классическое востоковедение, опирающееся на исследование первоисточников, издавна создавало славу российской науке о Востоке. Семинар «Текстология и источниковедение Востока» старается по мере своих скромных сил продолжать эти славные традиции.

Литература

1. Горяева Л. В., Настич В. Н. (ред.). *Труды Института востоковедения РАН. Вып. 2: Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады*. М.: ИВ РАН; 2017. Т. 1.
2. Горяева Л. В., Настич В. Н. (ред.). *Труды Института востоковедения РАН. Вып. 14: Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады*. М.: ИВ РАН; 2018. Т. 2.
3. Горяева Л. В., Настич В. Н. (сост.). *VIII Международная проблемно-методологическая конференция «Письменные памятники Востока: проблемы перевода и интерпретации». 31 октября – 2 ноября 2018 г. (К 200-летию Института востоковедения РАН): тезисы и конспекты докладов*. М.: ИВ РАН; 2018.

References

1. Goryaeva L. V., Nastich V. N. (eds). *Memoires of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy. Issue 2: The literary monuments of the Peoples of the East. Translations and interpretation. Selected papers*. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; 2017. Vol. 1. (In Russ.)

³ Как планируется, IX конференция состоится 28–30 октября 2019 г. в Москве, в здании Института востоковедения РАН.



2. Goryaeva L. V., Nastich V. N. (eds). *Memoires of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy. Issue 2: The literary monuments of the Peoples of the East. Translations and interpretation. Selected papers*. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; 2018. Vol. 2. (In Russ.)

3. Goriaeva L. V., Nastich V. N. (eds) *8th International Meeting "The Written Heritage of the East: their translations and interpretations. Papers presented on occasion of the 200th Anniversary of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy 31 October – 2 November 2018*. Moscow Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; 2018. (In Russ.)

Информация об авторе

Горяева Любовь Витальевна, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Liubov V. Goriaeva, Ph. D (Philol.), Leading research fellow, Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 19 февраля 2019 г.
Одобрена рецензентами: 16 марта 2019 г.
Принята к публикации: 23 марта 2019 г.

Article info

Received: February 19, 2019
Reviewed: March 16, 2019
Accepted: March 23, 2019



Западные воздействия на культуры Востока: контакты и конфликты

С. В. Прожогина

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8276-0289>, e-mail: svetlana.projogina@mail.ru

Резюме: 17 апреля 2019 г. в Отделе сравнительного культуроведения ИВ РАН прошел очередной круглый стол по теме «Западные воздействия на культуры Востока: контакты и конфликты». Он явился своеобразным итогом и одновременно продолжением уже прошедших форумов, на которых ученые, представители разных специальностей (философы, искусствоведы, историки, литературоведы, лингвисты, психологи) по множеству регионов – от Мадагаскара до Малайзии, от Ливана до Монголии, от Северной Африки до Южной, от Ирана до Пакистана, Китая и Японии – ежегодно собираются для совместного обсуждения научных проблем, связанных с мультикультурализмом, взаимодействием культуры и политики, традициями и модернизацией, положением национальных культур Востока в транснациональном пространстве. Новый круглый стол выявил особые формы присутствия Запада в древних и современных культурах Востока и способы освоения, усвоения, трансформации или отторжения ими западных образцов культуры, полученных в результате цивилизационных контактов.

Ключевые слова: архитектура; Восток и Запад в диалоге цивилизаций; изобразительное искусство; культурные заимствования; литература Востока; процессы модернизации; трансформации; христианство на Востоке

Для цитирования: Прожогина С. В. Западные воздействия на культуры Востока: контакты и конфликты. *Ориенталистика*. 2019;2(2):457–471. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-457-471.

Contacts and Conflicts. Western Impacts on the Cultures of the East

S. V. Prozhogina

Institute of Oriental Studies Russian Academy of sciences, Moscow, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8276-0289>, e-mail: svetlana.projogina@mail.ru

Abstract: the Department of Comparative Cultural Studies at the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences held on the 17.04.2019 a round table meeting “Contacts and Conflicts. Western Impacts on the Cultures of the East”. The meeting



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





became a continuation in the series of annual forums, in which the scholars of diverse specialism (philosophers, art historians, historians, literary critics, specialists in Eastern languages, etc.) from many countries (from Madagascar to Malaysia, from Lebanon to Mongolia, from North Africa to South , from Iran to Japan) discuss problems of common interest. The topics vary from the multicultural studies, the interaction of culture and politics to the coexistence of traditions and modernization, including the place of the national cultures of the East in the broader transnational context. Among the results of this meeting are identification of the specific forms of the Western influence on the cultures of the East from Antiquity to the modern age. These forms of influence also include the ways of adaptation, assimilation or even rejection of the Western phenomena in the course of the cultural and civilizational exchange.

Keywords: adaptation, cultural; civilizations, dialogue of; East and West; East and West, architecture of; East and West, comparative study of the art; East and West, literatures of; East and West, modernization in; East, Christian teachings in; influence, cultural

For citation: Prozhogina S. V. Contacts and Conflicts. Western Impacts on the Cultures of the East. *Orientalistica*. 2019;2(2):457–471. (In Russ.) DOI: 10. 10.31696/2618-7043-2019-2-2-457-471.

Очередной круглый стол в Отделе сравнительного культуроведения ИВ РАН (руководитель – Ю. В. Любимов) был посвящен актуальной проблематике и вызвал большой резонанс в разных подразделениях Института востоковедения и в других академических и научно-педагогических учреждениях Москвы. На круглом столе выступили 21 специалист, в том числе культурологи, искусствоведы, философы, лингвисты, литературоведы, историки и политологи. Еще 9 человек прислали тезисы своих исследований для сборника, подготавливаемого в настоящее время по итогам форума. Такие сборники трудов уже четыре раза выходили по материалам предшествовавших круглых столов, проводимых Отделом сравнительного культуроведения Института востоковедения (о мультикультурализме и этнической многокультурности в истории Востока; о традициях и новациях в культурах Востока; о взаимосвязи культуры и политики в странах Востока; о национальных культурах Востока в транснациональном пространстве). Помимо представителей разных отделов Института востоковедения, в круглом столе приняли участие ученые из Института языкознания РАН, Института мировой литературы им. Горького РАН, Института Африки РАН, ИСАА и Государственной академии права.

Участники круглого стола продемонстрировали исключительно глубокое знание, почти «точечное», прицельное изучение своего предмета, выявляя и подтверждая конкретными примерами различные формы «извечно» существовавших в той или иной форме цивилизационных контактов, которые приводили и к продуктивному диалогу цивилизаций, и к определенному рода конфликтам, вызывавшим, в свою очередь, не менее значимые процессы культурной эволюции восточных и афри-



канских народов, и по сей день зачастую не приемлющих «западные образцы», ущемляющие их самобытность и самостоятельность.

Очередной круглый стол пополнился новыми областями исследований востоковедов, предоставивших возможность сопоставления изменений традиционных форм в различных областях восточной культуры под воздействием Запада. Чрезвычайно интересным оказался анализ влияния христианства на современные восточные и африканские общества, в частности отказ от влияния Ватикана в православных общинах мусульманского мира, процессы реформации иудаизма под влиянием Запада и т.д.

Для удобства изложения материалов круглого стола имеет смысл начать обзор с исторически более удаленных по времени тем выступлений, постепенно переходя к более современным процессам в изменении восточных культур под воздействием Запада, включая социально-политические, религиозные, литературные и искусствоведческие исследования в области цивилизационных контактов и конфликтов.

Е. Ю. Ендольцева (ИВ РАН) отметила некоторые аспекты влияния культуры Запада на Восток на примере абхазской скульптуры эпохи Средневековья. По ее мнению, романская скульптура Западной Европы и архитектурная пластика Кавказа и Закавказья того же периода существовали в едином культурном и информационном пространстве. Некоторые сюжеты фиксируются в скульптуре различных регионов в один и тот же исторический период. Иногда изображения, которые сохранились в церковной пластике Кавказа, можно атрибутировать только благодаря аналогиям в романской скульптуре, снабженным зачастую надписями. Два красноречивых примера – фрагмент плиты с изображением одного персонажа, дергающего за бороду другого, из фондов Абхазского государственного музея в г. Сухум, и фрагмент плиты из церкви в Тхаба-Ерды (Ингушетия).

В первом случае сюжет идентифицируется благодаря аналогичному изображению на капители в церкви Нотр-Дам дю Пор в Клермон-Ферране (благодаря сохранившейся латинской надписи точно известно, что там проиллюстрирован Сон Иосифа). Во втором – благодаря надписи под изображением на капители в клуатре собора в Эльне (Франция) (союз льва и грифона).

О несколько более поздних воздействиях западного искусства на африканскую храмовую роспись рассказала *В. З. Куватова* (ИВ РАН), обозначив тему своего исследования как «Европейский ад в эфиопской монументальной живописи».

Начиная с XVII в., отметила она, в эфиопской христианской живописи получают распространение изображения ада и дьявола. В первую очередь, они появляются в контексте сцен «Страшного суда» и «Сошествия во ад», однако иногда выступают и как самостоятельная часть обширных



иконографических программ росписи церквей. Композиции с изображением дьявола преимущественно встречаются в монументальной живописи, намного реже их можно видеть в иллюминированных манускриптах, обычно в сценах искушения Христа. В иконописи, вполне закономерно, сюжеты подобного рода единичны. Иконография дьявола, демонов и ада в эфиопской живописи носит явный отпечаток западного художественного влияния. Отсутствие подобных сцен в монументальной живописи XII–XV вв., развивавшейся под воздействием коптской и, возможно, суданской живописи, косвенно свидетельствует в пользу того, что их источниками стали образцы книжной миниатюры, привезенные в страну в XV–XVII вв. венецианскими мастерами, с 1480-х гг. работавшими в Эфиопии. В середине XVI в. большую активность проявляли иезуитские миссионеры, которые привозили в Эфиопию гравюры и печатные образцы, в том числе из индийского Гоа, бывшего опорным пунктом миссионерской деятельности иезуитов в Азии. Вторая волна иезуитской активности и, соответственно, иконографического влияния пришлась на рубеж XVI–XVII вв., когда вновь прибывшие миссионеры привезли иллюстрированные богословские книги и печатные репродукции икон.

Опиумные войны в Китае как феномен столкновения культур и цивилизаций стали темой доклада *Р. М. Зиганьшина* (ИВ РАН), который подчеркнул, что период цинской династии (1644–1912), характеризующийся конфликтом с Великобританией, является «самой позорной» исторической страницей для обеих сторон – и Востока, и Запада. Для Запада, потому что Великобритания на межгосударственном уровне занималась наркоторговлей и заставляла другое государство путем военного вмешательства покупать опиум. Китаю же, который традиционно воспринимал себя как «Срединное государство», т.е. центр мира, и на современном этапе «стремительно вырывающемся в мировые лидеры», это напоминает о фактически полуколониальном существовании и зависимости от Запада, что не может не восприниматься болезненно.

Значительное количество участников круглого стола затрагивало профессиональные проблемы культур Востока, испытавших воздействие религии Запада, т.е. христианства. *Е. А. Кривец* (ИВ РАН) в своем выступлении рассказала о борьбе коптов Египта с западной церковью в истории и современности. Она отметила, что уже к XIV в. христианская церковь в Египте пришла в упадок вследствие сильного давления со стороны мусульманских властей, чем не преминул воспользоваться Ватикан, всеми способами стремившийся к расширению своего влияния на Востоке. Распространение власти турок-османов на территории бывшей Византийской империи в значительной мере стало следствием этого процесса, считает докладчик. Угроза подчинения коптов католической власти Римского папы, несмотря на христианское вероисповедание тех и других, была много опаснее, по ее мнению, антихристианской власти.



Египетские мусульмане могли физически уничтожить коптов и их веру, а католическая экспансия предполагала изменение принципа жизни коптов – подмену религиозного символа при сохранении внешней обрядности. Поэтому выбор был сделан в пользу османов.

Конфессиональные проблемы возникали и в среде иранских зороастрийцев, чья древняя религия подверглась испытаниям после исламской экспансии еще в VII в. Часть их переместилась в Индию, где зороастрийцы, парсы, до сих пор пытаются сохранить свои верования, однако и здесь претерпевают давление другой конфессии, о чем рассказала в своем выступлении *М. Б. Мейтарчян* (ИВ РАН). Она рассмотрела влияние европейских миссионеров на парсов Индии, воздействие европейского образования и протестантского христианства на их образ жизни. Затронув вопрос о реформаторстве и традиционализме в религиозных воззрениях парсов, *М. Мейтарчян* рассказала о случае с протестантским миссионером Джоном Уилсоном, прибывшим в Бомбей в 1829 г. В своей проповеди он обвинил зороастрийцев в «дуализме» и высмеял их древние космогонические и мифические сведения, собранные в одном из поздних зороастрийских сакральных текстов. Это настолько поразило парсов, что их жрецы даже не могли достойно отстоять свои позиции и впали в замешательство относительно истинности своих верований.

С прямо противоположными последствиями воздействия христианства на культуру Кореи участников круглого стола ознакомил *А. В. Пак* (ИВ РАН). Говоря о роли протестантской церкви в трансформации традиционного корейского общества в конце XIX – начале XX в., ученый подчеркнул, что большинство европейцев, впервые начинающих интересоваться Востоком, склонны считать, что современная Южная Корея – буддийская страна с конфуцианской моралью и традициями. Между тем история христианства в этой стране насчитывает уже несколько веков. Начавшись с первых полуподпольных церквей и кружков по изучению тогда еще «диковинного» западного учения, христианство (вначале католицизм, а затем протестантизм) к началу XX в. не только сумело органично вписаться в корейскую почву, но даже и потеснило традиционные верования. Первыми в Корею в XVI–XVII вв. пришли католики. Однако вследствие того что в тот период страна еще была закрыта для контактов с европейцами, они не смогли добиться успеха. К моменту открытия страны для контактов с европейскими державами и Японией лишь протестантские миссионеры из США и Великобритании сумели добиться в Корее наибольшего успеха. Они же в конце XIX – начале XX в. были первыми, кто привнес в тогда еще единое корейское государство прогрессивные идеи западной культуры. И сегодня, в эпоху глобализации и новых технологий, христианская церковь, полагает докладчик, занимает важное место в культуре, политической жизни и истории этой страны.



В выступлении *Е. Э. Носенко-Штейн* (ИВ РАН) были проанализированы проблемы реформации иудаизма под воздействием Запада. Реформа религии, отметила докладчик, обычно происходит как своеобразные возврат к ее «первоначальным ценностям» и ее очищение от «позднейших наслоений». Так происходило и с иудаизмом на протяжении веков. Но попытки такого рода имели место главным образом в Европе. Таково возникновение хасидизма в конце XVIII в. (Украина) под лозунгом спиритуализма и «служения богу в радости». Впоследствии хасидизм вылился в крайний ритуализм, он получил значительное распространение во многих странах Европы и Америки, где среди евреев преобладали ашкеназы. В странах Ближнего и Среднего Востока, в Северной Африке и на Балканах, где преобладали сефарды, хасидизм до недавнего времени не был популярен. Однако в Израиле его последователи имеют значительное общественное и политическое влияние.

Другая попытка реформы – возникновение так называемого либерального иудаизма, впоследствии получившего название «прогрессивного» или «реформистского». Он возник в Германии в 1820-е гг. как стремление модернизировать древнюю религию и сделать ее более рационалистической. Реформизм, как и другие деноминации, полагает исследователь, направленные на модернизацию религии, тоже трансформировался. Он получил наибольшее распространение в протестантских странах. В еврейских общинах на Востоке он распространения не получил в силу присущих им традиционализма и патриархальности. В Израиле его позиции, в отличие от позиций ортодоксального иудаизма, довольно слабы.

Следующий по времени блок докладов относился к изменениям, происшедшим в культурах Востока в эпоху колонизации стран Азии и Африки, а также к их последствиям в период освобождения от колониальной зависимости. Несмотря на достаточную разработанность этой тематики, докладчиками было сделано немало ценных уточнений и наблюдений, вкуче представляющих значительный вклад в востоковедение и африканистику. Так, в докладе *Е. Ю. Ваниной* (ИВ РАН) было отмечено, что хотя главной целью британской колониальной политики с XVIII в. в Индии было, согласно заявлениям ее идеологов, «улучшение» субконтинента, опиралась она при этом не на реалии, а на концепции ориенталистов, которые не столько изучали Индию, сколько «воображали» ее. Жителей Индии, где мягкими методами, а где радикальными, принуждали к отказу от тех сторон их быта, которые, на западный взгляд, были «неправильными». В результате историческое мышление индийцев было переформатировано в соответствии с тем, как западные ученые представляли себе древность, Средневековье и современность Индии, игнорируя при этом существовавшие в доколониальном индийском обществе представления о прошлом. Через систему английского образования, без которой индией



не мог сделать какую-либо карьеру, «туземцам» был навязан английский взгляд на прошлое, его основные события, на сложившиеся представления о «героях и злодеях», на саму способность индийского общества к саморазвитию. В конечном счете это не могло не привести к формированию общенационального самосознания, в результате которого в 1947 г. Индией была завоевана независимость.

О пакистанском варианте воздействия Запада рассказала *Н. А. Замараева* (ИБ РАН), которая подчеркнула, что Пакистан, возникший в результате распада Британской колониальной империи в 1947 г., испытал влияние англосаксонской модели развития, что проявилось и в становлении его государственности, и в развитии самого пакистанского общества.

Сочетание многообразия восточных традиций, ислама (большинство населения – сунниты), полиэтничности, попеременного управления государством гражданскими и военными структурами с традиционной привязанностью местного общества к западному, в первую очередь британскому, образу жизни демонстрирует одновременно вызовы Старому Свету, отстаивая свою самобытность в общем контексте цивилизационного развития человечества.

О западном «культурном факторе» в развитии современной культуры Ирана было сообщено в тезисах, представленных *М. С. Каменевой* (ИБ РАН), которая проанализировала некоторые аспекты культурной политики, проводимой руководством Исламской Республики Иран, избравшей собственный, особенный путь развития, на фоне бурного продвижения вперед мировых глобализационных процессов. В этом контексте автор сконцентрировала свое внимание на двух важных факторах – взаимоотношениях Ирана с Западом и международном аспекте культурной политики государства. Показано, что отношения Ирана с западным миром выстраивались в направлении от полного отрицания важной роли культуры Запада к постепенному росту интереса к ней. Подчеркнуто, что международный аспект культурной политики ИРИ, сформировавшись в первые десять лет после исламской революции и получив дальнейшее развитие в следующие десятилетия, становится важным фактором внешнеполитической деятельности руководства Ирана, способствующим реализации идеи экспорта исламской революции за пределы страны, достижению Ираном лидирующих позиций в регионе, а также иранской культурной экспансии.

Ученые-африканисты также осветили характер воздействия Запада на культурное развитие стран континента, подвергшегося в свое время колониальному захвату. *А. Н. Мосейко* (ИАФр. РАН) отметила специфику восприятия западных культурных влияний у жителей Мадагаскара. Особенностью малагасийской культуры, по мнению ученого, является ее устойчивость и сопротивление агрессивным попыткам аккультурации



и «цивилизаторству». Из западной культуры были восприняты элементы, востребованные обществом, прежде всего христианство, созвучное местной религии, письменность на основе латиницы, книгопечатание и т.д. В то же время сами эти заимствованные элементы подвергались изменениям и адаптации к автохтонной культуре. С особой бережностью на Мадагаскаре относятся к малагасийскому языку.

Е. В. Харитонова (ИАФр. РАН) рассказала о прецедентах применения традиционных африканских этических систем в урегулировании политических конфликтов. Она рассмотрела способы традиционного решения внутривнутриполитических проблем кризисного периода на примере двух стран субсахарской Африки – Руанды и ЮАР, переживших сложные историко-политические и культурные процессы одновременно. В Руанде это был период после геноцида 1994 г. и в ЮАР – после падения режима апартеида в 1994 г. В докладе показано, как использование традиционной этики и традиционных форм взаимодействия дает возможность преодолеть кризис и на определенном историческом этапе создать условия для мирной жизни, хотя в ряде случаев африканские решения осуждались западными правозащитными организациями.

О том, как, собственно, «азиатские ценности» повлияли на попытки внедрения европейских конфессиональных ориентаций в таком государственно-национальном «анклаве» как Сингапур, написала в своих тезисах для круглого стола *Е. М. Астафьева* (ИВ РАН). Она обратилась к анализу причин роста популярности в Сингапуре неденоминационных пятидесятнических харизматических церквей, начавшегося в 1980-х гг., а также ответной реакции правительства на эти процессы. В докладе рассматривается, как теология церквей, проповедующих «Евангелие процветания», тесно переплетена с капиталистической этикой, ориентированной на культ потребления и «макдональдонизацию» духовных потребностей в осознании смысла собственного бытия и моральных принципов. Исследователь анализирует политические меры правительства Сингапура, направленные на противодействие этому влиянию путем создания и активного внедрения в жизнь идеологии «коллективных ценностей». Эта идеология по сути является усовершенствованной концепцией «азиатских ценностей», призванных противостоять распространению в сингапурском обществе чуждых принципов, в первую очередь – приоритета личных интересов над интересами общества в целом.

Неожиданно новая, но весьма актуальная для современных восточных и африканских социумов проблема иностранного туризма, объективно как бы способствующего их экономическому развитию, прозвучала в выступлении *П. А. Куценкова* (ИВ РАН), исследующего такой малодоступный регион, как Плато догонов в Мали. Докладчик подчеркнул, что вторжение множества западноевропейских туристов в размеренную жизнь догонских деревень не могло не оказать влияния на их культуру.



Однако это воздействие оказалось не таким «позитивным», как можно было бы ожидать: неожиданным образом оно поколебало религиозные предпочтения догонов, вызвав у них интерес не столько к христианству, сколько к исламу. Традиционные ремесла и изобразительное искусство (керамическое производство, ткачество и скульптура) по-прежнему процветают, так как пользуются спросом у туристов. Однако есть и негативное воздействие туризма, как считает исследователь: гиды кратко излагают туристам «основы догонской мифологии» по французскому этнологу Марселю Гриолю, который, по его мнению, во многом исказил истинную этнокультурную историю догонов.

Возвращаясь к «азиатскому направлению» исследований о способах и формах западного воздействия, кратко охарактеризуем три доклада, посвященных Японии. *Е. Л. Скворцова* (ИВ РАН) рассказала о западном влиянии на развитие японской общественной мысли. Она подчеркнула, что воздействию западной культуры и идеологии на духовную жизнь Японии посвящено немало исследований не только в России и в зарубежном японоведении, но и в самой Стране восходящего солнца. Тема эта чрезвычайно обширная и до конца далеко не исследованная. Впрочем, и сегодняшняя Япония предоставляет немало примеров активной духовной экспансии западной цивилизации. Докладчик привела убедительные образцы усвоения некоторых воззрений западных мыслителей в философских трудах японских ученых XIX в., не исказивших сущность их собственных духовных исканий, но расширивших их научные горизонты.

В XX – начале XXI в., в эпоху глобализации, японская культура претерпевает и ряд трансформаций, которые отметил в своем выступлении чл.-корр. РАН *В. М. Алпатов* (Институт языкознания РАН). Он отметил, что именно сейчас, несомненно, элементы японской культуры от дзен-буддизма до караоке и аниме имеют гораздо большую известность в мире, чем это было еще несколько десятилетий назад. Однако главная причина этого – не столько активность самой Японии (хотя, разумеется, и это имеет место), сколько включение элементов японского происхождения в массовую культуру глобализации, формируемую в США, где происходит отбор. Американское происхождение этих элементов проявляется, например, в принятых сегодня лингвистических транскрипциях. В России в советскую эпоху японская культура в основном получала известность через непосредственные контакты, но теперь это происходит, прежде всего, через посредство США, подчеркнул ученый.

Об американском факторе в формировании послевоенной массовой культуры в Японии подробно говорила в своем выступлении *Е. Л. Катасонова* (ИВ РАН), отметив, что любая война всегда несет с собой хаос и упадок всех сторон жизни населения, в том числе и культуры. В Японии, которая на протяжении всей истории не испытывала вторжения чужестранцев на свои острова и первой из стран познала ужас атом-



ной бомбардировки в августе 1945 г., поражение во Второй мировой войне вызвало настоящий шок (там это принято называть травмой). Помимо разрушенных городов, множества человеческих жертв, тяжелейшего экономического кризиса и стремительного обнищания населения, в Японии проигранная война произвела и полный крах духовной жизни японцев. Тем не менее с середины XX в. Япония нашла силы сделать экономический вызов мировому сообществу, вслед за которым последовал новый – культурный. Японцы познакомили мир с интереснейшей и своеобразной массовой культурой, гармонично сочетающей в себе опыт многовековых традиций и все новейшие достижения, пришедшие извне, современные технологии и ценностные ориентиры сотен миллионов потребителей во всем мире. И хотя японская массовая культура в целом пока еще не во всем может соперничать с мощной культурной индустрией США, абсолютного лидера в этой области, она, считает исследователь, с содержательной и технологической точек зрения гораздо более развита и многогранна, чем американская.

Специалист в области китайского искусства *М. А. Неглинская* (ИБ РАН) полагает, что дальневосточный рынок рубежа XIX–XX вв. явился стилеобразующим фактором современного западного искусства. В своих тезисах она отстаивает мнение, что принципы западного модерна рубежа XIX–XX вв. базируются на потенциале и западных, и восточных культур, однако многие исследователи ограничиваются в основном констатацией преобладания в модерне японского влияния. Япония на этом этапе действительно была готова (в отличие от Китая) осваивать новые западные технологии, открывшие стране доступ на мировой художественный рынок. Но все же сама японская культура веками развивалась в диалоге с Китаем.

Китай уже в периоды Мин (1368–1644) и Цин (1644–1911) активно участвовал в формировании предметной среды Запада, выступая поставщиком фарфора и лаков, а в конце XIX в. – перегородчатых эмалей. Если на рубеже XVII–XVIII вв. экспортный фарфор (изделия с полихромной росписью по белому фону) способствовал сложению стиля рококо и стилевой эволюции европейского искусства в целом, то декоративные возможности китайских клуазоне с их цветовой интенсивностью, графичностью контуров, плоскостностью изображений смогли по достоинству оценить мастера западного модерна и их преемники.

Формообразующее значение ремесла уравнило декоративное искусство модерна с живописью, явилось новшеством, отличающим стиль модерн и наследующие ему авторские стили XX в. Запад, столетиями выступавший заказчиком произведений дальневосточных ремесел, едва ли мог прогнозировать последствия своей экономической инициативы – например то, что дальневосточный экспорт приведет к активному преобразованию современного западного искусства.



Изучение урбанистического искусства Бирмы (с 1989 г. – Мьянмы) позволило А. А. Симолии (ИВ РАН) сделать выводы о том, что архитектурное наследие колониального Рангуна, бывшей столицы государства, ныне именуемой Янгон, представляет собой не только городское разнообразие, но и уникальный исторический центр – образец типичной британской колониальной застройки. После обретения независимости в 1948 г. руководство страны не придавало большого значения сохранению памятников архитектуры колониального прошлого, а после перенесения столицы в специально построенный г. Нейпидо в 2005 г. опустевшие административные здания Янгона стали быстро приходить в упадок. Отношение к колониальному архитектурному наследию изменилось в последнее десятилетие. По инициативе историка Тан Мьин-У был создан «Янгонский фонд наследия», который предпринимает усилия для спасения и сохранения оставшихся памятников колониальной архитектуры. Новое гражданское правительство Аун Сан Су Чжи поддерживает эти инициативы. В отличие от Сингапура и Куала-Лумпура, утративших некоторые исторически значимые архитектурные ценности, у Мьянмы есть шанс сохранить их.

С. Д. Сыртыпова (ИВ РАН) рассказала о синкретизме традиций кочевничества и современных мировых трендов в живописи современной Монголии. Профессиональные художники Монголии XX в. в большинстве своем получали образование в художественных академиях СССР либо в буддийских монастырях Монголии и Тибета. Докладчик считает, что именно русская живописная школа закономерно вошла в практику монголов. Самые разные художественные школы XX в.: импрессионизм, кубизм, сюрреализм, супрематизм, абстракционизм, актуализм и пр. – не обошли стороной и Монголию. Однако до конца 1980-х гг. социалистический реализм был главным мерилom «правильной» изобразительности (Д. Дамдинсурэн, Б. Чогсом, Ц. Амгадан и мн. др.). Особенно продуктивным для развития монгольского искусства стал период после демократической революции 1990 г. Открытие границ, возможность знакомства с мировыми шедеврами, тенденциями, поиски собственного пути – все это породило своеобразные гибридные явления, хотя традиционная живописная культура буддийской Монголии была и остается живительной почвой для роста современных творческих приемов (Заясайхан Самбу, Отгонбаяр Эршуу, Ангарагсурэн, Энхбат Лантуу, С. Ундраа, Ц. Монхжин, Р. Чинзориг и др.). Живописцы Монголии не теряют связи со своими истоками, поразительным образом сохраняя кочевническую эстетику даже в своих «суперсовременных» работах.

Ш. М. Шукуров (ИВ РАН) говорил о тенденциях синкретизма и об опыте европейских архитекторов по изменению облика городов Востока. Докладчик сделал ряд ценных наблюдений о взаимовлиянии Запада и Востока в современном искусстве в целом, обладая обширными знани-



ями в области мусульманской архитектуры, искусства древнего и современного Ирана и теоретических разработок концепций «Храма» и «Совершенного человека», «опытов преодоления Чужого» и многих аспектов искусства Востока и Запада.

Круглый стол ознакомил собравшихся и с целым блоком литературоведческих исследований, касающихся западных влияний на развитие литературного процесса, особенно в постколониальную эпоху, в странах Африки и Азии. Особенно интенсивно изучаются регионы англо- и франкофонии в сложившемся ансамбле новых национальных литератур. Так, *Н. Ю. Ильина* (МГЮА) в своем выступлении о творчестве нигерийских писателей рассказала о теме судьбы соотечественников-нигерийцев на Западе. Своеобразие нигерийской англоязычной литературы заключается в том, что она создана на языке бывшей метрополии, так что самобытность нигерийского менталитета и национального характера отражена средствами английского языка. Но Нигерия, самая полиэтническая страна Тропической Африки, использует английский в качестве официального языка в рамках Федеральной Конституции, и это, безусловно, оказывает влияние на образ жизни нигерийцев.

В период колониального господства британцы принесли в Нигерию и свой язык, и христианство, и элементы англосаксонской культуры. Нигерийцы приобщились к западной системе образования, а благодаря преподаванию английского языка в миссионерских школах многие жители страны стали двуязычными. Представители бикультурной нигерийской интеллигенции создали англоязычную художественную литературу, и благодаря английскому языку писатели Нигерии заняли заметное место в мировом литературном процессе.

Как показала исследователь, видные современные литераторы Чимаманда Нгози Адичи (роман «Американа», 2013) и Джуде Дибиа (роман «Неукротимый», 2007) затрагивают проблему нигерийских мигрантов в Великобритании и США, культурного дуализма, сформировавшегося под влиянием западных ценностей. Герои произведений, прожив длительное время на Западе и столкнувшись с рядом сложных проблем, возвращаются в Нигерию глубоко разочарованными в западном образе жизни.

Франкофонная «зона» в литературном процессе стран Востока была освещена в докладах *М. В. Николаевой* и *С. В. Прожегиной* (обе – ИВ РАН). Выступление *М. В. Николаевой* было сосредоточено на арабских «лицах франкофонии». В ее докладе говорилось о творчестве современных франкоязычных поэтов Ливана наряду с поэтами других арабских стран в контексте мировой франкофонии. Она рассказала также о культурных инициативах Международной организации франкофонии (МОФ), Национального центра книги во Франции (НЦК) и других культурно-просветительских институтов французского Средиземноморья (реги-



он Окситания – Пиренеи – Средиземноморье, администрация г. Сет) по организации ежегодного фестиваля «Живые голоса. Поэзия – путь к миру», 2019 г., целью которого является утверждение и сохранение сущностных парадигм французской культуры в современном мультикультурном мировом пространстве в рамках общегуманитарных концепций взаимодействия западной и восточной цивилизационных моделей.

В докладе *С. В. Прожоговой*, модератора круглого стола, было уделено внимание особому влиянию колониальной литературы Франции на развитие национального литературного франкоязычия в странах Магриба (Алжир, Марокко, Тунис). В этих странах возникли в качестве «ответа» на колониальную этнографическую экзотизацию и сентиментализм реалистические свидетельства и образцы социально-критического метода в «бытописании» и отражении традиционного мироустройства в творчестве собственно магрибинских писателей, отстаивавших право на «самобытность» и сформировавших особый тип самосознания, приведший со временем к отставанию и политической независимости, а магрибинские социумы – к национально-освободительной борьбе с французским колониализмом.

Несомненное влияние Запада и его идей Просвещения и гуманизма, отмечавшееся в странах, испытавших колонизацию, наблюдается и там, где не было колониального угнетения, но было интенсивное проникновение идей западного христианства, повлиявшего, в частности, на формирование особого типа художественного сознания у местных писателей.

Так, в докладе *Н. В. Захаровой* (ИМЛИ) отмечалось, что обучение в христианской миссионерской школе стало фактором формирования творческого стиля китайской писательницы Бин Синь (1900–1999). Первые католические миссионеры прибыли в Китай в конце XVI в., однако о более или менее заметном влиянии христианства на умы китайцев можно говорить, считает исследователь, только начиная со второй половины XIX в. Еще через 50 лет, в первой четверти XX в., влияние христианских взглядов заметно сказалось на творчестве многих китайских литераторов. В начале XX в. миссионерские организации учредили несколько университетов и более 20 колледжей, в которых обучались будущие известные писатели, в том числе Линь Юйтан и Бин Синь. Вэнь Идо проникся идеями христианства, будучи студентом университета Цинхуа, там же и принял крещение. Идеи христианства наиболее яркое выражение получили в поэтических сочинениях Бин Синь, написанных с октября 1920 по март 1922 г. и опубликованных в журнале «Жизнь и судьба», издававшемся Обществом молодых христиан Пекина. Так же, как и многих молодых китайцев, Бин Синь в Библии привлекала особая эмоциональность текстов, напряжение религиозного настроения. Многие религиозно окрашенные стихи Бин Синь сохранили возвышенный стиль переводов Библии. В эссе «Мои годы учебы» Бин Синь писала, что десять



с лишним лет обучения в христианском колледже Бэймань дали ей самые сильные впечатления, значительным образом сказались на характере, а также сыграли важную роль в создании образной системы ее литературных произведений раннего периода.

Во Вьетнаме, несмотря на все тяготы системы угнетения и подавления автохтонной цивилизации и одну из самых затяжных (как и алжирская) форм военного сопротивления французскому колониализму в XX в., западные влияния сказались на многих аспектах жизни населения. Как отмечено в выступлении А. А. Соколова (ИВ РАН), даже обычная переводная литература служила фактором культурной модернизации Вьетнама. Художественные связи, считает исследователь, – это один из важнейших элементов непрерывного процесса взаимообогащения национальных культур. На рубеже XIX–XX вв. во Вьетнаме, ставшем французской колонией, происходит процесс активного усвоения западноевропейских культурных ценностей. Интенсивно переводятся произведения западноевропейских философов, экономистов, писателей. К области культурных взаимодействий относится и переводная художественная литература. Многочисленные переводы зарубежных авторов, прежде всего французских поэтов и драматургов, оказывали влияние на формирование литературных течений и направлений во Вьетнаме, играя роль ускорителя имманентного литературного процесса. В значительной степени благодаря переводам перенимаются и развиваются на новой национальной почве жанры, стили, приемы и т.п., разработанные в другой литературе.

Подобное влияние западных образцов литературного творчества было замечено и в Малайзии, что проявилось, в частности, в появлении малайских детективов, изначально возникших как образцы нового типа в традиции малайской литературы. Е. С. Кукушкина (ИСАА МГУ) подчеркнула, что детективный жанр не имел исторических корней в малайской словесности и был определенно заимствован, хотя писатели, стоявшие у истоков современной малайской литературы, имели мало контактов с западной культурой. Прежде всего, интересен сам факт появления детектива на заре становления в Малайзии литературы современного типа – в 1920–1930-х гг. Детективные произведения соседствуют с первыми «серьезными» образцами малайского романа, сильно окрашенными идеями исламского реформизма и возникшими под ближневосточным, а не европейским влиянием. Появление неожиданных всходов западного посева на местной почве, вероятно, объясняется хождением в соседней Нидерландской Ост-Индии (ныне Индонезии) переводов известных детективов. Можно также предположить, полагает докладчик, что идея наказания преступника была созвучна реформистскому тезису о плодах добрых и греховных поступков человека, которые проявляются уже в земной жизни, а не только в загробной. Позднее малайские авторы использовали детективные линии лишь как часть более сложно-



го сюжета в произведениях, несших значительную идеологическую нагрузку. После Второй мировой войны доминировала социально ангажированная проза, на смену которой с 1980-х гг. пришла исламская литература, далекая от развлекательности. В современной Малайзии авторство известных детективов принадлежит, главным образом, этническим китайцам и индийцам, пишущим на английском языке. Таким образом, импульс западной детективной традиции поначалу отозвался в малайской словесности, но затем был переработан и приспособлен к местному литературному контексту.

В заключение отметим не только многообразие и глубину проблем, озвученных на круглом столе, специфически точную «прицельность» отдельных региональных исследований, но и очевидную общую тональность в поисках возможностей диалога мировых культур и разных цивилизационных составляющих. Завершая работу круглого стола, заведующий Отделом сравнительного культуроведения ИВ РАН Ю. В. Любимов подчеркнул, что многообразие тем и мотивов, прозвучавших в выступлениях ученых, слилось в единую «симфонию», подчиненную разработке одной важной и актуальной проблемы, касающейся и истории, и современности цивилизационного взаимодействия, – взаимообогащения мировых культур и сохранения самобытности каждой из них.

Информация об авторе

Прохогина Светлана Викторовна, доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Svetlana V. Projogina, PhD habil (Philol), Head Research Fellow at the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 16 мая 2019 г.
Одобрена рецензентами: 23 мая 2019 г.
Принята к публикации: 27 мая 2019 г.

Article info

Received: May 16, 2019
Reviewed: May 23, 2019
Accepted: May 27, 2019

Reviews Рецензии

DOI 10.31696/2618-7043-2019-2-2-472-475
УДК 294.3

Рецензия
Review

[Рец. на кн.:] В. П. Андросов. Очерки изучения буддизма древней Индии / В. П. Андросов; Ин-т востоковедения РАН. – М.: ИВ РАН; Наука – Вост. лит., 2019. – 799 с.

Е. Г. Вырщикова

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5240-8871>, e-mail: bimbisara@yandex.ru*

[Review on] Androsov V. P. Essays on the study of Buddhism in ancient India. Moscow: IOS RAS; Nauka – Vostochnaya literatura; 2019. 799 p.

Ye. G. Vyrschikov

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5240-8871>, e-mail: bimbisara@yandex.ru*

Работа В. П. Андросова «Очерки изучения буддизма древней Индии» вышла очень своевременно. По всем признакам, в том разделе буддологии, который занимается изучением раннего буддизма, наметились тенденции к смене исследовательской парадигмы, а это не может не повлиять на буддологическую науку в целом. При таких обстоятельствах полезен ретроспективный обзор исследований, которые проводились в этой области последние 30–50 лет. Именно такого рода обзору и подведению итогов посвящена работа В. П. Андросова. Разумеется, она не охватывает данную тему в полном объеме. Это невозможно, да и не нужно. При отборе тем для своего обзора автор выбирает из них наиболее, с его точки зрения, перспективные, но нередко, одновременно, и наиболее болезненные, те, в которых накопилось немало противоречий, мешающих нормальному развитию дисциплины.

Исследование состоит из двух частей. Первая часть посвящена зарождению и истории индийского буддизма, обрисованных в общих чертах в пяти очерках. Очерк 1 «Ранний буддизм: созидание дхармы (закона), смыслов учения и образа Будды» касается разнообразных актуальных проблем раннего буддизма, от страноведческих и методологических до конкретных проблем образотворчества Будды Шакьямуни и связанной



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





с ним «житийной» литературы. Отдельной темой является вопрос о датировке нирваны Будды. Очерк 2 «Доктрина махаяны и место философии в буддизме» рассматривает источниковедческие и методологические проблемы именно буддизма махаяны, имеющие свою специфику. Очерк 3 «Нагарджуна – «второй Будда»: жизнь и творчество» рассматривает специфические проблемы, связанные с изучением работ Нагарджуны и «житийной» литературы. Очерк 4 «Буддийский тантризм и тантры наивысшей йоги» посвящен тантрическому буддизму и его текстам, их систематической классификации, а также такой проблеме, как тантризм в массовой культуре Запада и Индии, и тенденциям, в том числе отрицательным, которые с этим сопряжены. Очерк 5 «Проникновение индийского буддизма в Тибет (VII–VIII века)» посвящен добуддийскому состоянию Тибета, первым проникновениям буддизма в Тибет, особенностям усвоения буддизма в Тибете, а также проблеме стратификации разных волн буддийских миссионеров, до Шантаракшиты и Падмасамбхавы включительно.

Вторая часть посвящена исключительно наследию тантрического буддизма и состоит из трех разделов. Первый посвящен источниковедческому исследованию раннего тантрического памятника «Гухья-самаджа-тантра», второй – ее переводу, третий – исследованию и переводу «Хеваджа-тантры».

Специализация рецензента в буддологии – ранний буддизм, и вторая часть (как и очерки первой части, посвященные махаяне и тантрическому буддизму) находится за пределами его компетенции. Однако все темы Очерка 1, посвященного раннему буддизму, содержательно близки рецензенту, современны методологически и актуальны для буддологии. Сам очерк является достаточно обширным, занимает едва не половину первой части, и уже поэтому заслуживает, как мне представляется, отдельного рассмотрения. Из-за объема и разнообразия содержания я намерен сосредоточиться на методологических аспектах этой работы.

Очерк 1 по ходу своего изложения естественным образом делится на несколько больших тем. Первая напрямую касается проблем генезиса буддизма как школы, то есть не только как учения, но и как социального организма. А маленький социальный организм, естественно, не существует вне своего места в большом социальном организме (то есть в обществе как таковом). К чести автора, он не «замечает проблемы под ковер», а проблем на настоящий момент более чем достаточно. До недавнего времени было принято считать, что возникнуть такие развитые учения, как буддизм, могут лишь на той стадии общественного развития, когда основной формой человеческого общежития становится государство. Однако крошечные племенные «царства» того времени в массе своей мало походят на государства. Еще меньше на них походят племенные образования с общинным способом правления (еще недавно их принято было называть «республиками»). А ведь именно в таком племени, в окружении



подобных племен родился Будда; среди них он ушел в паринирвану, именно эти племена разделили между собой его останки и все, что осталось от погребального костра, а затем и положили начало такому явлению, как буддизм в миру. Так или иначе, хотя «отшельничество» как явление во многом определило облик классической Индии, как мы ее знаем, социально-экономический фактор не сыграл в его возникновении определяющей роли. Значит, методы социальной истории будут играть при решении этой проблемы ограниченную роль. Хотя автор и не настаивает на этом выводе, в предложенном им обзоре этот вывод напрашивается сам собой. Что же автор предлагает в плане методологии?

Для оснований истории сознания автор предлагает обратиться к наследию Л. С. Выготского и А. Р. Лурия и их исследованию высших психических функций, а также успешному приложению этого метода О. М. Фрейдберг при изучении античной, архаичной и народной средневековой культуры. Ранее ее успешно применял для исследования индийской (увы, не буддийской) культуры В. Н. Романов. Полагаю, всякий раз, когда перед нами будет вставать проблема истории сознания, эта методология будет исключительно продуктивна.

Следующая тема касается образотворчества Будды, буддийской «житийной» литературы и сопряженных с этими феноменами проблем. И тут автор обращает внимание на следующее явление. Один из разделов посвящен Эриху Фраувальнеру и его «биографии» Будды. После критики (вполне заслуженной) его теории автор переходит к Этьену Ламоту, и что же он обнаруживает? Несмотря на более современные научные данные ничего не изменилось в основе: оба «жизнеописателя» Будды не понимают простой разницы между современной биографией и «житийной» литературой, которая писалась не для изложения последовательности «фактов». Однако должен заметить, что ситуация еще прискорбнее. Англичане (а за ними и американцы), основоположники индологии и буддологии как европейской науки, не понимают в массе своей этой разницы в принципе. Не понимают сейчас, как не понимали 200 лет назад. Протестантизм упразднил святых, а с ними – и «житийную» литературу; а с этим – и понимание разницы между профанной и «священной» историей (уже Ньютон ее не понимал, воспринимал Ветхий Завет буквально и пытался это доказать научно!). Но это полдела. Аналогично, хотя и по противоположным причинам, дела обстоят в современной индийской науке. Из-за отсутствия опыта собственного исторического летописания многие индийские ученые также не понимают этих отличий. Вкупе с господствующим «англоцентризмом» в индологии это образует опасную в будущем смесь.

Остается отметить обзор датировок жизни, деятельности и нирваны Будды, вкратце сделанный автором. Автор принимает датировку Х. Бехерта, по которой проповедническая деятельность и нирвана Будды



пришлась на IV в. до н.э., что соотносится с современными тенденциями в буддологии.

Конечно, работа не лишена и недостатков. Главный недостаток первого очерка – его «переогромленность», большой объем, из которого с трудом вычленяется генеральная задача. Другие очерки короче, с четко обозначенной задачей.

Кроме всего прочего, эта книга была бы полезна буддологам начинающим, студентам и аспирантам. Ведь в ней рассматриваются современные концепции, в то время как студенты часто учатся по давно устаревшим пособиям.

Информация об авторе

Вырщикова Евгений Геннадиевич, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Yevgeniy G. Vyrschikov, Ph. D, Senior Research Fellow, Department of History and Culture of the Ancient East, Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 3 мая 2019 г.
Принята к публикации: 14 мая 2019 г.

Article info

Received: May 3, 2019
Accepted: May 14, 2019

Для цитирования: Вырщикова Е. Г. [Рец. на кн.:] В. П. Андросов. Очерки изучения буддизма древней Индии / В. П. Андросов; Ин-т востоковедения РАН. – М.: ИВ РАН; Наука – Вост. лит., 2019. – 799 с. *Orientalistica*. 2019;2(2):472–475. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-472-475.

For citation: Vyrschikov Ye. G. [Review on] Androsov V. P. Essays on the study of Buddhism in ancient India. Moscow: IOS RAS; Nauka – Vostochnaya literatura; 2019. 799 p. *Orientalistica*. 2019;2(2):472–475. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-472-475.



Казанский (Приволжский) федеральный университет
Институт востоковедения Российской академии наук

объявляют о проведении

IX Международного форума «Ислам в мультикультурном мире»

26–27 сентября 2019 г.

Республика Татарстан, г. Казань, Институт международных отношений



Основные темы для научного и экспертного рассмотрения на форуме:

1. Мониторинг «Исламский радикализм в субъектах РФ» (памяти Е. М. Примакова).
2. Религия и государство на Ближнем Востоке: векторы отношений.
3. Мусульманские страны в системе современных международных отношений.
4. Религиозное образование в постсекулярном мире.
5. Преподавание арабского языка с использованием сакральных текстов.
5. Актуальные проблемы тюркологии: Россия – тюрко-мусульманский мир.
6. Коммуникативные стратегии межкультурного дискурса в современном медиaprостранстве.
7. Проблемы дерадикализации молодежи на постсоветском пространстве.
8. Дети из мусульманских семей в системе общего образования: российский и международный опыт.
9. Проекция исламских духовных ценностей в художественных образах: наследие и будущее.

Тематические круглые столы:

1. Круглый стол памяти Ш. Марджани «Богословская и правовая мысль исламского мира».
2. Круглый стол «Цифровая дипломатия: вызовы Востоку и Западу».
3. Круглый стол «Исламская психология: современное состояние и перспективы развития».
4. Круглый стол «Научно-коммуникационные процессы и проблемы научной редакционно-издательской сферы в современной системе теологического образования».

К участию в форуме приглашаются российские и иностранные ученые, преподаватели, аспиранты, представители государственных, общественных и религиозных организаций, СМИ.

По итогам форума планируется издание тематического выпуска журнала «Minbar. Islamic Studies» (ISSN2618-9569), включен в Перечень рецензируемых научных изданий ВАК при Минобрнауки России), а также сборника материалов конференции (с грифами ИВ РАН и КФУ) с последующим размещением в Научной электронной библиотеке eLIBRARY.RU, интегрированной с Российским индексом научного цитирования (РИНЦ).

Рабочие языки
конференции:
русский, английский.

Срок подачи заявок –
не позднее 1 августа 2019 г.
Подробнее см.:
<https://islam.kpfu.ru>



Ориенталистика

Международный научный рецензируемый журнал

Главный редактор – *В. П. Андросов*

Ответственный редактор – *Ш. Р. Кашаф*

Научные редакторы – *Т. М. Мастюгина, Ш. Р. Кашаф, С. С. Никифорова,
Н. И. Пригарина, Н. И. Сериков*

Редакторы-переводчики – *Н. И. Сериков* (английский, арабский языки),
Т. Ибрагим, В. Н. Настич (арабский язык), *Л. З. Танеева-Саломатшаева,
К. Х. Идрисов* (персидский язык), *Л. И. Шахин* (турецкий язык)

Литературный редактор, редактор-корректор – *М. П. Крыжановская*

Технический редактор – *Г. Ш. Адиатулина*

Ассистенты редактора – *К. Ш. Кашаф, И. А. Чмилевская*

Дизайн – *Ш. Р. Кашаф, Т. А. Лоскутова*

Компьютерная верстка – *Т. А. Лоскутова*

Веб-редактор – *А. Ю. Питенин*

Подписано в печать 29.06.2019. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 16,13. Тираж 500 экз.; первый завод 100 экз. Заказ № 624. Журнал распространяется по подписке (e-mail: orientalistica@ivran.ru). Свободная цена.

Отпечатано в типографии ПАО «Т8 Издательские Технологии»
109316, Российская Федерация, г. Москва, Волгоградский проспект, д. 42, корп. 5.
Сайт: <http://www.t8print.ru>

Orientalistica

International peer-reviewed academic journal

Editor-in-chief – *Valery P. Androsov*

Responsible editor, admin editor – *Shamil R. Kashaf*

Scientific editors – *Tatyana M. Mastyugina, Shamil R. Kashaf, Svetlana S. Nikiforova, Natalia I. Prigarina, Nikolaj I. Serikoff*

Editor-translators – *Nikolaj I. Serikoff* (Arabic, English, German),
Tawfik Ibrahim, Vladimir N. Nastich (Arabic), *Lola Z. Taneeva-Salomatshaeva, Kurbonali Kh. Idrisov* (Persian), *Leysan I. Shakhin* (Turkish)

Literary editor, proof-reader – *Marina P. Kryzhanovskaya*

Technical editor – *Gulnara Sh. Adiatulina*

Editor's assistants – *Karina Sh. Kashaf, Ilona A. Chmilevskaya*

Design – *Shamil R. Kashaf, Tatyana A. Loskutova*

Computer layout – *Tatyana A. Loskutova*

Web editor – *Alexander Yu. Pitenin*

Signed in the press on June 29, 2019. Format 70x100 1/16. Circulation 500 copies; the first factory 100 copies. Order № 624. The price is free.

Printed in the publishing house of T8 Publishing Technology
42/5, Volgogradsky prospect, Moscow, 109316, Russian Federation
<http://www.t8print.ru>



«Государственный музей Востока (ГМВ) в Москве является единственным музеем России, специализирующимся на собирании, хранении, изучении, экспонировании и популяризации произведений искусства Востока. В его собрании представлены памятники искусства и художественной культуры более чем 100 стран и народов Азии и Африки».

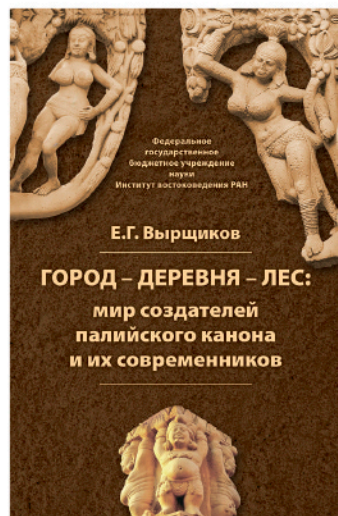
Седов Александр Всеволодович,
*доктор исторических наук, генеральный директор
Государственного музея искусства народов Востока,
ведущий научный сотрудник
Института востоковедения РАН*



**Музей востока 100. Альбом. – М. :
Государственный музей Востока,
2018. – 228 с.**

Альбом подготовлен к 100-летию Государственного музея Востока. В нем представлены сто произведений искусства из собрания музея. Адресован широкому кругу читателей, интересующихся искусством и культурой стран Востока.

Ритон (III–IV вв. до н. э.), сосуд для питья вина, был найден в сокровищнице на городище Старая Ниса на территории современного Туркменистана в составе большого сервиза, предназначавшегося, вероятно, для пиров либо царя, либо знатной особы. Эта группа сосудов выполнена в сложной хрисозлефантинной технике с использованием слоновой кости, металла, полудрагоценных камней. Внизу ритон завершается протомой в виде рогатого крылатого львино-грифона – символа царской власти в Ахеменидской империи.



**К 200-летию
Института востоковедения
Российской академии наук**

Вырщиков Е. Г. Город – Деревня – Лес: мир создателей палийского канона и их современников; Ин-т востоковедения РАН. – М. : ИВ РАН, 2019. – 172 с.

Работа посвящена культуроведческому исследованию так называемого палийского канона, или типитаки, – раннебуддийского канона школы тхеравада, написанного на языке пали. Автор исследует картину мира, нарисованную в повествовательных частях палийских сутр, рассматривая ее основные, регулярно повторяющиеся элементы: город, предместья, сельская местность и, наконец, дикий лес, основное место жительства буддийских монахов.

ОРИЕНТАЛИСТИКА

Т. 2, № 2
2019

ISSN 2618-7043



9 772618 704007 >

