

Vol. 1, N1  
2018

ISSN 2618-7043 (Print)

# ORIENTALISTICA





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

**10.00.00 Languages of the East**

- 10.01.03 Literature of the peoples of foreign nations
- 10.02.22 Languages of peoples of foreign countries of Europe, Asia, Africa, Aborigines 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](http://www.orientalistica.com)  
E-mail: [orientalistica@ivran.ru](mailto:orientalistica@ivran.ru)



## **Editor-in-Chief**

*Valery P. Androsov* – Dr. Sci. (Hist.), Prof., Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

## **International Board of Advisors**

*Mikhail B. Piotrovsky* – Co-chairman of the Board of Advisors, Dr. Sci. (Hist.), Academician of the Russian Academy of Sciences, Prof., St. Petersburg University; State Hermitage Museum, St. Petersburg, Russian Federation

*Irina F. Popova* – Co-chairman of the Board of Advisors, Dr. Sci. (Hist.), Prof., Institute of Oriental manuscripts, Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russian Federation

*Alexander V. Sedov* – Co-chairman of the Board of Advisors, Dr. Sci. (Hist.), State Museum of Oriental Art, Moscow, Russian Federation

*Vladimir M. Alpatov* – Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Dr. Sci. (Philol.), Prof., Institute of linguistics, Russian Academy of Sciences; Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Daniel Berounsky* – Ph. D., Prof., Charles University, Prague, Czech Republic

*Bayrmond Borjigiin* – Ph. D. (Ling.), Prof., University of Inner Mongolia, Hohhot, People's Republic of China

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

*Burnee Dorjsuren* – Ph. D. (Ling.), Prof., National University of Mongolia, Ulaanbaatar, Mongolia

*Theodor Ithamar* – Ph. D., Prof., University of Haifa, Israel

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

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

*Takashi Matsukawa* – Ph. D. (Hist.), Prof., Otani University, Kyoto, Japan

*Chuluun Sampildondov* – Dr. Sci. (Hist.), Prof., Institute of History, Mongolian Academy of Sciences, Ulaanbaatar, Mongolia

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

## **Editorial Board**

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

*Andrey S. Desnitsky* – Deputy Editor-in-Chief, Dr. Sci. (Philol.), Prof., Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Apollinaria S. Avrutina* – Cand. Sci. (Philol.), Ass. Prof., Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russian Federation

*Irina Glushkova* – Dr. Sci. (Hist.), Prof., Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

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

*Anna S. Kovalets* – Cand. Sci. (Philol.), Cand. Sci. (Philos.), State Museum of Oriental Art, Moscow, Russian Federation

*Alexey A. Khismatulin* – Cand. Sci. (Hist.), Institute of Oriental manuscripts, Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russian Federation

*Dmitry V. Mikulsky* – Dr. Sci. (Hist.), Prof., Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Vladimir N. Nastich* – Cand. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Victor M. Nemchinov* – Cand. Sci. (Econ.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Natalia I. Prigarina* – Dr. Sci. (Philol.), Prof., Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Nikolaj I. Serikoff* – Cand. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Airat G. Sitdikov* – Dr. Sci. (Hist.), Prof., A. Kh. Khalikov Institute of Archaeology of the Tatarstan Academy of Sciences; Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

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

*Surun-Khanda D. Syrtyova* – Dr. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Lola Z. Taneeva-Salomatshaeva* – Dr. Sci. (Philol.), Prof., Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation





Публикуемые в журнале материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора. Научное содержание публикаций, наименование и содержание разделов соответствует 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 учёной степени кандидата наук, на соискание учёной 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

**10.00.00 Филологические науки**

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

## Информация об издании

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

Научный журнал, учреждённый в год 200-летия Института востоковедения РАН при поддержке партнёров – Государственный Эрмитаж, Институт восточных рукописей РАН и Государственный музей Востока, предоставляет возможности российским и зарубежным учёным 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. Издаётся 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>

## Партнёры



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](http://www.orientalistica.com)

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

E-mail: [orientalistica@ivran.ru](mailto:orientalistica@ivran.ru)

## **Главный редактор**

*Андросов Валерий Павлович* – д-р ист. наук, проф., Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

## **Международный редакционный совет**

*Пиотровский Михаил Борисович* – сопредседатель редакционного совета, академик РАН, д-р ист. наук, проф., Государственный Эрмитаж; Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

*Попова Ирина Фёдоровна* – сопредседатель редакционного совета, д-р ист. наук, проф., Институт восточных рукописей РАН, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

*Седов Александр Всеволодович* – сопредседатель редакционного совета, д-р ист. наук, Институт востоковедения РАН, Государственный музей искусства народов Востока, г. Москва, Российская Федерация

*Алпатов Владимир Михайлович* – чл.-корр. РАН, д-р филол. наук, проф., Институт языкознания РАН, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Беронски Даниэль* – Ph. D., проф., Институт Юго-Восточной и Центральной Азии, Карловский университет, Прага, Чехия

*Борджигийн Баярмэнд* – Ph. D. (Ling.), проф., Университет Внутренней Монголии, г. Хух-Хото, Китайская Народная Республика

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

*Веллес А. Весна* – Ph. D. (Hist.), проф., Университет Беркли, Санта Барбара, Соединённые Штаты Америки

*Доржсурэн Бурнээ* – Ph. D. (Ling.), проф., Монгольский государственный университет, г. Улан-Батор, Монголия

*Ифамар Теодор* – Ph. D., проф., Хайфский университет, г. Хайфа, Израиль

*Колльмар-Пауленц Каренина* – Ph. D. (Hist.), проф., Институт религиоведения, Бернский университет, Берн, Швейцария

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

*Мацукава Такаши* – Ph. D., проф., Университет Отани, г. Киото, Япония

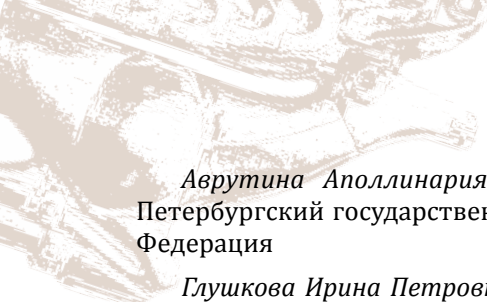
*Сампилдэндэв Чулуун* – Dr. Sci. (Hist.), проф., Институт истории и археологии Академии наук Монголии, г. Улан-Батор, Монголия

## **Редакционная коллегия**

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

*Десницкий Андрей Сергеевич* – заместитель главного редактора, д-р филол. наук, проф. РАН, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация





*Аврутина Аполлинария Сергеевна* – канд. филол. наук, доц., Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

*Глушкова Ирина Петровна* – д-р ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

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

*Ковалец Анна Сергеевна* – канд. филол. наук, канд. филос. наук, Государственный музей искусства народов Востока, г. Москва, Российская Федерация

*Микульский Дмитрий Валентинович* – д-р ист. наук, проф., Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Настич Владимир Нилович* – канд. ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Немчинов Виктор Михайлович* – канд. ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Пригарина Наталья Ильинична* – д-р филол. наук, проф., Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Сериков Николай Игоревич* – канд. ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Ситдиков Айрат Габитович* – д-р ист. наук, проф., Институт археологии имени А. Х. Халикова Академии наук Республики Татарстан; Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

*Сыртыпова Сурун-Ханда Дашинимаевна* – д-р ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Танеева-Саломатшаева Лола Зарифовна* – д-р филол. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Хисматулин Алексей Александрович* – канд. ист. наук, Институт восточных рукописей РАН г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

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



# CONTENTS

## From the Editor

<i>Androsov V. P.</i> Ad Orientem! .....	11
--	----

## HISTORY AND ARCHAEOLOGY

### Buddhist Studies in Russia and Abroad

<i>Androsov V. P.</i> The King of Vajrayana – <i>Guhya-Samaja-Tantra</i> and Buddhist Tantrism: Source critical studies and Literature .....	19
--	----

### Heritage of the Ancient and Medieval East

<i>Serikoff N. I.</i> The Greek Verbal Lemmas from the Lexicon by Bar Bahlul, their Origin and the Lost Work by Hunayn ibn "Ishaq Principles of i'rāb / According to the Greek Scholars" .....	45
<i>Glushkova I.</i> Living Through Intense Yearning and Elated Bliss: Emotional Indoctrination in the Songs of Tukaram (Western India).....	66

### Influential historians

<i>Zagorodnikova T. N.</i> The Contemporary India Studies in Russia. Their beginning. I. P. Minayev .....	82
---	----

### Civilizations of the East: Discoveries

<i>Syrtypova S.-Kh. D.</i> On the Discovery of Medieval Mongolian Chess in the Northern Caucasus.....	98
---	----

## LANGUAGES OF THE EAST

### Biblical Studies

<i>Desnitsky A. S.</i> Power Metaphors and Metaphors Power with Paul the Apostle.....	115
---	-----



# СОДЕРЖАНИЕ

## Колонка редактора

*Андросов В. П.* Ad Orientem. К Востоку! ..... 11

## ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ И АРХЕОЛОГИЯ

### Буддология в России и за рубежом

*Андросов В. П.* Царь Ваджраяны – «Гухья-самаджа-тантра»  
и буддийский тантризм:  
источниковедение и историография..... 19

### Наследие древнего и средневекового Востока

*Сериков Н. И.* Источник и автор глагольных лемм  
Лексикона Бар Бахлұла и утерянное сочинение  
Хунайна ибн Исхāқа «Правила и'рāба / согласно  
воззрениям греческих учёных» ..... 45

*Глушкова И. П.* Между пронзительной тоской  
и неуёмным восторгом: эмоциональная индоктринация  
в песнопениях Тукарама (Западная Индия) ..... 66

### Историографические школы в персоналиях

*Загородникова Т. Н.* Начало изучения современной Индии  
в России. Минаев И. П. .... 82

### Культура восточных цивилизаций: открытия и находки

*Сыртыпова С.-Х. Д.* Об обнаружении  
средневековых монгольских на Северном Кавказе ..... 98

## ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

### Библиестика

*Десницкий А. С.* Метафоры власти и власть метафор  
у апостола Павла..... 115

## From the Editor

### Колонка редактора

DOI 10.31696/2618-7043-2018-1-1-11-16

УДК 93/94

ВАК 07.00.03

### Ad Orientem. К Востоку!

**В. П. Андросов**

главный редактор журнала *Orientalistica*,

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

vandrosov@yandex.ru

### Ad Orientem!

**Valery P. Androsov**

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

vandrosov@yandex.ru

В год своего 200-летия Институт востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН) совместно со своими партнёрами выпускает в свет новый журнал *Orientalistica* (параллельное название на русском языке – «Ориенталистика»).

В России в настоящее время крайне мало периодических изданий, освещающих с научных позиций историческое и культурное (в самом широком смысле) наследие Востока: от Марокко до Индонезии и Японии, включая Закавказье, Среднюю Азию, а также российские Северный Кавказ, Поволжье, Сибирь и Дальний Восток. Как опытным специалистам, так и молодым учёным необходимо издание, ориентированное на открытые дискуссии и публикации по проблемам восточных древностей, религий, культур, языков и т. п. В определённой мере *Orientalistica* и замысливалась для того, чтобы предоставить научному сообществу новые площадки для анализа, систематизации и продвижения результатов теоретических и эмпирических исследований в области изучения истории и культуры восточных стран и народов.

Мы полагаем, что и дальнейшее развитие международных отношений невозможно без трезвого, объективного изыскания особенностей Востока, взаимного обогащения знаниями и обмена опытом. Наша задача – изучение этих особенностей, генерация новых знаний, которые будут способствовать решению общих задач. Востоковедные исследования становятся всё более актуальными и в свете феноменальных социально-экономических прорывов некоторых азиатских стран.

Периоды первобытности, древности, Средневековья, Нового времени разнятся в разных научных традициях, они и у каждого из народов



Востока. Например, учёные спорят, когда в Индии начались Средние века: в VI–VII или в XII–XIII вв.? Причём учёные-историки Индии в своём большинстве склоняются ко второму варианту, а европейские учёные – к первому. Или: в Монголии эпоха завоеваний XIII–XIV вв. – это древность или Средневековье? А первые два десятилетия XX в. – это переход к Новому времени или сразу к современности? Сходная картина в отношении Тибета: 50-е годы XX в. – это переход от Средневековья к Новому времени или сразу к современности? По-видимому, мы никогда не дадим разумного ответа на эти вопросы, если будем придерживаться европоцентричной модели, согласно которой каждое общество проходит те же этапы своего развития, что и западноевропейские народы и государства. Задача нашего журнала, в частности, – представлять восточные культуры в их подлинном многообразии, не втискивая их в узкие рамки заранее заданных шаблонов, что, к сожалению, нередко случалось и случается в востоковедении.

Сознаём ли мы, что Индия не больше похожа на Вьетнам, а Китай – на Кавказ, чем все эти страны вместе на условный «Запад»? Чтобы повернуться на Восток, надо для начала понять, что единого Востока не существует, этим словом привыкли называть очень разные страны, культуры и народы, которые лишь отчасти могут быть описаны в привычных нам терминах. Наш журнал будет посвящён знакомству с этими «Востоками» во всём их своеобразии и уникальности, и он, как можно надеяться, будет способствовать лучшему их пониманию в нашей стране на всех уровнях, от бытового до уровня принятия высших политических решений.

Задача учёного – не восторгаться Востоком с его «тайнами», что тоже стало тенденцией последних десятилетий, не поклоняться безоглядно восточным религиям, культуре и искусству, а их исследование, которое при этом не пренебрегает и сопоставлением восточных культур с западными. Мы не собираемся ничего заимствовать или переносить с Востока на Запад или обратно. Наша задача как учёных – изучать каждую культуру и традицию в её полноте и своеобразии, в контексте общей истории человечества, умножать знания и передавать их другим, создавая исследовательские труды, учебники, читая курсы лекций.

Академический склад ума учёных и учёная среда – это, как правило, закрытое сообщество. Посторонним зачастую не понятно, как можно всю жизнь учиться, как можно посвящать всё своё время предметам, далёким от повседневности. Зачем, к примеру, говорить на языке, который практически никому не понятен? В результате академическая наука, в особенности та, что не обещает быстрого эффекта для народного хозяйства, часто оказывается в небрежении, финансируется по остаточному принципу или легко приносится в жертву разного рода идеологическим конструкциям и пропагандистским штампам. Но на Востоке, в



Азии (как бы ни определяли её границы) расположена бóльшая часть территории Российской Федерации, страны Востока – её многовековые экономические, политические и культурные партнёры (что, кажется, стало осознаться лишь в последние годы). Из четырёх наиболее распространённых традиционных религий в России три – восточные (ислам, буддизм, иудаизм), да и христианство уходит своими корнями в культуру Ближнего Востока.

Чтобы сотрудничать с Востоком, чтобы быть Востоком или быть мостом между Востоком и Западом, необходимо его хорошо знать, причём не только современное состояние политики и экономики восточных стран, но и те корни, основы, которые делают Восток – Востоком.

Здесь встаёт проблема языка описания. Востоковеды разных стран и специализаций наполняют свой язык как латинизмами, англицизмами, так и заимствованиями из языков изучаемой культуры, просто потому, что далеко не всем феноменам, понятиям, категориям каждой из восточных культур можно найти адекватные соответствия в западных языках. С другой стороны, описывать восточные традиции исключительно в западных терминах означало бы отказывать им в своеобразии.

Вынужденно составляется особый новый язык, полностью понятный лишь учёным соответствующих специальностей – арабистам, иранистам, индологам, китаистам, японистам и т. д. по отдельности. И чем древнее изучаемая культура, чем дольше её история, тем больше её дополнительный словарь, требующий энциклопедических пояснений, составления новых словарей имён, терминов, понятий. Вот одна из научных проблем, которую мы собираемся обсуждать на страницах нашего журнала.

Таким образом, учёные готовят почву для научного подхода к изучению наследия каждого исторического народа, в которой его история и культура постигаются в живой взаимосвязи. «С Востока свет», или, как это прозвучало на одном из древнейших языков Запада, *Ex Oriente lux* – этот девиз, вдохновлённый евангельским повествованием о таинственной звезде на Востоке, повторялся так часто, что, кажется, уже почти полностью утратил смысл. Мы готовим себя и других обращаться к Востоку – *Ad Orientem*, к его образам, идеям, текстам, мы стремимся приблизиться к нему во всей полноте, во всём сплетении разноречивых элементов, в их порождении необычных для нас форм общежития, искусства и науки. Это не оговорка: многие большие восточные культуры имели собственные научные достижения и способы их описания, со своей терминологией и технической номенклатурой. Западные учёные начали это понимать лишь в последние полвека, а до этого в востоковедении царил европоцентризм, который, по словам академика Н. И. Конрада, механически переносил категории, открытые в истории



и культуре стран Запада, на явления, наблюдаемые в истории и культуре стран Востока.

Обогащение нашей науки, общества, культуры знаниями, идеями, образами, текстами во всём их многообразии возможно только при приближении к Востоку, к его истории и культуре в их взаимосвязи. И именно – через усилия учёных, через их подсказки. Для этого учёным-гуманитариям нужно работать много и плодотворно, так как белых и серых пятен истории всё ещё больше, чем уже изученных областей.

Восточные духовные течения – иудаизм, восточное христианство, ислам, буддизм (новых направлений), индуизм (преимущественно йога и вайшнавизм), джайнизм, дзэн, бон и т. д. – привлекают всё большее количество россиян, восточная музыка или восточная кухня прочно вошли в быт наших современников. Это ни хорошо, ни плохо, это естественно и является общемировой практикой взаимообмена идеями. Но эти новые религиозные течения мало способствуют пониманию культуры стран происхождения, так как их адепты сосредоточены, во-первых, на проповеди, во-вторых, на культово-ритуальной обрядности, и, в-третьих, в них почитаются новые фигуры, малоизвестные или совсем неизвестные на Востоке. Однако, пусть в узко сектантском кругу, но адепты этих течений касаются отдельных элементов восточных культур: строят храмы, монастыри, открывают школы перевода, способствуют изучению языков (санскрита, тибетского, арабского, японского, китайского и корейского). Они переводят тексты духовного наследия, поначалу с английского, а теперь и с оригинальных языков. Таким образом, они немного расширяют сферу интереса к востоковедным научным исследованиям.

Наверное, не просто будет учесть все эти многообразные условия и особенности современной российской гуманитарной и научной аудитории, к которой обращён наш журнал. Современной политики и экономики он касаться не будет. История и культура – достаточно широкие понятия, они могут включать в себя многие темы и предметы, например, обсуждение политических учений прошлого или процессы экономики, сыгравшие определённую роль в истории восточных стран.

Важной темой, несомненно, является вопрос методов исследования и научных подходов. Мы согласны с мнением крупнейшего буддолога, исследователя ваджраяны Кристиана Ведемейера о том, что каждый историк является творцом в изобретении методов исследования, он придаёт идентичность, значение и функцию повествования (нарратива) немому и безжизненному данным. Модели нарратива фактически служат тому, чтобы структурировать исторические гипотезы в областях хронологического мрака, историк же управляет скудными данными, чтобы соответствовать требованиям архетипа нарратива. Таким образом, можно сказать, что каждый серьёзный учёный-гуманитарий является



носителем уникальных знаний, и обществу и государству необходимо по достоинству это оценивать.

Отдельный вопрос – тема религии, неотъемлемая часть любой восточной культуры, и потому научному религиоведению, безусловно, предоставляется место на страницах журнала. Мы даже готовы обсуждать древние и средневековые направления религиозной жизни, на которые ссылаются современные проповедники экзотических учений, стремящиеся придать ореол «глубины веков» своей деятельности. Однако мы не приемлем никакой проповеди и в особенности никакого фанатизма.

Мы также не приемлем и современной сиюминутной политической игры с востоковедными темами, пусть даже она основана на исторических прецедентах. История не диктует современникам формы и модели поведения, не принимает за них готовые решения по модели «так было всегда».

Должным примером для нас могут быть «Записки Восточного отделения Русского археологического общества», издававшиеся Российской Императорской Академией наук в конце XIX – начале XX в., на материалы этого журнала до сих пор ссылаются современные учёные. Именно такое нестарееющее востоковедение является идеалом нашего журнала, девиз которого – *Ad Orientem*, к Востоку!

Одним из наших партнёров по изданию выступает Институт восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург), который имеет общую с ИВ РАН историю, восходящую к образованию в 1818 г. в составе Академии наук Азиатского музея на базе Кунсткамеры; директор Института восточных рукописей – Ирина Фёдоровна Попова, известный историк-китаевед, доктор исторических наук, профессор, является сопредседателем Международного редакционного совета журнала. Другим нашим партнёром стал Государственный Эрмитаж (Санкт-Петербург), возглавляемый генеральным директором Михаилом Борисовичем Пиотровским – академиком РАН, доктором исторических наук, профессором, востоковедом-арабистом, деканом восточного факультета Санкт-Петербургского университета. Михаил Борисович также в качестве сопредседателя Международного редакционного совета будет определять редакционную политику журнала *Orientalistica*. Замыкает тройку партнёров ИВ РАН по изданию журнала Государственный музей искусства народов Востока (Москва) под руководством генерального директора Александра Всеволодовича Седова, доктора исторических наук, ведущего научного сотрудника Института востоковедения РАН – третьего сопредседателя редсовета журнала *Orientalistica*.

Для удобства читателей, авторов опубликованных статей, а также тех, кто хотел бы представить нам свою рукопись для публикации, на сайте издания в сети интернет (по адресу: <http://www.orientalistica.com>)





**Андросов В. П. Ad Orientem. К Востоку!  
Orientalistica. 2018;1(1):11–16**

в открытом доступе будет размещаться архив полнотекстовых статей журнала. Кроме того, *Orientalistica* присутствует на платформе eLIBRARY.RU – крупнейшей в России электронной библиотеке научных публикаций, интегрированной с Российским индексом научного цитирования (РИНЦ).

Хочу пожелать читателям, авторам, а также редакционному совету и редакционной коллегии журнала доброго пути!

**Для цитирования:** Андросов В. П. Ad Orientem. К Востоку! *Orientalistica*. 2018;1(1):11–16. DOI: [10.31696/2618-7043-2018-1-1-11-16](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-1-11-16).

**For citation:** Androsov V. P. Ad Orientem! *Orientalistica*. 2018;1(1):11–16. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2018-1-1-11-16](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-1-11-16).

### **Информация об авторе**

**Андросов Валерий Павлович**, доктор исторических наук, профессор, директор Института востоковедения РАН, главный редактор журнала *Orientalistica*

### **About the author**

**Valery P. Androsov**, Dr. Sci. (Hist.), Prof., Director, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, *Orientalistica* Journal Editor-in-Chief

# HISTORY AND ARCHAEOLOGY



- **Buddhist Studies in Russia and Abroad**
- **Heritage of the Ancient and Medieval East**
- **Influential historians**
- **Civilizations of the East: Discoveries**

# ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ И АРХЕОЛОГИЯ



- **Буддология в России и за рубежом**
- **Наследие древнего и средневекового Востока**
- **Историографические школы в персоналиях**
- **Культура восточных цивилизаций: открытия и находки**



# Buddhist Studies in Russia and Abroad

## Буддология в России и за рубежом

DOI [10.31696/2618-7043-2018-1-1-19-44](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-1-19-44)

УДК 93/94

ВАК 07.00.09

### **Царь Ваджраяны – «Гухья-самаджа-тантра» и буддийский тантризм: источниковедение и историография**

**В. П. Андросов**

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация*

*vandrosov@yandex.ru*

**Аннотация:** в статье рассматриваются сложнейшие проблемы буддологии тантризма и индийского буддизма 2-й половины I тысячелетия н. э. на примере изучения «Гухья-самаджа-тантры» – одного из первых текстов Наивысшей йогии (*Анuttара-йога-тантра*), представляющей собой систему ритуально-созерцательных практик. Западные буддологи изучают такие системы, как правило, в содружестве с тибетскими учителями – экспертами в традиционной передаче буддийских ритуалов, текстов и практик. Автор, не сомневаясь в полезности такого подхода, ставит вопрос о применимости метода, который можно было бы назвать «археологией культуры», к обнаружению культурного слоя индийской цивилизации времени возникновения в буддизме, индуизме и отчасти в джайнизме духовного течения тантризма, а также к чтению «Гухья-самаджа-тантры»: могут ли современные учёные понять этот текст, описываемые в нём теорию и практику без достаточного изучения тибетских легенд и учений?

**Ключевые слова:** Гухья-самаджа, Аннутара-йога-тантра, тантра, йога, медитация, будды, Ваджраяна

**Для цитирования:** Андросов В. П. Царь Ваджраяны – «Гухья-самаджа-тантра» и буддийский тантризм: источниковедение и историография. *Ориенталистика*. 2018;1(1):19–44. DOI: [10.31696/2618-7043-2018-1-1-19-44](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-1-19-44).

### **The King of Vajrayana – *Guhya-samaja-tantra* and Buddhist Tantrism: Source critical studies and Literature**

**Valery P. Androsov**

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

*vandrosov@yandex.ru*

**Abstract:** the article deals with one of the most complex issues of Tantric spiritual movement – its first system of Anuttara-yoga-tantra (the Highest yoga) in Indian Buddhism of the 6<sup>th</sup>–7<sup>th</sup> centuries. The studies of Western Buddhologists are, as a rule,



written in cooperation with Tibetan teachers, experts in traditional reproduction of Buddhist rituals, texts and practices. The author, not challenging the advantages of such an approach, raises a question whether it's possible today to «excavate» that cultural layer of Indian civilization belonging to the middle of the first millennium when large tantric spiritual movement has emerged in Buddhism, Hinduism and partly in Jainism. The question also is, in what measure this method which would possibly be called «archeology of culture» is applicable for reading *Guhya-samaja-tantra*. Could modern scholars comprehend the subject of the text, and understand theory and practices described in it, without sufficient leaning Tibetan legends and sacred teaching?

**Keywords:** Guhya-samaja, Anuttara-yoga-tantra, tantra, yoga, meditation, buddhas, Vajrayana

**For citation:** Androsov V. P. The King of Vajrayana – *Guhya-samaja-tantra* and Buddhist Tantrism: Source critical studies and Literature. *Orientalistica*. 2018;1(1):19–44. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2018-1-1-19-44](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-1-19-44).

## Введение

Наверное, трудно найти в дисциплинах гуманитарного знания более противоречивые оценки, чем те, которые получили произведения индийского тантризма 2-й половины I тысячелетия. Если читать тантры Наивысшей йогии (*Анuttара-йогии-тантра*)<sup>1</sup> без подготовки, то неизбежно оказываешься в числе отрицателей этих текстов и традиций в качестве религиозно-нравственного учения, в качестве Пути духовного совершенствования.

Буддийский тантризм, Ваджраяна (или Алмазная колесница), Мантраяна (или Колесница мантр), вершина Махаяны, «эзотерический буддизм», «буддийский мистицизм» и т. д. суть названия, которыми авторы научно-исследовательских и популярных произведений обозначают, как правило, одно и то же. Примерно с середины I тыс. н. э. в буддизме Индии зарождаются новые религиозные течения с иной обрядностью, иными средствами выражения, иными йогическими медитативными техниками, предполагающими ускоренное достижение духовной цели. Они возникают в соответствии с новым Словом Будды, которое возведено в былые времена, но только теперь смогло быть понято и стать действенным в Пути освобождения от череды рождений, от круговерти страданий.

---

<sup>1</sup> Относительно «anuttara» в российской традиции закрепилось название «наивысшая», хотя в английской традиции нередко говорят «unexcelled», или «непревзойдённая». Санскрит в выборе подходящего слова не помогает: главная, наилучшая, превосходная. На тибетском «bla med»: наивысшая, превосходная, непревзойдённая. Известный американский специалист по текстам тантры Роберт Турман [1] настаивает на термине «unexcelled» (р. 18). Как увидим ниже, в комментарии Чандракирти [2] («Прадипа-уддьяотана-нама-тика», ПУТ) «Гухья-самаджа» названа просто «вершиной тантр» (рр. 1–2).



Появляются новые поведенческие, речевые и умственные виды йогической деятельности, зовущие обрести всё те же высшие духовные цели – природу Будды, Просветление, освобождение от рождений – иными средствами, объявленными гораздо более решительными и эффективными, ведущими к скорейшему (вплоть до одного рождения) избавлению от страданий. В Алмазной колеснице эти виды деятельности включили в себя и всё то, что отвергалось, отрицалось, искоренялось из сознания, речи, физических действий предшествующими направлениями буддизма, всеми его школами. Менялась и иерархия духовных элит. Место прежних *махатхера*, *ачарья*, «земных» *бодхисаттв* теперь занимают *сиддха* – совершенные мастера, овладевшие несколькими из восьми сверхъестественных способностей (*сиддхи*) и отринувшие поведенческие и нравственные устои монашества. Роль учителя (*гуру*, *сиддха*, *махасиддха*) новых религиозных систем возросла настолько, что он не только обожествлялся, объявлялся последователями воплощением того или иного Будды или «небесного» Бодхисаттвы, но он был включён в тысячелетнюю *Три-ратну* («три драгоценности» – Будда, Дхарма, сангха): учитель стал «четвёртой» драгоценностью.

Те, в ком зародились сострадание и воля к Просветлению (*бодхи-читта*), вступают на Путь совершенствования. Одной из главных предпосылок успешных действий является правильное определение собственного уровня развития, в чём может помочь только опытный учитель – *гуру*, он же психотерапевт, ясновидящий, знаток буддийского и тантрического Слова Просветлённого, опытный йогин, мастер проведения ритуалов тантры. Для любого уровня имеются соответствующие тексты, предписания, обряды, упражнения и т. д. Тестирование ученика является залогом правильного выбора тантрической практики. Самым способным, талантливым ученикам предлагалось специализироваться в тантрах Наивысшей йоги.

Алмазная колесница является чрезвычайно сложным комплексом представлений и практик, особенно для лиц европейского христианского или мусульманского склада ума. Более того, многие медитативные техники, сексуальные упражнения (воображаемые и реальные), этические постулаты и ритуальная обрядность не могут быть приняты и использованы ни буддистами тхеравады Южной и Юго-Восточной Азии, ни махаянистами культур Дальнего Востока, ни джайнами, ни большинством ответвлений индуизма в Индии, кроме некоторых форм шиваизма и отчасти вишнуизма, в которых также развивались тантрические виды деятельности и сопутствующая им обрядность.

Очень избирательно отнеслись к Ваджраяне в Китае. Хотя на китайский язык с VIII в. переводились многочисленные тантрические тексты, в том числе *Ануттара-йога-тантры*, тантризм долгие века не приживался в Китае, оставался эзотерическим знанием с упором на мантры и



медитации<sup>2</sup>, и только при династии Юань (XIII–XIV вв.) он приобрёл популярность в верхах общества, прежде всего в области сексуальной йоги и ритуалов. Примерно то же самое характерно и для Кореи, в которой расцвет тантризма происходит при династии Корё (918–1392)<sup>3</sup>. В Японии возникла собственная ритуальная тантрическая школа *сингон*, в центре культа которой – Будда Махавайрочана и посвящённые ему тексты, переведённые с санскрита на китайский язык<sup>4</sup> Своеобразный тантризм свойствен и средневековому Вьетнаму.

На первый взгляд, *Ануттара-йога-тантра*, в том числе «Гухья-самаджа-тантра» (ГСТ), или «Тантра тайной общины», ниспровергает не только существующие религиозные начала, но и социально-нравственные устои традиционного индийского общества. Тантрические ритуалы потому отправляются тайно, что их невозможно демонстрировать непосвящённым. Они имеют отталкивающий характер, явно нарушающий все социальные запреты. Чего стоят только пресловутые обрядовые предписания поедать пять видов мяса (коровы, собаки, лошади, слона, человека) и поглощать пять нектаров (экскременты, моча, кровь, сперма, костный мозг)? Не меньшую озабоченность вызывают обряды сексуальной йоги, рекомендуемые совершать половые акты с близкими родственниками (матерью, дочерью, сестрой)<sup>5</sup>.

Обо всех этих ритуальных особенностях откровенно сообщается в текстах тантр. Учёные до сих пор спорят о том, как понимать и переводить такие пассажи: истолковывать ли их буквально или символически (метафорически)? Тексты предоставляют и такую возможность, советуя при отсутствии того или иного обрядового элемента (например, человеческой плоти или дочери адепта) вообразить его, т. е. медитативно представить, что этот элемент есть.

<sup>2</sup> Условно тантрическим (или полутантрическим) стал культ «Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры» и сутр этого круга, сформировавшийся в VIII в. Опять-таки в Китае к этому времени уже культивировались *дхарани*, *мудры*, *мантры*, *абхишеки* и т. д., изначально махаянские, но получившие огромное развитие в тантре. Поэтому здесь различать Махаяну и Ваджраяну крайне сложно. В принципе и эзотеризм как таковой – это отнюдь не продукт тантризма, поскольку он был свойствен буддизму изначально в виде упражнений высшей медитативной техники, доступной единицам. Различные мнения учёных, изучающих буддизм в Восточной Азии, см.: [3, pp. 5–18]. По мнению А. Ваймана, тантризм в Китае (и на острове Ява) появился благодаря деятельности индийских тантриков Ваджрабодхи и Амогхаваджры в 1-й половине VIII в., а также китайской школы *тэндай*, в которой тантра была одной из обязательных тем изучения, а затем перенесён в Японию Кобо Дайси – основоположником *сингон* [4, p. 53].

<sup>3</sup> В корейскую *Трипитаку* в это время была включена и «Гухья-самаджа-тантра» [3, p. 599].

<sup>4</sup> Подробно проблемы тантры на Дальнем Востоке см.: [3; 5].

<sup>5</sup> Виктор Тэрнер (Тёрнер), известнейший этнограф, специалист по символам и ритуалам, полагает, что обрядово-ритуальная действительность не совместима с этическими постулатами.



Ранние индийские комментарии на тантры Наивысшей йоги, а также ритуальные руководства (*садхана*), созданные примерно в VIII–X вв., трактуют такие пассажи буквально, но объясняют, что эти обряды являются лишь средством (*упайя*) преобразования сознания из обычного человеческого в божественное, а затем в высшее сознание Будды, когда плоть, речь и ум адепта обретают природу Просветления. Всё общественное в человеке должно умереть, чтобы освободить место для космического воплощения.

Традиционно считается, что Наивысшие тантры создавались для мирян и столь многочисленные нарушения этики, сопровождающие тантрическую трансгрессию, предназначались для того, чтобы сломать узы и оковы (схематизм) обычного мышления индивида в социуме, чему буддийские монахи и Хинаяны, и Махаяны другими средствами посвящали не одну жизнь. В принципе аналоги описываемых средств можно встретить и в самой ранней индийской литературе буддизма. Например, в палийской «Дхаммападе» (строфы 294–295) говорится, что даже после убийства отца, матери, царя невозмутимость брахмана (буддийского монаха-адепта) не нарушается [6, с. 108–109]. В «Махаяна-санграхе» бодхисаттва назван высшим убийцей существ, поскольку «отрезает» их от круга рождений.

В китайском чань-буддизме учитель Линь-цзи (IX в.) наставлял: «Не делайте из Будды конечный предел. Я считаю его не чем иным, как дырой в отхожем месте, а бодхисаттв и архатов невольничьими колодками – вещами, которые закрепощают людей. Поэтому Маньчжушри схватил меч, чтобы убить Будду...» [7, с. 240]. Одним словом, встретив Будду, убей Будду, ибо нельзя даже к нему иметь привязанность, страсти: «для достижения истинного и окончательного “просветления” необходимо совершить “пять смертных грехов”, “убить Будду, убить патриарха”...» [7, с. 228].

В приведённых пассажах буквальное значение слов имеет иной смысл: во-первых, самое простое – не сотвори себе кумира и, во-вторых, главное – осуществи на практике знание о том, как относиться ко всему равно (*самата-джняна* – «Дхарма-санграха», XCIV) [8, с. 568]. Это знание – ключ, открывающий тайны большинства практик *Анuttара-йога-тантры*, которые для стороннего наблюдателя кажутся антинравственными, антиобщественными и античеловеческими. Одновременно это и ключ к пониманию текстов тантр этого класса. Действительно, пить мочу собственную, а лучше священной коровы, и не отличать мочу от божественного нектара (*амрита*) – это лучшая психотерапия, которой позавидовали бы современные уриротерапевты.

Происходит это реально или виртуально (в йогической медитации *випашьяны*) – не имеет никакого значения. Первостепенным же является обучение оценочному неразличению: нет ни хорошего, ни плохого, ни





доброто, ни злого, ни вкусного, ни отвратительного – всё равно, сознание в идеале совершенствуется до абсолютного равенства. Разве это не есть Срединный путь, провозглашённый Шакьямуни в Первой проповеди как Путь между двумя крайностями? Только средства (*упайя*) в Наивысшей тантре иные. С другой стороны, разве созерцание разлагающегося человеческого трупа, рекомендованное Буддой для монахов страстных и привязчивых, лучше? Так что не будем спешить осуждать Ваджраяну.

В ГСТ, «Тантре тайной общины», во многих пассажах тоже следует различать буквальное значение и его религиозно-обрядовые смыслы. Проводимое исследование требовало привлечения всё новых и новых источников, изучения практически всей существующей на сегодняшний день научной историографии, применения некоторых современных семиотических и герменевтических методов к изучению системы «Гухья-самаджи» с её многочисленными слоями дополнительных текстов, особенно в традиции *Арья*, сохранившей своё наследие в значительной степени на санскрите.

Философско-религиозные основы изучаемой тантры – учение о пустотности (*шуньята*), развиваемое школой мадхьямака. По иронии судьбы имена главных мадхьямиков – Нагарджуны (рис. 1), Арьядэвы и Чандракирти – стали именами главных тантриков традиции *Арья*, что само по себе уже требует раздумий и анализа. Над их тантрическими трудами предстоит колоссальная работа.



Рис. 1. Нагарджуна. Танка (фрагмент). Тибет, XX в. Из собрания Его Святейшества Далай-ламы XIV. Фото И. Янчеглова

Fig. 1. Nagarjuna. Thangka (fragment). Tibet, 20<sup>th</sup> century. From the collection of His Holiness the 14<sup>th</sup> Dalai Lama. Photo by I. Yancheglov



Все индийские и тибетские школы тантризма признают откровение текста «Тантры тайной общины» чрезвычайно важным и величают ГСТ «Царём тантр» (*тантра-раджа*)<sup>6</sup>. Отчасти такое высокое значение проистекает из того, что «Царь тантр» – это единственное произведение из тантр *Анuttара-йоги*, которое, как считается, произнёс Будда (*нирмана-кайя*) царю Уддияны в свой период «исторической жизни», в отличие от тантр Ваджрабхайравы (Ямантаки), Чакрасамвары и Хеваджры, которые передавались позднее посредниками<sup>7</sup>.

*Анuttара-йога-тантра* обещает достойнейшим достигнуть *Бодхи* в течение одной жизни. На вопрос «как?» отвечает не коренная тантра. Это возможно только совершенно индивидуально под руководством гуру и с общей методологической помощью текстов *садхан* (письменных руководств по йогическим упражнениям). Тантра же созидает космическое пространство Просветлённых будд и бодхисаттв (обоих полов), и оно кардинально отличается от Чистых земель будд Махаяны (*буддха-кшेत्रа*), прежде всего многогранностью созерцательных практик. Отличаются и пути достижения Просветления в Ваджраяне, на определённом уровне которых требуется полное отторжение морали как социума, так и буддийского монастыря.

Нам не просто осознать, что значит творить тексты и отправлять религиозные ритуалы тайно, встречаться сообщая с буддами, богами, *дакинями*, легендарными и живыми *видья-дхармами*, *йогинами* и *йогинями*<sup>8</sup>, другими небесными персонажами и делать это в неких сакральных местах, превращаемых в царство света, в котором исчезают и мирские, и конфессиональные представления о добре и зле, о грубости и ласковости, об отвратительном и прекрасном, где всё равно и с природой слиянно (*сахаджа*).

Постигая чаще всего в сравнении, мы не находим параллелей в подлунном мире ни прошлого, ни настоящего столь удивительного сочетания несочетаемого. Стремиться получить наслаждение, алкать самого желанного, отречься от впитанных с молоком матери нравственных постулатов, забыть родственные связи, отождествить каждого участника тайного сообщества с той или иной тантрической ипостасью, с её функциональной обрядовой ролью, и всё это – воспринимать как высо-

---

<sup>6</sup> Позднее тибетцы, например, Кэдруб (1385–1438), признавали, что среди других систем *Анuttара-йоги* (*Кала-чакра*, *Хеваджра*, *Чакра-самвара*) только *Гухья-самаджа* правильно учит, как Благодатный Учитель стал Просветлённым; и в этом вопросе нет расхождений у двух интерпретаторских традиций тантры: *Арья* и *Джнянапада* [9, pp. 34–35]; см. также: [10, с. 18–19].

<sup>7</sup> Легенды об этом и о царе Уддияны – Индрабхути см. ниже. Эти и другие легенды см. также: [11, pp. 184–188].

<sup>8</sup> Эти и прочие термины см.: [12].



кое религиозное служение. По-видимому, такое могло стать действенным и реальным только в состоянии экстатического транса, превращения внутренних способностей и склонностей индивида в единый всплеск совокупно общинного плода этого действия.

Здесь акты поклонения и почитания, подношения даров буддам, обожествлённым лицам и живым адептам, учителям могут совершаться самым незамысловатым образом, например, соитием мужских и женских участников ритуалов или поеданием самых необычных веществ. Вероятно, более сложным культом поклонения было исполнение сокровенных речений (*мантра*), предполагавшее не только правильное произношение, рецитацию слогов, но и их видение, медитацию. Причём самые гениальные творцы такого рода мистерий могли создавать их в собственном сознании, в меняющемся калейдоскопе картин созерцания.

Но всё это в равной мере виды высокого благоговения, все они служат высокой цели – слиянному единству тела, речи и ума. Такого рода обрядовые практики приводят к раскрытию необычных, сверхъестественных сил. Естество рядовых участников, учеников и опытных тайных общинников обогащается духовными силами, и каждый проявляющий рвение достигает результатов соответственно своему психологическому, физиологическому и умственному уровню развития. Некоторые становятся адептами, называемыми здесь *гуру*, *йогинами*, *йогинями*, *даками*, *дакинями* и т. д., отдельные же участники – Просветлёнными, Буддами, к примеру, Падмасамбхава.

Но главное, по индийским представлениям о нашем циклическом существовании, достигается прекращение череды рождений в течение практик одной жизни, забвение мук, бед, несчастий навсегда. Тем не менее некоторые из таких освобождённых продолжают являться на таинства посвящённых, продолжают научать искателей свободы. Именно Просветлённым и их воплощениям отводятся заглавные роли и авторство основных проповедей в текстах тантр.

Если в Хинаяне и Махаяне правила и предписания были очень строгими, причиняя много неудобств и телесных страданий, а для достижения состояния Будды требовалось необычно долгое время и много рождений, то, согласно *Гухья-самадже* (рис. 2), процесс освобождения занимал самое короткое время и был возможен даже в течение одной жизни. Согласно Б. Бхаттачарьяе [13, XI], цель ГСТ высказана в строфе 3 главы VII (здесь и далее мой перевод с санскрита. – В. А.):

То, что хочется, не достигается практиками  
Строгих ограничений и трудновыполнимых обетов,  
Но достигается преданным почитанием  
И наслаждениями всем желаемым.



**Рис. 2.** Гухьясамаджа яб-юм. Танка (фрагмент). Тибет, XX в.  
Из коллекции В. Андросова. Дар С. Дудко. Фото Ш. Кашафа

**Fig. 2.** Guhyasamaja yab-yum. Thangka (fragment). Tibet, 20<sup>th</sup> century.  
From the collection of V. Androsov. Donated by S. Dudko. Photo by Sh. Kashaf

Индийский учёный полагает, что «Гухья-самаджа-тантра» отменяет все дисциплинарные нормы последователей буддизма, введённые изначально, здесь разрешаются «все виды наслаждений, такие как мясо, рыба, вино, женщины и т. д... Не только мясо наиболее безвредного вида, но все виды мясной пищи разрешены, такие как мясо слонов, лошадей, собак, коров и даже человеческих существ. Кровь людей и животных и вино в любом количестве и любого качества могут быть приняты почитателем ГСТ» [13, XII]. И приводятся примеры из текста (строфы 22–23 главы VI):

Ему нужно есть мясо в качестве пищи  
И представлять, что это человеческая плоть...  
Ему нужно поесть как наилучшее  
Мясо слона, коня, собаки,  
И отказываться принимать в качестве пропитания  
Любую другую пищу.

В контексте строф 77–78 главы XV, чтобы победить врагов, зло, рекомендуется мясо коров, коней и собак расположить соответственно в трёх



углах мандалы<sup>9</sup>, а использованием в еде человеческого мяса (*махаманса*) можно уничтожить вообще всё.

«Эта тантра не уважает бесполезные предметы почитания. В одном месте (строфа 67 главы XVII) она определённо запрещает своим последователям создавать *чайтхи*, рецитировать по священным книгам буддизма и рисовать магические круги (*мандала*), а также жертвовать предметы культа *трём драгоценностям* буддизма: Просветлённому, Дхарме (Учению) и общине (*сангха*)» [13, XIII]:

Нельзя совершать священные ритуалы (*чайтъя-карма*),  
Нельзя произносить Слово [Будды] по книгам (*пустака-вачана*),  
Нельзя создавать мандалы,  
Нельзя совершать подношения трём *ваджрам*.

«Гухья-самаджа» идёт даже на один шаг дальше. Она определённо просит своих последователей пренебрегать всеми законами общества, которые для йогина наименее важны. Этот совет даётся последователям в одной из поразительных строф:

Да будут тобой совершены жертвоприношения животных,  
Высказывай словами любую ложь (*мриша*),  
Бери то, что тебе не дано, и даже получай  
Сексуальное удовольствие (*севана*) с женщиной (*йошита*) [13, XVI, 61].

Поистине, если йогин постиг истину, реализовал пустотность, то для него весь мир является драмой без реального субстрата; пред ним двойственность мироздания исчезает, а все вещи суть лишь видимость. Следовательно, он не может почитать никакие объекты, или чувствовать ненависть к ним, или относиться с пренебрежением к обычным смертным, социальным и даже божественным законам. Его сознание вырабатывает гигантскую энергию, и он один обладает силой, которая творит, утверждает и разрушает мироздание, силой, которая обозначается *пара-шакти* в индуистских тантрах: «*Пара-шакти* – это та, для которой не остаётся невидимой ни одна часть мира. Не существует царя, который бы не подчинялся ей, не существует писаний, созданных другими, которые не были бы известны ей» («Нитья-утсава» Умананданатхи).

В отношении происхождения ГСТ очень интересный отчёт даётся в 17-й главе. Здесь Будда заявляет, что никогда не проповедовал тайных доктрин «Гухья-самаджи-тантры» в течение его последних мириадов *кальп*, даже когда он приходил на эту землю под именами Просветлённых Дипанкары или Кашьяпы. Он не проповедовал этих учений, потому что

<sup>9</sup> Мандала (санскр. *maṇḍala*, тиб. *dkyil, dkyil 'khor, maN Dal* – круг, диск, место творения ритуала) — в Ваджраяне «опора созерцания», дворец *йидама* с его окружением; видение мандалы есть совершенное состояние сознания тантрического йогина. Его сознание наполняется созерцанием картин от внешнего круга к центру мандалы, отождествляя своё изменённое состояние не столько с образом, сколько с сущностью *йидама*, с сокровенным смыслом, сообщённым учителем (*гуру, лама*).



люди в те времена не были достаточно просвещены, чтобы ухватить подлинное значение этих глубоко мистических доктрин. Но затем последователи «Гухья-самаджи» оказались способными достичь Просветления и состояния Будды мгновенно. Раньше бодхисаттвы даже не могли ожидать достижения состояния Будды, невзирая на напряжённые усилия в течение мириадов *кальп*. Но тот, кто практикует ГСТ, безусловно, способен занять место среди Истинносущих (*tatthagata*) уже в этой жизни» [13, XIII–XIV].

По мнению Б. Бхаттачарья, буддисты не удовлетворились учениями Хинаяны и даже Махаяны, они хотели некоторых «лёгких» (кавычки мои. – В. А.) практик обретения состояния Будды<sup>10</sup>, т. е. некой магической формулы для окончательного освобождения. «Гухья-самаджа» отвечает этим желаниям и «становится чрезвычайно популярной» [13, XIV]. Главы 13–15 ГСТ «изобилуют ссылками на многочисленные магические практики и дают наставления по достижению малых *сиддхи* и о том, как совершать чудеса... Для этого предписываются также *мантры*... Помимо них для сопротивления армиям злого царя и уничтожения их, а также для вызова ливней или засухи, покорения оппонентов в споре, прекращения кровотечений, оживления людей, укушенных змеей, – в этом труде даются практические советы» [13, XVII].

Одним из первых откликнулся на издание ГСТ Морис Винтерниц – классик индологии XX в. По его мнению, Шантидэва (VII–VIII вв.) в «Шикша-самуччайе» цитировал «Татхагата-гухья-сутру», но этот текст совершенно отличен от «Гухья-самаджа-тантры» [15, pp. 1–2]<sup>11</sup>. Это замечание сделано в связи с тем, что последнюю называют также «Татхагата-гухьяка». В своём пересказе ГСТ учёный остановился на тех же «странностях» духовного текста, что и Б. Бхаттачарья: отрицание святынь и чтения священных книг, рекомендации по поеданию пяти видов мяса, в том числе человеческого, использование мочи и экскрементов (*винмутра*) не только для *хомы*, но и для питания, сексуальные контакты с молодыми девами и женщинами – и всё это «для почитания Будды» (*Джина-пуджа-хету*). Столь же «странны» призывы к кровосмешению с матерью, сестрой, дочерью и другие. «Мы находим в тексте отталкивающую смесь мистицизма, оккультной псевдонауки, магии и эротики, как и в большинстве других буддийских тантр. Всё это далеко от этики махаянского буддизма, каковую мы находим в “Татхагата-гухья-сутре”, процитированной Шантидэвой... Это, наверное, моя вина, что я не могу найти мудрость в тарабарщине большинства тантр» [15, pp. 3–4].

<sup>10</sup> Собственно говоря, к «лёгким практикам» в современной буддологии относят культы дальневосточного амидаизма, см.: [12, с. 104–105]. В японской школе *дзёдо-синсю* одним из источников таких практик называется трактат Нагарджуны-мадхьямика «Даша-бхумика-вибхаша» [14, pp. 4–6, 8–11 et al.].

<sup>11</sup> «Шикша-самуччая» доступна и в русском переводе, см.: [16].



Постичь такого рода положения чрезвычайно сложно. Речь идёт не об этике мирской жизни, а о необычной ритуальной практике Просветления. Согласно агиографическим и другим литературным источникам, тантрические адепты умышленно вели асоциальный образ жизни. Тантрическая этика тайных ритуалов служила явно одному: ради обретения духовных и сверхъестественных сил все моральные предписания следует выполнять с точностью наоборот. Всё, что положено для ритуальной действенности, то запрещено в мирской действительности.

### **История изучения текста «Гухья-самаджа-тантры» в научной буддологии**

Сохранившиеся санскритские манускрипты тантры состоят из двух частей – *пурва-ардха* и *уттара-ардха*, но вторая из них является поздним дополнением. «Гухья-самаджа-тантра» известна как текст из 18 глав (*аштадаша-патала*). Именно столько их в *пурва-ардхе*, тогда как *уттара-ардха* преимущественно состоит из авторской работы Анангаваджры (конец VIII в.) «Праджня-упайя-винишчайя-сиддхи». Поэтому только первая часть рассматривается и публикуется в качестве ГСТ [13, VI]. Но и в ней 18-я глава традиционно рассматривается как *уттара-тантра*, т. е. более поздняя [17, XXIV–XXVIII].

В тантрической системе понятие *мула-тантра* имеет смысл «Слова Просветлённого», т. е. сакральным источником 17 глав является Будда. Дж. Туччи нашёл некое обоснование данному числу глав. Он заметил, что хотя в китайском пересказе ГСТ 18 глав, но выполнен он очень поздно – между 980–1002 гг. Данапалой, старейший же комментарий Чандракирти-тантрика содержит только 17 глав. «Очень даже возможно, что мистическое значение было дано этому числу, поскольку божеств, формирующих *паривару* (свиту) наивысшего Будды и которые перечислены в самом начале тантры, семнадцать, из чего можно предположить, что составители тантры хотели чтобы её 17 глав соответствовали 17 божествам мистической мандалы... 18-я глава была лишь своего рода дополнением к другим 17 главам уже образованной *мула-тантры*, а последняя была названа *Самаджа-уттара*, и под этим именем она цитировалась самим Чандракирти» [18, pp. 339–341].

Вероятнее всего, система «Гухья-самаджа-тантры», в которой подразделялись коренной текст (*мула-*) и последующие тексты (*уттара-*) Слова Просветлённого, сложилась раньше других систем Наивысшей йоги и послужила методологическим образцом для остальных систем. В них тоже считалось сакрально обязательным наличие *мула-тантры*, хотя реально такие тексты не были созданы, но традиционно им приписывалось от 12 тысяч (*Калачакра-тантра*) до 500 тысяч (*Хеваджра-тантра*) строк. Но дошедшие до нас варианты коренных текстов здесь



назывались «краткими» (*лагху-тантра*) и «разъясняющими» (*акхья-та-тантра*). В то время как *уттара-тантрой* считались уже комментарии к ним, зачастую приписываемые мифическим персонажам, или просто более поздние тексты Будды [19, pp. 336–347].

Первым издал критический текст ГСТ Бенойтош Бхаттачарья (директор Института востоковедения в г. Барода, Индия). Он исследовал три полных и один неполный манускрипты из библиотек Калькутты, Бароды, Кембриджа и Бомбея (современный Мумбаи). Из них второй (из Бароды) является современной копией древней рукописи из Непала, а первый и третий уже имели опубликованные описания Р. Р. Митры (*Nepalese Buddhist Literature*, p. 261 ff.) и Ч. Бендалла (*Catalogue of the Buddhist Sanskrit MMS in the University Library, Cambridge, 1883*) [13, VI–VII].

Для Б. Бхаттачарья ГСТ – это форма *сангити*, т. е. буддийского произведения, которое нараспев исполнялось совместно во время служб. Стилистически такой распев относится к ранним, а тантра принадлежит к классу *йога-тантр*, в которых «Благодатный Будда возникает из тела, речи и ума всех Истинносущих (*матхагата*) и в компании с ними, бодхисаттвами и супругами будд (*шакти*)... Гухья-самаджа есть Слово Просветлённого (*буддха-вачана*) и создана, чтобы указать короткий правильный путь для достижения состояния Будды (*буддхатва*) йогическими способами, а также дать наставления по обретению... различных магических сил – *сиддхи*» [13, X].

Однако у Б. Бхаттачарья здесь определёнno путаница. В развитый период литературы *сангити* существовало два вида такого стиля: «первый – труды Хинаяны и Махаяны, а второй встречается в большинстве тантр, особенно в классах Йога- и Ануттара-йога-тантра». Причём первый представляет слова самого Шакьямуни перед собранием бодхисаттв и бхикшу, а второй «он вводит в качестве сакрального знания, возникшего из тела, речи и ума всех Истинносущих» [13, IX]. Т. е. второе *сангити* является опосредованным неким святым воплощением в виде того или иного будды, *сиддха*, учителя. По-видимому, индийский учёный придерживался второй, «опосредованной» версии передачи тантры и ещё не знал предание о проповеди ГСТ лично Шакьямуни перед царём Индрабхути и его свитой (см. ниже). И всё-таки Б. Бхаттачарья прав с точки зрения исторической науки, поскольку ни один учёный не согласится с преданием о непосредственной проповеди Шакьямуни в V–IV вв. до н. э. *Гухья-самаджи*.

Тем не менее следующие 30 лет никто ГСТ не интересовался<sup>12</sup>, как и другими буддийскими тантрами, хотя переиздание этого текста было осуществлено опять-таки в Индии в 1967 г. Но ещё раньше другой индийский текстолог С. Багчи [20] внёс в текст небольшие изменения, поправки, в том числе и те, которые Б. Бхаттачарья, опираясь на четвёр-

<sup>12</sup> За исключением Джузеппе Тучи [18] и М. Винтерница [15].





тый манускрипт, сделал лишь списком в приложении к своей публикации текста. Среди новых изменений – предложенная нумерация строф каждой главы ГСТ. Впрочем, последующие издатели продолжают спорить и по этому поводу.

Франческа Фремантле в своей диссертации, защищённой в Лондоне в 1971 г., опубликовала свой текст ГСТ, основываясь на предыдущих изданиях и Кембриджском манускрипте, а также исследовав две рукописи, обнаруженные в Британском музее и в Bibliothèque nationale (в виде микрофильма) [21]. Все манускрипты оказались со значительными разночтениями. В поисках правильного прочтения Фремантле обратилась к сохранившемуся на санскрите и в тибетском переводе комментарию, приписываемому Чандракирти<sup>13</sup>, – «Прадипа-уддъотана-тика»<sup>14</sup> (ПУТ), принадлежащему Jayaswal Research Institute (Patna). Кроме того, Ф. Фремантле сравнивала санскритские чтения (которые имеют «многие расхождения» в оригинальных рукописях) с двумя тибетскими переводами. Всего их четыре, и три из них (Пекинское, Нартанское и Лхасское)<sup>15</sup> мало чем отличаются, зато четвёртое (Дергеское) существенно отличается не только от других версий, но даже «короче санскритского и яснее грамматически»<sup>16</sup>. Однако опубликованный в диссертации тибетский текст (параллельно санскритскому) опирается на три первых издания с указанием разночтений в сносках, иногда и согласно Дерге. Она подготовила семнадцать глав на санскрите соответственно комментарию тантрика Чандракирти и Дергескому тибетскому переводу.

«Санскрит тантр нельзя судить по классическим стандартам. Правила грамматики и синтаксиса часто игнорируются, и нередко в итоге пребываешь в замешательстве и неопределённости. Конечно, неопределён-

<sup>13</sup> Его не нужно отождествлять с Чандракирти-мадхьямиком-прасангиком (VII в.), как это делают тибетцы. Впрочем, Чандракирти-тантрик, творивший, скорее всего, в IX в., тоже был мадхьямиком и принадлежал к комментаторской традиции арья, в которую входили и Нагарджуна-тантрик, и Арьядэва-тантрик.

<sup>14</sup> В примечаниях к переводу Ф. Фремантле даёт много пояснений, опирающихся на этот текст. Однако, сравнивая с изданным оригиналом, порою диву даёшься, насколько далёк пересказ от подлинного текста; ср., например, р. 73 и 159 (note 4) с [2, р. 124]. По-видимому, это произошло потому, что Ф. Фремантле пользовалась не санскритским манускриптом, а его тибетским переводом [21, р. 9].

<sup>15</sup> Они выполнены по тибетскому переводу Лочен Ринчен Зангпо (Lo chen Rin chen bzang po) и санскритского пандита Шрадхакаравармана около 1000 г, позднее отредактированному Бутоном. При этом нет сомнений, что первый тибетский перевод 17 глав был осуществлён в VIII в. Вималамитрой и Каба Палцегом (Ka ba Dpal brtsegs), как об этом сообщается в Коллекции тантр школы *ньингма* [22, р. 45].

<sup>16</sup> См. [21, pp. 9–10]. Во введении Ф. Фремантле критикует Б. Бхаттачарья за то, что он не пользовался тибетским переводом тантры, а избранные им прочтения противоречат этому переводу. Кроме того, он внёс определённые изменения в соответствии с собственными взглядами. Самый ярким примером является его вставка о пятой богине Иршьявати в мандалу [21, р. 9].



ность иногда может быть намеренной – это правомочно для самого лучшего санскритского стиля, – но, к несчастью, этого нельзя воспроизвести ни по-тибетски, ни по-английски», – пишет Фр. Фремантле и далее приводит некоторые собственные наблюдения по грамматике и синтаксису ГСТ [21, pp. 11–13].

«Другим аспектом ГСТ являются частые ссылки на сексуальное соитие и на наслаждение во всех смыслах. Особенность тантр – всё в *samsara* должно использоваться и преобразовываться в Просветление. В этой связи следует заметить, что символический язык тантры действует на нескольких уровнях: иногда совершенно обычный язык интерпретируется как сексуальный, в то время как выраженные сексуальные термины даются в духовной или медитационной интерпретации. Большинство вовлечённых терминов относятся к ортодоксальной йоге, что, кажется, опровергает общее подозрение, что этот язык был изобретён, дабы замаскировать нетрадиционные практики.

Что касается других противоречивых элементов ГСТ, таких как приказы убивать, воровать, лгать, совершать адюльтер и инцест, поедать экскременты и т. д., то они бросают вызов правилам касты, которая была столь сильна в обществе, где возникла тантра; всё это определённо может интерпретироваться как символизм... Принцип использования всех аспектов опыта предполагает не только удовольствия, но также чувства отвращения и омерзения... В целом ГСТ учит ритуалу и визуализации, однако говорит: “не совершай ритуалы”, а также что “нет ни медитации, ни Просветления”; она заявляет, что самые большие грешники лучше всего готовы достичь совершенства. Тантра использует язык, который не может быть всегда определённо принят – буквально либо фигурально. Не удивительно найти здесь высказывание о том, что только один грех препятствует успеху: *гуру-нидана*, или “осуждение учителя”, т. е. неимение веры (в учителя), что единственно делает невозможным отказ от самости» [21, pp. 18–20].

Следующее критическое издание санскритского текста осуществил японский исследователь Юкей Мацунага [17]<sup>17</sup>, который ничего не знал о работе Франчески Фремантле. Помимо источниковедческой базы в виде публикаций Б. Бхаттачарья и С. Багчи, он использовал китайский перевод ГСТ<sup>18</sup>, четыре тибетских рукописных перевода, хранящиеся в Библиотеке Токийского университета, а также перевод ГСТ по изданию

<sup>17</sup> Выражаю глубокую признательность и огромную благодарность российскому учёному Василию Элиарховичу Молодцову и настоятелю храма Сэйриндзи, монаху Кодзё Намба (г. Токио), которые снабдили меня копиями как этого издания, так и перевода И. Такахаси и другими материалами из Японии.

<sup>18</sup> Как отмечают, китайский перевод (1002 г.) выполнен по версии ГСТ, значительно отличающейся от мула-версии, комментированной Чандракирти-тантриком в ПУТ [22, p. 71, note 152].



Дерге, но не только первых семнадцати глав, но и расположенный в Кангьюре рядом перевод 18-й главы (№ 442, 443 соответственно). Кроме того, он обладал и фотокопией «Прадипа-уддъотанатики». Ю. Мацунага первый раз издал текст «Гухья-самаджи-тантры» даже на три года раньше, он был опубликован в 1975 г. в *Journal of Koyasan University* (№ 10, 1975), в одном из местных журналов. В отдельном книжном издании 1978 г. вновь был издан (reprint) прежний текст, названный новым критическим изданием «Гухья-самаджа-тантры», но именно в последнюю публикацию автор включил и две своих статьи 1977 г. в качестве Введения<sup>19</sup>.

Относительно собственно текста ГСТ, автор пишет: «Среди тантр *Анuttара-йоги*, подразделяемых на *Праджня-тантры*, или *Йогини-тантры* (материнские тантры), и *Упайя-тантры*, или *Махайога-тантры* (отцовские тантры), “Гухья-самаджа-тантра” известна как основополагающий текст *Упайя-тантры*, представляя тантрическое семейство (кула) Акшобхьи (рис. 3).

Историческое значение “Гухья-самаджа-тантры” можно сравнивать с *Хеваджра-тантрой* или *Самвара-тантрой*, которые принадлежат классу *Праджня-тантр...* 18-я глава, или *уттара-тантра*, в сравнении с учениями и практиками *мула-тантры* имеет множество расширенных форм и, очевидно, составлялась позже». Разъяснительные тантры (четыре) известны только в тибетских переводах и представляют собой более продвинутые учения и практики, чем в ГСТ [17, pp. XX–XXI].

Последнее критическое издание ГСТ осуществили непальские учёные Дивьяваджра Ваджрачарья и Херакаджи Ваджрачарья [24]<sup>20</sup>. В нём



**Рис. 3.** Будда Акшобхья. Работа Дзанабадзара. Бронза, литьё, золочение, чёрный, белый пигменты. XVII–XVIII вв. Из коллекции А. Алтангэрэла (Монголия). Фото С.-Х. Сыртыповой

**Fig. 3.** Buddha Akshobhya. By Zanabadzar. Bronze, casting, gilding, black, white pigment. 17<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries. From the collection of A. Altangerel (Mongolia). Photo by S.-Kh. Syrtypova

<sup>19</sup> [17, p. VI], см. также одну из них [23].

<sup>20</sup> Признаюсь, в поисках этого издания я обращался ко многим коллегам. Реальную помощь оказал Кришна Пракаш Шрестха – широко известный в Непале и России исследователь непальских мифов и других фольклорных форм, который в недавнем прошлом служил сотрудником Института востоковедения РАН. Выражаю ему глубокую признательность.



фрагменты текста *мула-тантры* сопровождаются соответствующим комментарием Чандракирти, согласно ПУТ, а затем следует неварский перевод. «Гухья-самаджа-тантра» относится к одному из девяти сакральных источников неварского буддизма, которые с древности сохранились на санскрите. Это так называемые девять *вайпулья-сутр* (или девять дхарм): «Ланка-аватара-сутра», «Лалита-вистара-сутра», «Самадхи-раджа-сутра», «Ганда-вьюха-сутра», «Даша-бхумика-сутра», «Праджня-парамита-сутра», «Суварна-прабхаса-сутра», «Сад-дхарма-пундарики-сутра»<sup>21</sup>.

ГСТ, называемая в этом списке «Татхагата-гухьяка-сутра», свидетельствует не только о культе этой тантры в Непале, но и о высоком авторитете текста, включённого в список самых знаменитых махаянских произведений. К сожалению, в книге совершенно отсутствует справочный аппарат. Фактически публикация дублирует издание Б. Бхаттачарья (ГСТ) и издание Ч. Чакраварти (ПУТ) [2], хотя и проделана громадная работа по привязке комментария к конкретным строкам тантры.

Все издатели создали пусть краткие, но содержательные введения на английском языке (за исключением Х. Ваджрачарья, который составил его на невари), касающиеся источниковедческих, историографических, филологических и догматических особенностей текста. Английский перевод первых семнадцати глав подготовила Франческа Фремантле, с очень нечётким выделением строф и не всегда ясным текстом, но с фрагментарным комментированием в примечаниях, с опорой на ПУТ.

Единственный полный перевод-пересказ 18 глав санскритского текста осуществил японский учёный Эйджи Такахаси [26]. Это очень странное издание без введения, ссылок, примечаний, без справочного и научного аппарата, без выделения строф. За оригинал взято не последнее издание Ю. Мацунаги, а скорее издание С. Багчи, судя по некоторым текстовым предпочтениям переводчика. К тому же, вероятно, он пользовался китайским пересказом Данапалы (980–1000), завершённым лишь в 1002 г. Не выдерживает критики не только перевод, но и его соответствие санскритскому тексту, как отметил Д. Снеллгров [27, р. 630].

Алекс Вайман в своей книге (первое издание 1977), посвящённой отдельным доктринальным аспектам ГСТ, опубликовал список сорока *нидан* (коренных слогов, составляющих самое первое высказывание тантры) из санскритского комментария Чандракирти-тантрика и соответственно строфы [2, pp. 14–17], разъясняющие слоги, а также тибетский текст этих строф по переводу этого комментария в Тенгьюре и в разъяснительной тантре *Ваджра-мала*, сохранившейся только в Пекинском издании Кангьюра. Кроме того, А. Вайман [4] привёл санскритский фраг-

<sup>21</sup> Краткий обзор этой композиции сутр см. [25].



мент «Прадипа-уддъотана-тики» (XII, 60–64) со своим английским переводом (pp. 3–22; 36–43 соответственно). Здесь он также издал свой перевод 6-й и 12-й глав ГСТ (pp. 23–36), указав собственные прочтения отдельных терминов глав. В опубликованные санскритские тексты им были внесены значительные поправки (pp. 24–25). Книга настолько сложная и неясная, что на неё редко ссылаются исследователи; о моём прочтении этого труда см. ниже.

Ещё один учёный, Д. Снеллгров [27], привёл перевод двух фрагментов первой, частично пятой, частично девятой и два фрагмента 16-й главы ГСТ по изданию Б. Бхаттачарьяи (pp. 132–133, 206–207, 170–172, 177–178, 273–277 соответственно). Д. Снеллгров знал и о существовании работы Ф. Фремантле (р. 620), но сказал о ней только то, что свой перевод выполнял по этому варианту (т. е., согласно ПУТ). Не высказался английский учёный и о труде А. Ваймана, если не считать краткое суждение о том, что слишком раннюю датировку ГСТ четвёртым веком (как предложил А. Вайман) «трудно признать» (р. 184). Стоит упомянуть, что ГСТ переводилась и на немецкий язык [28]. К сожалению, этот перевод мне не удалось найти, а в исследовательской литературе он просто однажды упомянут.

Фрагментарный перевод первой, второй и пятой глав ГСТ в составе перевода этих глав по ПУТ – комментарию Чандракирти, а также в составе толкования этих глав по комментарию Цонкапы на ПУТ (*mChan 'grel*) приводится в Приложении к диссертации Джона Кэмпбелла [22, pp. 276–391]. Автор провёл подробный текстологический разбор санскритских и соответствующих тибетских текстов по нескольким изданиям.

В целом этим исчерпывается то, что можно сказать об изучении текста ГСТ в научной буддологии. Во введениях к публикациям издателя остановились на особенностях языка буддийских тантр и указали практически все разночтения, которые могут быть использованы переводчиком в поисках правильного смысла фраз и значения отдельных терминов.

Хотелось бы отметить также, что большинство современных исследователей рассматривают первые 12 глав ГСТ в качестве полного и независимого текста. В этих главах обсуждается «природа духа Просветления (*бодхи-читта*), йогические визуализации, наставления по созданию ритуальной мандалы, противоречивые практики адепта-эзотерика (включая поедание странных блюд, почитание осквернённых вещей, ритуальный секс и т. п.), умоление божеств посредством их семенных слогов, видения и алхимические процедуры ради обретения магических сил, а также обычные практики эзотерических бодхисаттв. В последних главах (13–17) внимание обращено к большинству уже названных тем посредством усиленной ритуальной детализации» [29, pp. 44–45].



## Датировка мула-тантры «Гухья-самаджи-тантры», её отдельных частей и других текстов корпуса ГСТ

Индийские учёные традиционно склонны удревять своё санскритское наследие. Так и Б. Бхаттачарья после пространного рассмотрения имён божеств в «Гухья-самаджа-тантре» пришёл к выводу, что они были известны в III в., «когда и была составлена “Гухья-самаджа”. Дальнейшее показывает, что стадия развития буддийского пантеона, представленная в этом труде, была очень незрелой и многие божества не включены в состав. Даже семейства дхьяни-будд не были полностью развиты, поскольку мы не находим отдельных бодхисаттв, приписанных к прародителям отдельных семейств (*кула*). В “Гухья-самадже” не была осуществлена ясная демаркация между Ваджрадхарой и Ваджрасаттвой, хотя в позднее время они отчётливо различимы» [13, XXIX]. Далее автор привёл и другие аргументы, и даже высказал предположение, что Асанга, которого он относит к III в., был создателем ГСТ (XXXII–XXXVIII).

Фр. Фремантле осторожно считает, что «Гухья-самаджа, вероятно, одна из самых ранних и определённо самая важная буддийская тантра. Традиционно полагается, что она была воспринята в откровении высшим Буддой, а бодхисаттва Ваджрадхарма передал её Индрабхути<sup>22</sup> – царю Уддияны. С тех пор её практики распространялись с помощью двух главных школ интерпретации: одна от *сиддха* Нагарджуны, известна как *Арья-школа*, а вторая от Буддхашриджняны<sup>23</sup> – *Джнянапада-школа*. Этой тантре посвящён огромный массив объяснительной и другой литературы, но единственный комментарий, сохранившийся на санскрите, – это *Прадипа-уддъотана* Чандракирти, ученика Нагарджуны.

Датировка «Гухья-самаджи» – всё ещё не решённая проблема... Мнения расходятся: ранние учёные (Б. Бхаттачарья) относят её к III в., М. Винтерниц<sup>24</sup> – к VIII–X вв., современные японские учёные – к концу VIII в.; Алекс Вайман... приходит к выводу, что самая ранняя *вьяхкья-тан-*

<sup>22</sup> Другие источники и исследователи называют его иначе – Индрабодхи. Дело в том, что *санскр.* indrabhūti на тибетский передается как *indrabodhi* [30, p. 112], поэтому в зависимости от того, с какого языка пересказывают, меняется и написание имени. Это далеко не единственная версия передачи тантры, см. ниже. Относительно сложнейшей проблемы идентификации Индрабхути в индийском и тибетском письменном наследии см. [22, pp. 99–101].

<sup>23</sup> Его вполне можно датировать VIII в., так как среди текстов его ученика Буддхагукхи известно его письмо тибетскому царю Трисонг Децэну (ок. 742 – ок. 797). Некоторые современные буддологи считают эту традицию передачи ГСТ старше традиции *Арья* [29, p. 7, note 9]. Эта традиция истолкования «Гухья-самаджи» называется «Руководство (луч) истинного знания» (*джняна-пада*, тиб. *ye-shes shabs lugs*), в ней применялись другие тексты, обучающие практике созерцания, они сохранились в тибетских переводах; см.: [17, XXI–XXII, XXV]. В то же время некоторые учёные (например, Ю. Мацунага) полагают, что Джнянапада – это второе имя Буддхашриджняны; последнего также кратко зовут Буддхаджняна.

<sup>24</sup> См.: [15, p. 5].



тра была составлена в V в., а мула-тантра должна ей предшествовать по крайней мере на сто лет.

Очевидно, что было несколько Индрабхути, ни один из которых не датируется определённо. Кто из них мог быть последователем тантры? Тибетские историки не различают их. Но, похоже, что *сиддха* Индрабхути, автор нескольких трудов, связанных с *Гухья-самаджей* (сестра которого Лакшинкара также была автором и учителем этой традиции), является тем же Индрабхути, что и признанный отец Падмасамбхавы, возможно, живший в первой половине VIII в. Эта дата очевидно слишком поздняя для оригинального авторства этой тантры, если был один оригинальный автор. Но скорее всего её финальному появлению на свет предшествовал долгий период тайной передачи» [21, pp. 13–15].

Приведённая легенда – одна из так называемых «опосредованных». Должен заметить, что существуют несколько легенд о царе Уддияны по имени Индрабхути с разной локализацией его страны и разными участниками событий, а также с «непосредственной» передачей. Согласно тибетской традиции, идущей от Цонкапы (1357–1419), такую легенду передал Шоннупал (1392–1481) в «Голубых анналах» [31]: «Адепты *Гухья-самаджи* сошлись во взглядах, что ГСТ была проповедана самим Мунидрой (эпитет Просветлённого Шакьямуни. – В. А.), ответившего на просьбу Индрабхути, великого царя Уддияны. В то время Будда проявил себя в Уддияне и дал посвящение царю. Вследствие этого царь и его свита практиковали тантру посредством *прапанча-чарья* (тиб. *spros sruod*, т. е. практиками, осуществимыми в мирской жизни. – В. А.) и стали посвящёнными в тайну (*видья-дхара* – тот, кто обрёл духовную силу, или *сиддхи*, тиб. *grub pa*. – В. А.), а страна Уддияна оказалась заброшенной. После этого йогини, которые спустились из области *нагов*, услышали эту тантру от царя Индрабхути и обучили этому царя Вишукальпа в южной стране. От него прослышал о тантре великий брахман Сараха и передал её учителю Нагарджуне. Тот имел много учеников, из которых главными были Шакьямитра, Арьядэва, Нагабодхи и Чандракирти. Чандракирти обучил тантре Шишьяваджру, тот – Кришначарью...» (vol. 1, pp. 359–360) и далее автор перечисляет ряд имён индийцев, тибетцев, непальцев, вплоть до имени тибетца Бромги, а затем и Тилопы, Наропы и т. д. Кроме того, Шоннупал кратко проследил перипетии непосредственной передачи ГСТ и её комментирования в традиции *Арья* (pp. 360–367), а также в традиции *Джнянапады*, идущей от Буддхаджняны.

Такого рода традиционные линии передачи знания были чрезвычайно важны для тибетских школ буддизма, поскольку являлись одним из способов легализации тайного учения. В узлах передачи должны были находиться только известные и достойные имена, которые не могли исказить Слово Будды.

К примеру, аналогичную «непосредственную» легенду передаёт и Падма Карпо (вторая половина XVI в.) – известный мыслитель и автор



многих трудов тибетской подшколы Дрикунг Кагью. Согласно ему, Уддияна располагалась на расстоянии 500 йоджан на запад от Варанаси. Там, поведал царю Индрабхути мудрый министр, живёт царь Шуддходана, сын которого обрёл Просветление и стал Буддой. Индрабхути взмолился и призвал Всеведущего Просветлённого. На следующий день тот явился со своими учениками и на просьбу научить такому способу освобождения, при котором не нужно было бы оставлять мирские привязанности и пять объектов чувственного желания, предстал перед свитой царя в виде всемирного властителя (*чакра-вартина*) и проявил 32 божества мандалы *Гухья-самаджа* с Акшобхьей. Тот дал посвящение царю и свите и, обучив их этой тантре, вверил её им. Затем Ваджрапани записал тантры сапфировыми чернилами и доверил этот том *нагам*. Большинство из них стали людьми и благодаря практике тантры (такой как «Гухья-самаджа») большинство обрели высшие сверхъестественные силы. Их сыновья стали йогинами, а дочери – дакини. С тех пор Уддияна стала страной *даков* [32, pp. 206–208]. Позже эту же легенду передавал Амешаб (1597–1659)<sup>25</sup>, 28-й глава школы *сакья* [11, pp. 185–186].

Относительно датировки ГСТ и *Джнянапада*-школы сведения приводит и Роджер Райт [34]: «Версия *Гухья-самаджа-тантры* и двух трудов традиции *Джнянапады*, которые находятся в каноне школы *ньингма* (*rnying ma'i rgyud 'bum*), должны были существовать до 815 г., когда Ралпачен стал царём Тибета. Ещё раньше Амогхаваджра, который возвращался из Китая в Шри-Ланку и Южную Индию (744–746), создал *Ваджра-шикхара-сутру*, в которой он поведал не только об этой поездке, но и упомянул текст *Гухья-самаджа-йоги*. Он описал его содержание, которое подходит некоторым главам нынешней ГСТ. Там же он этот текст классифицировал как Наивысшую йогу тантр» (pp. 15–16). Активный период традиции *Джнянапады* – вторая половина VIII в.

К сожалению, учёное сообщество (кроме Японии) никак не приступит к изучению ни версии ГСТ в каноне *ньингма*, ни трудов традиции *Джнянапады*, поэтому нельзя даже сказать, знали ли представители этой традиции разъяснительные тантры (*вьякхья-тантра*) или нет. В этом вопросе наиважнейшие наблюдения о школе *Джнянапады* сообщил Ю. Мацунага [17, XXIV–XXVI]<sup>26</sup>. Некоторые сведения об этой традиции и её

<sup>25</sup> О нём см. [33].

<sup>26</sup> Собственно, в Японии и изучают школу *Джнянапады*, которого считают современником и последователем Шантаракшиты, соединившего воззрения мадхьмаки и йогачары, особенно доктрины *татхагата-гарбхи*. В трудах *Джнянапады* знание недвойственности (*алайя-джняна*) является наивысшей реальностью, которая определённо похожа на *татхагата-гарбху*. Его мадхьмака «принимает *только-сознание* (*виджняна-матра*) в обыденной реальности (*самерити*)... Сознание проявляется только как чистые и нечистые образы иллюзии в конвенциональном мире... Однако в «Атма-садхана-аватаре» *Джнянапада* критикует *только-сознание* в такой манере... которая близко напоминает «Мадхьмака-аламкару» Шантаракшиты (строфы 32 и 62)» [35, pp. 1–2].





трудах сообщил А. Вайман [4]. Он назвал шесть трудов шести авторов, сохранившихся в тибетском Тенгьюре, и отметил, что некоторые из них опираются на разъяснительные тантры (*Сандхи-вьякарана* и *Ваджрамала*), а также на *уттара-тантру* (т. е. на 18-ю главу ГСТ. – В. А.). «Трудно не прийти к выводу, что несколько столетий устной передачи пролегли между основой “Гухья-самаджа-тантры” и VIII в., когда на сцену вышли “исторические” писатели» (pp. 94–96, 100–102).

Из-за малочисленности фактов ныне можно утверждать только то, что некая версия ГСТ существовала в некоей области Индии, близкой Тибету (Непал, Кашмир), и по этому предмету были созданы некоторые труды в середине VIII в., которые были переведены на тибетский язык до 815 г. Более того, в текстах традиции *Арья* нет полемики с представителями другой школы, и поэтому, скорее всего, они и не знали о ней. Всё это вполне согласуется с тем, что действительно существовали тайные общества йогинов, тантриков буддизма, которые скрытно передавали свои специфические воззрения и практики.

Упомянутый выше американский учёный А. Вайман и в более поздней работе подтвердил свою позицию по датировке ГСТ: устная традиция составления этой тантры – начало IV в. Из 18 первые 15 глав созданы ранее, создавалась «Гухья-самаджа-тантра» в Северо-Восточной части Индостана, возможно, она возникла в Ассаме или в какой-то части Бенгалии [36, pp. 141–142].

Предварительно можно предположить, что такого рода действия могли отправляться и постепенно формироваться в определённые текстовые системы практик освобождения в VI–VIII вв., поскольку в IX–XII вв. (по всей видимости, даже со второй половины VIII в.) йога-тантра уже стала предметом изучения в университетах-монастырях восточной Индии (Бихар, Орисса, Бенгалия). К этому времени её необычные обряды получили теоретическое, символическое и религиозное истолкование, а необычные и неестественные ритуалы, воззрения, практики вошли в обиход нового направления – Алмазной колесницы. Благодаря тибетским хронистам, именно IX–X вв. датируются главные учителя их основных школ: Вирупа (*сакья*), Тилопа (*кагью*), Атиша (*кадам, гелук*), а основоположники *ньингмы* Падмасамбхава и Вималамитра вообще действовали в VIII в.

### Сокращения

ГСТ – «Гухья-самаджа-тантра»

ПУТ – «Прадипа-уддъютана-нама-тика» Чандракирти-тантрика

### Литература

1. Tsong Khapa Losang Drakpa. *Brilliant Illumination of the Lamp of the Five Stages (Rim Inga rab tu gsal ba’I sgron me). Practical Instruction in the King of Tantras, The Glorious Esoteric Community.* New York: American Institute of Buddhist Studies; 2010. 734 p.



2. Chakravarti Ch. (ed.) *Guhyasamājantrapradīpodyotanāṭikā-ṣaṭkoṭivyaḥyā*. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute; 1984. 256 p.
3. Orzech Ch. D., Sorensen H. H., Payne R. K. (eds) *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Leiden: Brill; 2011.
4. Wayman A. *Yoga of the Guhyasamājantra*. 2<sup>nd</sup> ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1980. 388 p.
5. Фесюн А. Г. (пер.) *Махавайрочана-сутра*. М.: Наука, Восточная литература; 2018. 718 с.
6. Топоров В. Н. (пер.) *Дхаммапада*. М.: Изд-во восточной литературы; 1960. 160 с.
7. Абаев Н. В. *Чань-буддизм и культурно психологические традиции в средневековом Китае*. 2-е изд. Новосибирск: Наука; 1989. 272 с.
8. Андросов В. П. *Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты*. М.: Восточная литература; 2000. 799 с.
9. Lessing F. D., Wayman A. *Introduction to the Buddhist Tantric Systems*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1978.
10. Кедруб Дже. *Основы буддийской мантры*. М.: Шечен; 2000. 121 с.
11. Wedemeyer Ch. K. *Vajrayana and its Doubles: a critical historiography, exposition, and translation of the Tantric works of Aryadeva*. Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. New York: Columbia University; 1999. Available at: <https://archive.org/details/VajrayanaItsDoublesCriticalHistoriographyTranslationOfTantricWorksOfAryadevaChri>. [Accessed 10 April 2018].
12. Андросов В. П. *Индо-тибетский буддизм*. М.: Ориенталия; 2011. 448 с.
13. Bhattacharyya B. (ed.) *Guhyasamāja Tantra*. *Gaekward's Oriental Series*. Baroda, 1931;53.
14. Inagaki H. *Nāgārjuna's Discourse on the Ten Stages (Daśabhūmika-vibhāṣā)*. Ryukoku Gakkai; 1998. 273 p.
15. Winternitz M. Notes on the Guhyasamāja-Tantra and the Age of the Tantras. *The Indian Historical Quarterly*. 1933;9(1):1–10.
16. Шангидева. *Шикиасамуччая. Собрание практик*. М.: Фонд «Сохраним Тибет»; 2014. 536 с.
17. Matsunaga Y. (ed.) *The Guhyasamāja Tantra*. Osaka: Toho Shuppan; 1978. 130 p.
18. Tucci G. Some Glosses upon the Guhyasamāja. *Mélanges chinois et bouddhiques*. 1934–1935;3:339–353.
19. Malati J. Shendge (ed.) *Ṣatsāhasrikā-Hevajra-Ṭīkā*. Delhi: Pratibha Prakashan; 2004. 375 p.
20. Guhyasamāja Tantra. In: Bagchi S. (ed.) *Buddhist Sanskrit Texts*. Darbhanga. 1965;9.
21. Fremantle Fr. *A Critical Study of the Guhyasamāja Tantra*. Ph.D. Diss. London: University of London; 1971. 452 p.
22. Campbell J. R. B. *Vajra Hermeneutics: A Study of Vajrayana Scholasticism in the Pradīpodyotana*. Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. New York: Columbia University; 2009. Available at: <https://archive.org/details/sociologicalstud00toddiala>. [Accessed 10 April 2018].



23. Matsunaga Y. Some Problems of the Guhyasamāja Tantra. *Studies in Indo-Asian Art and Culture*. New Delhi. 1977;(5):109–119.

24. Vajracharya Divyavajra, Vajracharya Herakaji (eds) *Ārya Śrī Guhyasamājantraṃ with Guhyasamājantrapradīpodyotanaṭīkā Ṣaṭkoṭī Vyākhyā of Ācārya Candrakīrtī*. Lalitpur; 2001.

25. Александрова Н. В., Русанов М. А. К поэтике махаянской сутры (вступительные главы вайпультя-сутр). В: Альбедиль М. Ф., Васильков Я. В. (ред.) *Зографский сборник*. СПб.: МАЭ РАН; 2004;(4):77–112. Режим доступа: <http://docplayer.ru/29156023-N-v-aleksandrova-m-a-rusanov-k-poetike-mahayanskoj-sutry-vstupitelnye-glavy-vaypulya-sutr.html>. [Дата обращения 10 апреля 2018 г.].

26. Takahashi Eiji. *Some Studies in Indian History*. Chiba: Funabashi; 1981.

27. Snellgrove D. L. *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhist and Their Tibetan Successors*. London: Serindia; 1987. 640 p.

28. Gäng P. *Das Tantra der Verborgenen Vereinigung: Guhyasamāja-Tantra*. München: Eugen Diederichs Verlag; 1988. 303 S.

29. Wedemeyer Ch. K. *Aryadeva's Lamp that Integrates the Practices (Caryāmelāpakapradīpa): The Gradual Path of Vajrayana Buddhism According to the Esoteric Community Noble Tradition*. New York: Columbia University Press; 2007. 826 p.

30. Lokesh Chandra. *Sanskrit-Tibetan Dictionary, being the reverse of the 19 volumes of the Tibetan-Sanskrit dictionary*. New Delhi: Aditya Prakashan; 2007. 758 p.

31. Roerich G. *The Blue Annals*. Calcutta. 1949;1. 1953;2.

32. Wedemeyer Ch. K. *Making sense of Tantric Buddhism: history, semiology, and transgression in Indian traditions*. New York: Columbia University press; 2013. 313 p.

33. Андросов В. П. Ян-Ульрих Собиш. Жизнь, линии духовной преемственности и труды великого библиофила XVII века из школы сакья Амешаба Нгаванг Кунга Сонама. Штутгарт: Издательство Франца Штайнера; 2007, IX, 607 с. (Опись восточных рукописей в Германии по соглашению с Немецким восточным обществом и по поручению Академии наук в Гёттингене. Приложение 38) [Рецензия]. *Восток. Афро-азиатские общества: история и современность*. 2008;1:206–210.

34. Wright R. *The Guhyasamāja Piṇḍikṛta-sādhana and its context. Prepared as part of the MA Study of Religions (Buddhist Studies Pathway)*. London: School of Oriental and African Studies, University of London; 2010. Available at: <http://www.surajamrita.com/yoga/hidden/disser/Wright-R-The-Guhyasamaja-Pindikrta-Sadhana-and-Its-Context.pdf>. [Accessed 10 April 2018].

35. Chizuko Yoshimizu. On the Yogacara-Madhyamika Theory in the Jñānapada School. *Journal of Indian and Buddhist Studies (Indogaku Bukkyogaku Kenkyu)*. 1985;34(1):383–381. DOI: [10.4259/ibk.34.383](https://doi.org/10.4259/ibk.34.383).

36. Wayman A. An Historical Review of Buddhist Tantras. *Dhīh. Journal of Rare Buddhist Texts Reserch Project*. 1995;(20):137–153.

## References

1. Tsong Khapa Losang Drakpa. *Brilliant Illumination of the Lamp of the Five Stages (Rim Inga rab tu gsal ba'I sgron me). Practical Instruction in the King of Tantras, The Glorious Esoteric Community*. New York: American Institute of Buddhist Studies; 2010.



2. Chakravarti Ch. (ed.) *Guhyasamājatantrapradīpodyotanāṭikā-ṣaṭkoṭivyaḥyā*. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute; 1984.
3. Orzech Ch. D., Sorensen H. H., Payne R. K. (eds) *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Leiden: Brill; 2011.
4. Wayman A. *Yoga of the Guhyasamājatantra*. 2<sup>nd</sup> ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1980.
5. Fesyun A. G. (ed.) *Mahavairochana-sutra*. Moscow: Nauka, Vostochnaya literatura; 2018. (In Russ.).
6. Toporov V. N. (ed.) *Dhammapada*. Moscow: Izdatelstvo vostochnoi literatury; 1960. (In Russ.).
7. Abaev N. V. *Ch'an Buddhism and Cultural and Psychological Traditions in the Medieval China*. 2<sup>nd</sup> ed. Novosibirsk: Nauka; 1989. (In Russ.).
8. Androsov V. P. *Nagarjuna Buddhism: Religious and Philosophical Treatises*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2000. (In Russ.).
9. Lessing F. D., Wayman A. *Introduction to the Buddhist Tantric Systems*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1978.
10. Kedrub Je. *Foundations of Buddhist Tantras*. Moscow: Shechen; 2000.
11. Wedemeyer Ch. K. *Vajrayana and its Doubles: a critical historiography, exposition, and translation of the Tantric works of Aryadeva. Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy*. New York: Columbia University; 1999. Available at: <https://archive.org/details/VajrayanaItsDoublesCriticalHistoriographyTranslationOfTantricWorksOfAryadevaChri>. [Accessed 10 April 2018].
12. Androsov V. P. *Indo-Tibetan Buddhism*. Moscow: Orientaliya; 2011. (In Russ.).
13. Bhattacharyya B. (ed.) *Guhyasamāja Tantra. Gaekward's Oriental Series*. Baroda, 1931;53.
14. Inagaki H. *Nāgārjuna's Discourse on the Ten Stages (Daśabhūmika-vibhāṣā)*. Ryukoku Gakkai; 1998.
15. Winternitz M. Notes on the Guhyasamāja-Tantra and the Age of the Tantras. *The Indian Historical Quarterly*. 1933;9(1):1–10.
16. Shantideva. *Shikhsasamuccia. Collection of Practices*. Moscow: Fond "Sokhranim Tibet"; 2014. (In Russ.).
17. Matsunaga Y. (ed.) *The Guhyasamāja Tantra*. Osaka: Toho Shuppan; 1978.
18. Tucci G. Some Glosses upon the Guhyasamāja. *Mélanges chinois et bouddhiques*. 1934–1935;3:339–353.
19. Malati J. Shendge (ed.) *Ṣatsāhasrikā-Hevajra-Ṭīkā*. Delhi: Pratibha Prakashan; 2004.
20. Guhyasamāja Tantra. In: Bagchi S. (ed.) *Buddhist Sanskrit Texts*. Darbhanga. 1965;9.
21. Fremantle Fr. *A Critical Study of the Guhyasamāja Tantra. Ph.D. Diss*. London: University of London; 1971.
22. Campbell J. R. B. *Vajra Hermeneutics: A Study of Vajrayana Scholasticism in the Pradīpodyotana. Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy*. New York: Columbia University; 2009. Available at: <https://archive.org/details/sociologicalstud00toddiala>. [Accessed 10 April 2018].
23. Matsunaga Y. Some Problems of the Guhyasamāja Tantra. *Studies in Indo-Asian Art and Culture*. New Delhi. 1977;(5):109–119.



24. Vajracharya Divyavajra, Vajracharya Herakaji (eds) *Ārya Śrī Guhyasamājantraṃ with Guhyasamājantrapradīpodyotanaṭīkā Ṣaṭkoṭi Vyākhyā of Ācārya Candrakīrti*. Lalitpur; 2001.

25. Aleksandrova N. V., Rusanov M. A. To the Poetics of the Mahayana Sutra (Introductory Chapters of Vaipulya-Sutras). In: Albedil M. F., Vasilkov Ya. V. (eds) *The Zograph Collection*. St. Petersburg: Great Museum of Anthropology and Ethnography; 2004;(4):77–112. (In Russ.). Available at: <http://docplayer.ru/29156023-N-v-aleksandrova-m-a-rusanov-k-poetike-mahayanskoy-sutry-vstupitelnye-glavy-vaipulya-sutry.html>. [Accessed 10 April 2018].

26. Takahashi Eiji. *Some Studies in Indian History*. Chiba: Funabashi; 1981.

27. Snellgrove D. L. *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhist and Their Tibetan Successors*. London: Serindia; 1987.

28. Gäng P. *Das Tantra der Verborgenen Vereinigung: Guhyasamāja-Tantra*. München: Eugen Diederichs Verlag; 1988.

29. Wedemeyer Ch. K. *Aryadeva's Lamp that Integrates the Practices (Caryāmelāpakapradīpa): The Gradual Path of Vajrayana Buddhism According to the Esoteric Community Noble Tradition*. New York: Columbia University Press; 2007.

30. Lokesh Chandra. *Sanskrit-Tibetan Dictionary, being the reverse of the 19 volumes of the Tibetan-Sanskrit dictionary*. New Delhi: Aditya Prakashan; 2007.

31. Roerich G. *The Blue Annals*. Calcutta. 1949;1. 1953;2.

32. Wedemeyer Ch. K. *Making sense of Tantric Buddhism: history, semiology, and transgression in Indian traditions*. New York: Columbia University press; 2013. 313 p.

33. Androsov V. P. Jan-Ulrich Sobisch. Life, Transmissions, and Works of A-mes-zhabs Ngag-dbang-kun-dga'-bsod-nams, the Great 17<sup>th</sup> Century Sa-skyapa Bibliophile». By Jan-Ulrich Sobisch. Franz Steiner Verlag Stuttgart. 2007. IX, 607 pp. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. In Einvernehmen mit der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft. Begrundet von Wolfgang Voigt. Weitergefuehrt von Dieter George. Im Auftrage der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Herausgegeben von Hartmut-Ortwin Feistel. Supplementband 38) [Review]. *Vostok. Afro-aziatskie obshchestva: istoriia i sovremennost' = Oriens*. 2008;1:206–210. (In Russ.).

34. Wright R. *The Guhyasamāja Piṇḍikṛta-sādhana and its context. Prepared as part of the MA Study of Religions (Buddhist Studies Pathway)*. London: School of Oriental and African Studies, University of London; 2010. Available at: <http://www.surajamrita.com/yoga/hidden/disser/Wright-R-The-Guhyasamaja-Pindikrta-Sadhana-and-Its-Context.pdf>. [Accessed 10 April 2018].

35. Chizuko Yoshimizu. On the Yogacara-Madhyamika Theory in the Jñānapada School. *Journal of Indian and Buddhist Studies (Indogaku Bukkyogaku Kenkyu)*. 1985;34(1):383–381. DOI: [10.4259/ibk.34.383](https://doi.org/10.4259/ibk.34.383).

36. Wayman A. An Historical Review of Buddhist Tantras. *Dhīh. Journal of Rare Buddhist Texts Reserch Project*. 1995;(20):137–153.

#### Информация об авторе

Андросов Валерий Павлович,  
доктор исторических наук, профессор,  
директор Института востоковедения  
РАН

#### About the author

Valery P. Androsov, Dr. Sci. (Hist.),  
Prof., Director, Institute of Oriental  
Studies, Russian Academy of Sciences

# Heritage of the Ancient and Medieval East

## Наследие древнего и средневекового Востока

DOI [10.31696/2618-7043-2018-1-1-45-65](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-1-45-65)

УДК 94(5)«8/9»+81:[42+282.8]=811.14'04=161.1

ВАК 07.00.09

### Источник и автор глагольных лемм «Лексикона» Бар Бахлұла и утерянное сочинение Хунайна ибн Исхāқа «Правила и'рāба / согласно воззрениям греческих учёных»

**Н. И. Сериков**

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация  
nikolajserikoff@gmail.com*

**Аннотация:** в статье проанализированы 688 лемм из сирийского словаря Бар Бахлұла (X в.), содержащие транслитерацию личных форм различных греческих глаголов и их перевод на сирийский и арабский языки. Автор доказывает, что эти леммы восходят к выдержкам из византийского учебника греческого языка Георгия Хировоска (ок. VIII–IX вв.), которые были переведены на арабский язык Хунайном ибн Исхāқом ал-'Ибādй (809–873) и представляют собой утерянный учебник греческого языка, написанный Хунайном для арабских читателей.

**Ключевые слова:** Хунайн ибн Исхāқ ал-'Ибādй (809–873), Георгий Хировоск, греческий язык – грамматика и обучение, греческий язык Псалмов, арабский язык – грамматика и обучение, Византия, средневековый греческий язык, Абў-л-Ҳасан ибн ал-Бахлұл (X в.)

**Для цитирования:** Сериков Н. И. Источник и автор глагольных лемм «Лексикона» Бар Бахлұла и утерянное сочинение Хунайна ибн Исхāқа «Правила и'рāба / согласно воззрениям греческих учёных». *Ориенталистика*. 2018;1(1):45–65. DOI: [10.31696/2618-7043-2018-1-1-45-65](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-1-45-65).

### The Greek Verbal Lemmas from the Lexicon by Bar Bahlul, their Origin and the Lost Work by Hunayn ibn Ishaq "Principles of i'rāb / According to the Greek Scholars"

**Nikolaj I. Serikoff**

*Institute of Oriental Studies, RAS, Moscow, Russian Federation  
nikolajserikoff@gmail.com*

**Abstract:** the present article is an overview of 688 lemmata from the Syriac national dictionary, Lexicon by Isho Bar Bahlul (10<sup>th</sup> century A. D.). These lemmata comprise Syriac transliterations of the Greek finite verbs as well as their translation into the Syriac and Arabic languages. The author argues that these lemmata trace their origin back to those from the Byzantine Greek manual by George Choeroboscus (around the



8<sup>th</sup>–9<sup>th</sup> century A.D.). Their translation into Syriac and Arabic was completed by Hunayn ibn Ishak al-'Ibādī (d. 873 A.D.). The author also argues that these 688 lemmata are in fact the evidences of exercises used by Hunayn ibn Ishaq in his Greek manual (احكام اليونانيين الاعراب على مذهب اليونانيين *Aḥkām al-i'rāb 'alā maḍhab al-yūnāniyyīn*), which until recently has been considered to be irrevocably lost.

**Keywords:** Hunayn b. Ishāq al-'Ibādī (809–873), George Choeroboscus, Biblical Greek language, Arabic language – Grammar and study, Byzantium, Medieval Greek language, Abū al-Ḥasan ibn al-Bahlūl, active in the 10<sup>th</sup> century

**For citation:** Serikoff N. I. The Greek Verbal Lemmas from the Lexicon by Bar Bahlul, their Origin and the Lost Work by Hunayn ibn Ishaq "Principles of i'rāb / According to the Greek Scholars". *Orientalistica*. 2018;1(1):45–65. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2018-1-1-45-65](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-1-45-65).

## Введение

Толковый сирийско-арабский словарь Бар Бахлұла – уникальное явление сирийской лексикографии. Написанный в X в., он по праву заслужил эпитет «самого полного и ценного» [1, с. 152]. О его авторе, несторианском епископе Ишб' Бар Бахлұле (по-арабски ابو الحسن بن البهلول *Абӯ-л-Ḥасан ибн ал-Бахлұл*), известно немного. Он родился в Анве, примерно в 60 км к северу от Багдада. Известно, что он играл заметную роль в избрании католика Абдишб' I в 963 г. Помимо словаря, он написал также сочинение, озаглавленное «Указания» [2; 3], где-то между 942 и 968 гг.

Славу Бар Бахлұлу составил, бесспорно, его словарь. Озаглавленный по-сирийски как «Лексикон, или Толкование значений сирийских и греческих слов» [4, pp. 1–2], он базируется на громадном количестве источников и дошёл до нашего времени в большом количестве рукописей. Известно, что его дополняли и после смерти автора. В оригинальной форме словарь Бар Бахлұла до наших дней, к сожалению, не сохранился. Несмотря на это, можно сказать, что «Лексикон» очень отличался от других национальных сирийских словарей, как современных, так и более поздних и, в частности, словаря Ишб' Бар 'Алї<sup>1</sup> (IX в.) [1, с. 152; 5, p. 63], с которым у него, впрочем, много «параллельных» лемм<sup>2</sup>. Отличие это – многочисленные транслитерации личных форм греческих глаголов – проходит по всем рукописям лексикографического труда Бар Бахлұла. Количество этих транслитераций достигает нескольких сотен (688 форм!), однако на этот факт, кажется, никто из исследователей творчества сирийского лексикографа не обратил должного внимания. Мне представляется, что эта особенность является ключевой для уясне-

<sup>1</sup> Ученик Хунайна ибн Исхāқа, лейб-медик халифа ал-Му'тамида (870–892 Р. X.) [5, p. 63; 1, с. 152].

<sup>2</sup> См. сирийский тезаурус, составленный большим количеством авторов и изданный Робертом Пейн Смитом в 1903 г. [6, *passim*], где одна и та же лемма нередко содержит пометы ВВ (=Bar Bahlul) и ВА (=Bar Ali).



ния источниковедческой базы, на которой зиждется «Лексикон», а также позволяет сделать далеко идущие выводы относительно переводческих приёмов самого выдающегося из переводчиков с греческого на арабский, Абū Зайда Хунайна ибн Исхāқа ал-Ибādī.

### **Глагольные леммы словаря Бар Бахлūла, их источник и методы его определения**

Важность лемм, содержащих транслитерированные сирийским письмом греческие глаголы, трудно переоценить: личные формы глаголов не могут быть иностранными заимствованиями и поэтому их наличие в словаре «иностранных слов», каким в значительной мере является «Лексикон», должно по меньшей мере озадачить исследователя. Если транслитерации имён существительных, прилагательных, предлогов, причастий и наречий легко могут быть заимствованиями из другого языка<sup>3</sup>, то транслитерации личных форм глаголов таковыми не могут являться никогда<sup>4</sup>. Известно, что иноязычные слова, попадая в новый язык, ассимилируются им. Они утрачивают свои изначальные черты, прежде всего фонетику, и, главное, начинают подчиняться законам нового языка, прежде всего, нормам словообразования. Личные формы глаголов, подчиняющиеся правилам словообразования исходного языка, не могут подчиняться правилам словообразования нового языка. Поэтому они не могут быть перенесены без изменения в новый язык, за исключением разве что инфинитивов, как, например, «я не могу *дормир* в потёмках» (Пушкин, «Дубровский»)<sup>5</sup>.

Изложенные выше наблюдения дают достаточно оснований, чтобы предположить, что транслитерации личных форм греческих глаголов, помещённые в «Лексикон» Бар Бахлūла, вовсе не заимствования, получившие «права гражданства» в сирийском языке, а фрагменты перевода какого-то греческого текста, автоматически перенесённые в это лексикографическое сочинение. Следуя необходимости подчиняться алфавитному порядку, перевод этот в какой-то момент был, видимо, «раскассирован» и оригинальные греческие слова, снабжённые объяснениями на сирийском и арабском, оказались включёнными в «Лексикон». Определить этот греческий текст, на первый взгляд, не составляет особо-

<sup>3</sup> Библиографию вопроса см.: [7].

<sup>4</sup> Ср., напр., замечания С. Брока о греческих заимствованиях в сирийском, основанных на греческих аористных инфинитивах [8].

<sup>5</sup> Ср. весь диалог, особенно использование русского глагола «тушить» с французским личным окончанием: «Пуркуа *ву туше*, пуркуа *ву туше* (курсив мой. – Н. С.), – кричал Антон Пафнутьич, спрягая с грехом пополам русский глагол «тушу» на французский лад. – Я не могу *дормир* (sic! – Н. С.) в потёмках. – Дефорж не понял его восклицаний и пожелал ему доброй ночи».





го труда. Единичные употребления глаголов<sup>6</sup> наряду с очевидными ἄπαξ λεγόμενα<sup>7</sup> позволяют заключить, что транслитерации личных форм греческих глаголов, помещённые в «Лексиконе», позаимствованы из греческого перевода семидесяти толковников библейской Книги Псалмов<sup>8</sup>.

Однако эта догадка, будучи подвергнутой проверке по греческому тексту Книги Псалмов, не выдерживает никакой критики. По непонятным причинам «за бортом» остались многие другие формы и, в частности, прочие ἄπαξ λεγόμενα из греческого текста Книги Псалмов, которые по логике должны были бы быть включены в перевод<sup>9</sup>. Дальнейший анализ личных форм греческих глаголов приводит к неожиданным результатам. Так, оказывается, что личные формы греческих глаголов, представленных в словаре Бар Бахлұла, будучи отсортированными по грамматической латинской номенклатуре, принятой для греческого языка (Praes Ind. Act., Impf. Ind. Act. и т. д.), на конкретных примерах иллюстрируют всю разветвлённую систему словоизменения греческого глагола. В соответствующих леммах словаря можно найти примеры всех возможных спряжений греческого глагола<sup>10</sup>, его времён<sup>11</sup>, наклонений<sup>12</sup>, залогов<sup>13</sup>, представленных во всех лицах<sup>14</sup> и числах<sup>15</sup>, за исключением двойственного. В греческом языке в современной номенклатуре<sup>16</sup> известны два спряжения, восемь времён, пять наклонений, четыре залога и т. п., что уже даёт свыше сотни форм, число которых резко увеличится, если помножить их на количество лиц в единственном и множественном числах. Разумеется, одни формы, например, аорист страдательного залога (на -θη-), встречаются чаще, чем относительно малоупотребительный плюсквамперфект, но общая картина от этого не меняется.

Вывод напрашивается сам собой: «Лексикон» Бар Бахлұла содержит расположенный по порядку сирийского алфавита список разнообразнейших форм, иллюстрирующих греческое глагольное словоизменение.

<sup>6</sup> Αἴτησαι [4, р. 125.03 – Пс 2:8], ὑποστήσεται [4, р. 120.11 – Пс 129:3].

<sup>7</sup> Ἀγαθύνης [4, р. 22.22 – Пс 48:19], ἐπετίμησας αὐτοῖς [4, р. 645.7 – Пс 9:6, 118:21], ἐπικαλεῖσθαι [4, р. 648. 19 — Пс 4:2] и т. п.

<sup>8</sup> Это более всего заметно по изданию Свита [9].

<sup>9</sup> Например, ἄστραπτον (Пс 143:6), προσήγγισαν (Пс 118:150), διατάξει (Пс 118:91), πικάζουσιν (Пс 117:27) и т. п.

<sup>10</sup> Спряжения на -ω и -μι.

<sup>11</sup> Tempora: praesens, imperfectum, perfectum, plusquamperfectum, aoristus 1, aoristus 2, futurum 1, futurum 2, futurum 3.

<sup>12</sup> Modi: indicativus, conjunctivus, optativus, imperativus, infinitivus.

<sup>13</sup> Genera: activum, passivum, medium, neutrum.

<sup>14</sup> Personae: prima, secunda, tertia.

<sup>15</sup> Numeri: pluralis, singularis.

<sup>16</sup> Впрочем, она не очень отличается от средневековой; ср.: [10, pp. 74–182].



В пределах одного текста эти формы могли существовать или как грамматический комментарий, или как учебные парадигмы, что сразу выдаёт дидактический характер исходного текста. Именно поэтому источник этих необычных словарных лемм надлежит искать среди византийских учебников греческого языка.

Даже беглый обзор известных к X в. византийских дидактических сочинений, целью которых было обучение классическому греческому языку, позволяет выделить «Грамматические разборы» [11], т. е. Ἐπιπεριουμοί (по-латыни *partitiones*) Георгия Хировоска, построенные на примерах из Книги Псалмов. Несмотря на то что о самом Георгии не известно практически ничего, включая даже век, в котором он творил<sup>17</sup>, само его сочинение пережило столетия. «Прикладная грамматика греческого языка», как точно определил его французский византист П. Лемерль [12, р. 252], активно использовалась в византийских учебных заведениях даже спустя несколько сотен лет после смерти её автора – в XI и XII вв. [16, S. 162]. Будучи основанными на религиозных текстах, «грамматические разборы» имели также прямое отношение к светской литературе, так как общая лексика религиозных и светских сочинений была, в принципе, одна и та же [17, р. 135]. Вдобавок религиозные тексты, как явствует из сочинений самого Хировоска, были к тому же сильно «разбавлены» цитатами из Гомера. Последнее автоматически приводило к тому, что учащийся наряду с общей, практически повседневной лексикой постигал особенности гомеровских слов и выражений, совершенствуя, таким образом, традиционное византийское образование.

Сравнение глагольных форм из «Лексикона» Бар Бахлұла с греческими леммами из «Грамматических разборов» Георгия Хировоска позволяет с уверенностью сказать, что «Грамматические разборы» и явились в конечном счёте источником словарных лемм Бар Бахлұла. Свидетельств этому множество. Уже один перечень точных совпадений<sup>18</sup> содержит свыше двухсот примеров<sup>19</sup>. Помимо чисто лексических совпадений налицо также другие, например, орфографические. Так, Хировоск комментирует форму будущего времени (*Futurum primum*) от глагола «петь»: ᾄσω [11, р. 122.34]. Непроизносимая по-гречески *йота подписная* (*iota subscriptum*), стоящая под *альфой* (α) в случае написания слова заглавными буквами (а именно так по традиции организованы параграфы в византийских рукопи-

<sup>17</sup> Время его жизни относят к периоду между VI и IX вв., скорее всего, между VIII и IX вв., т. е. он жил незадолго до Хунайна или был его старшим современником [12, р. 79, notes 24, 25; 13, р. 865; 14, pp. 80–81; 15]. О нём подробно см.: *Prosopographie der mit-telbyzantinischen Zeit online*. Available at: [https://www.degruyter.com/view/PMBZ/PMBZ13312?rskey=pHc47F&result=2&dbq\\_0=Choiroboskos&dbf\\_0=pmbz-fulltext&dbt\\_0=fulltext&o\\_0=AND](https://www.degruyter.com/view/PMBZ/PMBZ13312?rskey=pHc47F&result=2&dbq_0=Choiroboskos&dbf_0=pmbz-fulltext&dbt_0=fulltext&o_0=AND) [Accessed 30 April 2018].

<sup>18</sup> Т. е. во времени, залоге, наклонении, числе и лице.

<sup>19</sup> См. Приложение 1.



сях), становилась «приписной» (iota adscriptum), т. е. писалась не под *альфой*, но рядом с нею: ΑΙΣΩ, оставаясь тем не менее непроизносимой. Примечательно, что в ориентированных, в общем, на точную фонетическую передачу транслитерациях греческих глаголов «Лексикона» эта непроизносимая *йота* оказалась также отражена на письме: сир. ܐܘܝܬܐ [4, p. 139.19]<sup>20</sup>, что автоматически делало её произносимой.

### Георгий Хировоск или Хунайн ибн Исхāқ?

Насколько известно, сочинение Хировоска, в отличие, например, от «Ремесла грамматика» Дионисия Фракийца [18], не зафиксировано в переводах ни на арабский, ни на сирийский языки. Скорее всего, это так было на самом деле: греческая грамматика, написанная для говорящих по-гречески и содержащая не учебный текст и тренировочные парадигмы, а пространственные толкования и этимологии, не была тем текстом первой необходимости (какими были, например, сочинения по медицине и философии), который должен был быть переведён на языки соседей. Тот факт, что не все леммы из «Грамматических разборов» отражены в «Лексиконе»<sup>21</sup>, а также то, что Бар Бахлұл никак не упоминает Хировоска среди своих источников, – это дополнительные подтверждения тому, что материал византийского грамматиста был использован опосредованно. Скорее всего, леммы Хировоска оказались в «Лексиконе» Бар Бахлұла через посредство какого-то иного источника, который, в свою очередь, основывался на материале Хировоска. Дополнительное свидетельство в пользу этого – большое количество неполных соответствий лемм из «Лексикона» Бар Бахлұла аналогичным леммам из «Грамматических разборов»<sup>22</sup>. Подобных лемм около сотни, и соответствий им в рукописях, по которым делались издания «Грамматических разборов» Хировоска, обнаружить не удалось.

Определить этот источник лемм Хировоска помогает одна особенность: система ссылок, которой пользовался Бар Бахлұл. Ссылки эти были обязательны. В «Лексиконе» прямо или косвенно использованы сочинения нескольких десятков авторов [4, vol. 3, pp. XIII–XXIV], главными из которых, как отметил в предисловии автор, явились Григорий Нисский, Бар Дашандад, Захария Марвази, Йуханна бар Сарабийун, епископ Тахлы Даниил Гарамейский, Хенанишо' Бар Сарошва и, конечно, Хунайн ибн Исхāқ (ум. 873). Авторство большинства лемм дотошно оговорено. Более того, оговорены особо даже случаи использования более чем одной рукописи одного и того же сочинения. Бар Бахлұл использовал также специальные пометы-сокращения, при помощи которых он вводил различие

<sup>20</sup> Как читалась эта транслитерация, впрочем, неизвестно. По логике вещей произноситься должен был не только ܐ алап, но и , йод.

<sup>21</sup> См., напр.: [11, p. 123. 11 (διέφθαρσαν)].

<sup>22</sup> См., напр.: [11, p. 113.18 (ἐπέλαθετο); 4, p. 133.3 (ἐλάθετο)] и т. п.



ния, как-то: «в другой рукописи», «в двух рукописях», «в старейшей рукописи» и т. п. [4, vol. 3, p. VI]. Однако, наряду с этим, существует значительное количество лемм, которые в «Лексиконе» не сопровождаются указанием на источник. Впрочем, анонимность эта только кажущаяся и специально оговорена в предисловии: по собственным словам Бар Бахлұла, те леммы, где не стоит указание на источник, взяты «из [сочинений] господина Хунайна» [4, p. 2.20–22], т. е. Хунайна ибн Исхāқа.

Анализ ссылок на источники, которыми сопровождаются транслитерации греческих глагольных форм, сведённых в «Лексиконе» Бар Бахлұла, обнаруживает интересную особенность. Так, из 688 лемм 352 снабжены пометой «как сказал Бар Сарошва», а 333 не имеют вообще никакой пометы и формально являются «анонимными», на авторство ещё двух глагольных лемм указано как «Сергий [из Рейшаны]», а одна-единственная глагольная лемма отнесена непосредственно к «господину», т. е. Хунайну ибн Исхāқа. На этом основании можно считать, что глагольные леммы в «Лексиконе» Бар Бахлұла взяты из сочинений Бар Сарошвы и Хунайна.

Здесь надлежит сказать несколько слов о Хенанишō' Бар Сарошве, ссылка на сочинения которого вводится как сир. ܦܝܘܐܝܘܢܝܘܬܐ. Он был младшим современником Хунайна ибн Исхāқа или жил где-то около X в. и занимал епископскую кафедру в городе Хйре<sup>23</sup>, городе, где, кстати, родился сам Хунайн. Из написанного им известен толковый словарь под названием «Пользы» [1, с. 162], в основе которого также лежал словарь Хунайна [1, с. 149, прим. 3]. К сожалению, словари Бар Сарошвы и Хунайна как самостоятельные сочинения до наших дней не сохранились, что не позволяет прямо сопоставить их с «Лексиконом» Бар Бахлұла. Известно, однако, что Бар Сарошва очень интересовался греческим языком, что делает его обращение к творчеству самого значительного переводчика с греческого на арабский, и к тому же его земляка, Хунайна ибн Исхāқа вполне закономерным. Мы не знаем, из какого из четырёх лексикографических сочинений Хунайна<sup>24</sup> могли быть выписаны транслитерации личных форм греческих глаголов. Судя по их названиям, ни один из них в полной мере не подходит для того, чтобы включать в себя глагольные леммы. Исключение, быть может, мог составить «Краткий лексикон»<sup>25</sup>, однако и здесь нельзя быть ни в чём уверенным, так как до наших дней он не дошёл.

В силу того что авторство глагольных лемм «Лексикона» Бар Бахлұла одновременно восходит к Бар Сарошве и Хунайну, у нас есть основания считать, что изначально все они были собраны в каком-то сочинении, не обязательно словаре, написанном Хунайном ибн Исхāқом. То, что эти

<sup>23</sup> Ал-Хира – не существующий ныне город, находившийся к югу от современного города Эль-Куфа в Ираке. В IV–VI вв. город был столицей арабского царства Лахмидов, являвшегося буферной зоной между Византией и Сасанидским Ираном.

<sup>24</sup> Обзор литературы о словарях, приписываемых Хунайну, см.: [5, p. 60, note 9].

<sup>25</sup> ܕܘܟܘܢܝܘܬܐ ܕܡܘܨܬܐ, что Баттс [5, p. 60, note 9] переводит как “Compendious Lexicon”.



леммы были изначально собраны не в словаре, очевидно. Сравнение словарей Бар Бахлұла, и Ишо' Бар 'Алй, которые оба компилировали словари Хунайна, показывает, что одни и те же неглагольные леммы (имена, причастия, наречия и т. п.) встречаются в обоих памятниках, притом что глагольных лемм в словаре Бар 'Алй нет.

То, что изначально леммы принадлежали одному тексту, написанному Хунайном ибн Исхāком, также очевидно:

а) так называемые анонимные (однако, согласно замечанию Бар Бахлұла, на самом деле взятые из сочинения Хунайна) леммы ни по типу материала, ни по композиции не отличаются от лемм с пометой «как сказал Бар Сарошва». Более того, нередко один и тот же греческий глагол оказывается «разбит» по леммам этих двух категорий<sup>26</sup>. В особенности показательны два случая, когда одна и та же форма греческого глагола или снабжена пометой «Бар Сарошва», или таковой вовсе не имеет<sup>27</sup> и, следовательно, восходит напрямую к Хунайну;

б) одна из рассматриваемых глагольных лемм имеет прямое указание на то, что она взята из сочинения Хунайна<sup>28</sup>;

в) леммы, относящиеся к сочинениям Бар Сарошвы и Хунайна, в ряде случаев идут не попеременно, но «блоками»<sup>29</sup>. Это говорит о том, что в распоряжении Бар Бахлұла, скорее всего, были два дефектных списка, которые тем не менее дополняли друг друга. Один был сочинением Бар Сарошвы, построенным на материале Хунайна, а другой – самого Хунайна.

### **Практическая грамматика греческого языка и утерянное сочинение Хунайна ибн Исхāка**

Из какого же сочинения Хунайна Бар Сарошва, а затем и Бар Бахлұл могли позаимствовать леммы, содержащие транслитерации греческих глагольных форм сирийскими буквами? Перу Хунайна принадлежат несколько сочинений по грамматике сирийского языка [1, с. 149], которые дошли до наших дней в составе грамматик позднейших авторов. Поскольку в нашем случае речь идёт о греческом глагольном словоизменении, указанные сочинения Хунайна, по-видимому, отношения к проблеме не имеют. По счастью, средневековые арабские библиографы среди трудов Хунайна упоминают также сочинение в двух главах, озаглавленное *احكام الاعراب على مذهب اليونانيين*, что по-русски буквально значит «О правилах *и'рāба* согласно воззрениям греческих ученых» [19, vol. 1, p. 197.24]. Впрочем, до наших дней это сочинение не сохранилось.

<sup>26</sup> См. Приложение 2.

<sup>27</sup> [4, p. 642.2 (анон.)] – [4, p. 646.3 (Бар Сарошва)] – *ἐφονέθαν*, [4, p. 1571.17] (анон.) – 1575.10 (Бар Сарошва)] – *πληροφορησαι*.

<sup>28</sup> [4, p. 1337. 25] – *σὺκαψον* (Пс 68:24).

<sup>29</sup> Например, леммы из [4, p. 142–146] имеют помету «Бар Сарошва», а леммы из [4, p. 504–590] такой пометы не имеют.



Перевод и толкование этого арабского названия непросто и требуют обстоятельного комментария. Менее всего понятно употребление здесь слова *u'rāb*. Это термин традиционной арабской грамматики, обозначающий изменение в конечной позиции слова в зависимости от изменения синтаксических конструкций. Им описывают изменение в конечной позиции слова применительно к категориям имён и глаголов. Поэтому, начиная с XIX в., учёные вслед за Адальбертом Мерксом [18, р. 106] переводят его применительно к данному контексту как «флексия»: *De legibus flexionis secundum Graecam doctrinam*<sup>30</sup>. Примечательно, однако, что в том, что касается изменения в конечной позиции глаголов, явление *u'rāba* относится исключительно к формам так называемого настоящего времени – *мудāри'*. Термин *u'rāb* не применяется к глагольному словоизменению в так называемом прошедшем времени – *мāдū* [19, р. 65]. По сохранившимся отрывочным сведениям видно, что средневековые арабские учёные Ибн ан-Надй и ал-Бйрūнй, который, кстати, самостоятельно выучил греческий язык, использовали термин *u'rāb* для описания изменения исключительно греческих имён [20, р. 22; 21]. Последний, в частности, объяснял окончание греческих существительных и прилагательных -ος как «греческий *u'rāb*». Возникает вопрос: если наши транслитерации личных форм греческих глаголов взяты из упомянутого выше утерянного сочинения Хунайна или восходят к нему, то почему Хунайн использовал термин *u'rāb* для описания греческих глаголов в прошедших временах (имперфекте, перфекте и аористах), которых в нашем списке насчитывается несколько сотен и которые, как правило, переведены на арабский также формой так называемого прошедшего времени, т. е. *мāдū*? Простой ошибкой Хунайна объяснить это невозможно. Хунайн – признанный специалист в области грамматики сирийского языка, лексикограф, знаток греческого и арабского – просто не мог не знать об этой специфике *u'rāba*, «одной из характеристических особенностей, сообщивших оригинальность грамматической системе арабов» [22, с. 55]. С натяжкой можно было бы усматривать в употреблении в этом контексте термина *u'rāb* соответствие греческому κλίσις, т. е. «морфологическому изменению», которым в Средние века иногда описывали как глагольное, так и именное словоизменение [19, р. 65, note 71]. Однако это натянутое объяснение также не может быть удовлетворительным.

Тем не менее именно семантика слова *u'rāb* проливает свет на это затруднение. Помимо узкого терминологического значения, слово *u'rāb* имело и другое – «ясность» и являлось синонимом слова *байāн* [19, р. 63, note 57]. Средневековые теоретики арабской грамматики употребляли его в том же значении, в котором средневековые теоретики

<sup>30</sup> Ср. недавний (2011 г.) перевод Роджера Пирса: *A Book on the Rules of Inflection, according to the Method of the Greeks, in Two Chapters*. Available at: [http://www.tertullian.org/fathers/ibn\\_abi\\_usaibia\\_02.htm](http://www.tertullian.org/fathers/ibn_abi_usaibia_02.htm) [Accessed 30 April 2018].



греческой грамматики использовали слово ἑλληνισμός [23, section 5] и которое близко нашему выражению «русским языком тебе говорю!» или немецкому *verdeutschen* в смысле *verdeutlichen*. Национальные арабские словари, в частности *Лисāн ал-'араб*, так толковали слово *u'rāb*: <sup>31</sup> *أعربت له إعراباً إذا بيّنت له حتى لا يكون فيه حزيمة*. Речь дословно идёт об объяснении, т. е. о том, чтобы ликвидировать «мешанину», буквально «разложив всё по полочкам». Примечательно, что в этом значении слово *u'rāb* оказывается полностью идентично греческому ἑπιτερισμός, которое применительно к науке о языке также означает «разделение по разрядам», «разложение на составные части» предложения или отдельного слова<sup>32</sup> и вполне может быть синонимичным термину «морфология». Здесь уместно вспомнить, что учебник Георгия Хировоска, о котором шла речь выше и который, как я старался показать, лежал в основе глагольных лемм «Лексикона» Бар Бахлұла, как раз и назывался ἑπιτερισμοί<sup>33</sup>. Если поразительное сходство значений слов *u'rāb* и ἑπιτερισμός неслучайно, то в этом случае название утраченного сочинения Хунайна о греческой грамматике приобретает ясный и конкретный смысл.

Являясь своего рода «библиотечными шифрами»<sup>34</sup>, т. е. условными обозначениями тематики, «жанра», а также и авторства, названия арабских сочинений трудно поддаются переводу, но зато хорошо поддаются толкованию. Не составляет исключения в этом смысле и название утраченного сочинения Хунайна. Будучи рассмотренным с позиций «библиотечного шифра», оно свидетельствует о том, что вводимое им сочинение: а) относилось к разряду «сведений о древних греческих учёных», б) было написано в «жанре» *ахкām*, в) содержало разного рода грамматические разъяснения в отношении греческого языка, а не ограничивалось описанием того явления, которое арабские грамматики определяли термином *u'rāb*. Последний в данном случае понимался гораздо шире – как составные части отдельного слова или, выражаясь сегодняшним языком, морфология. Подтверждение такому пониманию находим в толковании греческого слова «грамматика», с которым мы также встречаемся в «Лексиконе» Бар Бахлұла. Там, в частности, сказано, что «грамматика» – это *ан-нахв* (учение о частях речи и предложения) и *ал-и'rāb* (разъяснение частей слова) [4, р. 512.3]. В одной из рукописей «Лексикона» слово *ал-и'rāb* получило дополнительное разъяснение, очевидно, с целью избежать кривотолков и упреков в незнании терминологии: «а значение *ал-и'rāb* есть *ал-байāн*». То же самое повторено и в другом месте «Лексикона» [4, р. 520.2].

<sup>31</sup> Available at: <http://wiki.dorar-aliraq.net/lisan-alarab/عرب> [Accessed 30 April 2018].

<sup>32</sup> *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*. Available at: <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=41323&context=ljsj&action=from-search> [Accessed 30 April 2018].

<sup>33</sup> Примечательно, что даже перевод на иностранные языки, в частности на английский, слов *u'rāb* и ἑπιτερισμός звучит одинаково: *parsing*!

<sup>34</sup> Об этом подходе см. детально [24].



Таким образом, налицо следующие факты:

а) содержащиеся в «Лексиконе» Бар Бахлұла транслитерации греческих глаголов – не просто словарные леммы, а иллюстрация системы греческого глагольного словоизменения;

б) эти транслитерации напрямую восходят к «практической грамматике греческого языка» Георгия Хировоска;

в) определён их автор, который ввёл их в арабскую и сирийскую культурные традиции; им был Хунайн ибн Исхāк;

г) известно лишь одно сочинение Хунайна, в котором рассматривались вопросы греческой грамматики (морфологии), упомянутое выше *Ахкām ал-и'рāб*.

### Заключение и выводы

Приведённых фактов достаточно, чтобы заключить, что транслитерации греческих глагольных лемм есть часть считавшейся утерянной практической грамматики греческого языка, которую Хунайн написал, основываясь на популярном византийском учебнике. Переводы на сирийский и арабский языки, сопровождающие транслитерации греческих глаголов, показывают, каким образом Хунайн обработал исходный текст Георгия Хировоска. Пространные рассуждения из области греческой этимологии, которые, без сомнения, были интересны византийским студентам, он опустил. Вместо них он дал сухие, но точные переводы, служащие практическим целям: изучению греческого языка иностранцами. Иллюстрацией может служить, например, лемма *Συνήχθησαν* применительно к Пс 2:2: *παρέστῆσαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτό*. В издании она занимает почти две страницы текста, в то время как в «Лексиконе» она лишь переведена, точно и сухо, как «собрались»<sup>35</sup>.

Хунайн гениально воспользовался дидактическими преимуществами, которые предоставляла Книга Псалмов. Примером служит то, что он часто повторяет одну и ту же форму греческого глагола, например, *Futurum Indicativi Activi 3P Pl*, однако используя различные корни<sup>36</sup>. Он никогда не сокращает количество примеров, но даже, кажется, увеличивает их по сравнению с теми, которые зафиксированы у Хировоска. Эта повторяемость зиждется на композиционных особенностях текста Псалмов, так называемом параллелизме членов. Под ним понимают обязательное объяснение одного понятия через ряд синонимов, ср.: «*Помилуй меня, Боже, по великой милости Твоей и по множеству щедрот Твоих изгладь беззаконие моё*» (Пс 50:1). Этот факт был давно и по достоинству оценён византийскими (да и не только ими одними) педагогами

<sup>35</sup> [11, p. 73. 14–4, p. 1339. 23] (*συνήχθησαν*).

<sup>36</sup> Например, будущее время 3-го лица мн. числа: [4, p. 965.13] – *λιτανεύουσι*, [4, p. 966.6] – *λείξουσι*.





как великолепный учебный материал. Изучение одной глагольной формы автоматически влекло за собою знание сходных форм, которые обычно находились в пределах одного стиха.

Суммируя результаты исследования, можно сказать, что «Лексикон» Бар Бахлұла содержит сведения из практической грамматики греческого языка, составленной Хунайном ибн Исхāком, которая до сего дня считается утерянной. По-арабски она называлась *Ахкām ал-и'рāб*, что можно истолковать как «Правила объяснения частей слов» или даже как «Морфология». Материал для неё – примеры из Книги Псалмов и их объяснения – Хунайн позаимствовал из «Грамматических разборов» Георгия Хировоска. О времени и причинах создания учебной греческой грамматики Хунайном открыто нигде не сказано. Однако отобранные им формы транслитерированных греческих глаголов, иллюстрирующие возможности перевода сложных греческих времён вроде аористов, имперфекта и перфекта на сирийский и арабский языки, дают достаточно оснований полагать, что Хунайн составил её в первую очередь для себя самого. Вероятнее всего, это произошло, когда он находился «в стране *рūмов*», куда бежал, будучи изгнанным из семинара Ибн Мāсавейха. Пребывание «за границей» Хунайн использовал, чтобы выучиться медицине и заодно греческому языку, которого до этого толком не знал. Вероятно, при помощи своего учителя греческого языка и по материалам учебника Хировоска Хунайн составил парадигмы спряжений. По арабской традиции, чтобы выучить язык, эти образцы нужно было зазубрить; судя по тому, как Хунайн овладел языком, он так и сделал. Предварительный анализ неглагольных транслитераций греческих слов, равно как и грамматической терминологии<sup>37</sup> из «Лексикона», также подтверждает это предположение.

Изучение греческого языка на арабском Востоке, даже в эпоху так называемого переводческого движения VIII–X вв., не было повсеместным явлением и являлось уделом ограниченного круга учёных. Именно поэтому полный текст учебника Хунайна был, вероятно, достаточно рано утерян. О наличии иных учебников греческого языка в арабской среде в это время мне не известно. Как бы то ни было, открытие материалов, на которых строился учебник Хунайна, видится делом первостепенной важности. В нашем распоряжении оказывается список греческих слов с переводами на сирийский и арабский языки. Такие списки в оригинале более не известны: обычно они создаются самими исследователями путём сравнения дошедших до нас переводов греческих сочинений на арабский с греческими оригиналами. Излишне говорить о том, что «воссозданные» таким образом списки в высшей степени гипотетичны и поэтому неточны: до нашего времени не дошли не только оригинальные автографы переводов, позволяющие судить о выборе переводчиком слов и выражений, но и их

<sup>37</sup> См., напр.: [4, р. 232.12, 232.16, 241.22, 258.23, 251.20, 304.18] и т. д.



оригиналы, т. е. тексты, которые непосредственно переводились. Нередко такие оригиналы возникали не в греческой, а в арабской языковой среде. Известно например, что в ряде случаев, особенно когда собственные греческие оригиналы были дефектны, переводчики составляли «критические издания» греческих текстов на основании имеющихся у них рукописей, как греческих, так и сирийских. К этому приёму прибегал и сам Хунайн. Конечно, такие «оригиналы» не могли иметь ничего общего с текстами, изначально написанными греческими авторами.

Результаты исследования греческих слов, содержащихся в транслитерации в «Лексиконе» Бар Бахлұла, поэтому дают исследователям значительные основания и возможности воссоздать реальный, а не гипотетический греческий словарь, которым пользовался сам Хунайн, а впоследствии и его ученики, и получить более детальное представление о механизме, который помогал им интерпретировать особенности греческой грамматики средствами национальной арабской грамматики. Уяснение этих особенностей до сих пор является одной из первоочередных задач, которые ставят перед собой исследователи переводов с греческого языка на арабский в VIII–X вв. Полная их картина позволит с большим основанием судить о возникновении и бытовании корпуса того значительного количества греческих естественно-научных и философских сочинений, которые фактически и послужили основой для «ренессанса» античной культуры в средневековом исламе.

Приложение 1

*Список параллельных мест<sup>38</sup> из «Грамматических разборов» Георгия Хировоска и «Лексикона» Бар Бахлұла*

Лемма (орфография по Хировоску)	Choeroboscus [11], p.	Bar Bahlul [4], p.
οὐκ ἐπορεύθη	10.1	645.20
οὐκ ἔσται	23.20	48.4
ἐκάθισε	28.4	635.5
μελετήσει	37.18	1022.11
μελετήσω	38.7	637.3
ἀπορρυήσεται	47.19	256.19
ποιῆ	52.30	1515.23
κατευδοθήσεται	53.13	1695.17
ἐκρίπτει	56.14	655.21
ἀναστήσονται	58.35	196.1
γινώσκει	61.7	487.14
ἀπολείται	62.23	256.10
ἐφρύαζαν	66.20	652.24

<sup>38</sup> Учтены в основном полные соответствия; орфография греческих лемм дана согласно изданию [11].



Лемма (орфография по Хировоску)	Choeroboscus [11], p.	Bar Bahlul [4], p.
συνήχθησαν	73.14	1339.23
ἀπορρίνωμεν	76.11	256.17
ἐκγελάσεται	79.15	635.14
ἐκμυκτηριεῖ	80.4	655.9
κατεστάθην	82.24	1696.23
γεγέννηκα	89.31	456.9
αἴτησαι	90.3	125.3
ἦτησα	90.4	204.3
ποιμανεῖς	93.25	1513.20
σύνετε	95.12	1339.10
παιδευθῆτε	95.17	1991.24
δουλεύσατε	95.28	543.3
δράξασθε	96.21	590.7
ἐκκαύθη	97.15	653.8
ἐπαιδευθήσαν	98.9	644.11
λέγουσι	98.18	944.8
οὐκ ἔστιν	98.26	48.4
εἰμί	98.28	133.20
ἐκέκραξα	100.5	653.17
ἐπήκουσεν	100.13	646.18
ἐκοιμήθην	100.20	653.19
ὑπνωσα	100.29	119.20
ἀντιλήψεται	101.6	207.6
φοβηθήσομαι	101.12	1499.24, 1505.20
ἀνάστα	102.6	195.22
ἐπάταξας	102.14	644.15
ἐπικαλεῖσθαι	103.3	648.19
εἰσήκουσε	103.10	601.1
ἐπλάτυνας	103.22	652.7
οἰκτήρισον	103.25	48.15
ἀγαπᾶτε	104.17	111.4
ζητεῖτε	104.22	686.5
γνώτε	104.30	504.1
ἐθαυμάστωσε	105.6	166.1
κεκραγένοι	105.12	1852.7
ὀργίζεσθε	105.22	87.88
ἁμαρτάνετε	105.24	181.18
κατανυγητε	105.33	1694.1
θύσατε	106.5	2058.8
ἐπίσατε	106.8	636.1
δείξει	106.11	534.23
ἐσημειώθη	106.15	643.11



Λεμμα (ορθογραφία πο Χιροβόσκυ)	Choeroboscus [11], p.	Bar Bahlul [4], p.
ένωτισαι	107.3	641.19
σύνες	107.7	1339.9
προσεύξομαι	107.10	1612.18
παραστήσομαι	107.18	1482.17
ἐπόψει	107.21	645.26
παροικήσει	107.24	1483.25
διαμενοῦσι	107.27	555.18
κατεύθυνον	107.30	1696.27
ἐδολιοῦσα	108.1	607.21
ἐδολιοῦσαν	108.2	607.21
ἀποπεσάτωσαν	108.4	258.14
κατασκηνώσεις	108.7	1695.5
ἐλέγξεις	108.10	632.1
ἐπίστρεψον	108.12	649.8
ῥῦσαι	108.15	898.4
ἐκοπίασα	108.18	653.22
ἀποστήτε	108.19	256.22
αἰσχυνθείσαν	108.22	140.6
ἀρπάση	108.29	302.10
ἀποπέσοιμι	108.30	256.16
καταλάβοι	108.33	1693.13
καταπατήσαι	108.34	1694.5
ἀναστήθι	109.1	198.23
ἐνετείλω	109.5	641.10
καταβήσεται	109.10	1692.20
ἐπήρθη	109.15	648.15
καταρτίσω	109.18	1695.16
μιμνήσκω	109.28	1073.18
ἐλάττωσας	109.29	133.3
διηγῆσομαι	110.28	555.8, 556.25
ἀποσραφήναι	111.6	256.24
ἐπετίμησας	111.22	645.7
ἀπώλετο	111.26	256.10
ἐξήλειψαν	111.33	630.5
καθεῖλει	112.19	1700.9
ἐγένετο	112.25	605.11
ἐπελάθετο	113.18	631.2
ἐλέησον	113.22	172.19
ιδέ	113.24	599.19
ἐξαγγείλω	114.14	628.8



Лемма (орфография по Хировоску)	Choeroboscus [11], p.	Bar Bahlul [4], p.
ένεπάγησαν	115.1	641.9
έπιληθήσεται	115.5	173.20
κραταιούσθω	115.7	1831.10
κριθήτωσαν	115.8	1844.6
γνώτωσαν	115.22	503.25
άφέστηκας	115.28	249.21
ύπερηφανέτω	116.3	119.5
έμπυρίζεται	116.6	639.14
συλλαμβάνεται	116.11	1338.3
βεβηλοῦται	116.14	361.9
άνταναιρείται	116.22	206.22
κατακυριεύσαι	116.28	1694.17
σαλεύθω	116.31	1293.1
[ύπερ]αράς	117.12	119.9
άρπάσαι	118.27	302.3
κύψει	118.31	1770.1
βλέπω	118.34	395.10
ήσθα	119.8	139.24
μεταναστεύου	119.29	1018.23
καταρτίσω	120.8	1695.15
έτάζω	120.22	629.26
ώλιγώθησαν	121.7	64.19
έξολοθρεύσει	121.23	630.14
έπολυώρησας	122.22	645.22
έπιλήσει	122.27	648.26
ίσχυσας	122.30	146.10
άσω	122.34	139.19
εύεργετώ	123.7	601.7
ήχρειώθησαν	123.20	127.1
έδειλίασαν	124.13	607.18
έξουδενώται	124.25	630.20
έξορτάσθησαν	126.1	627.2
ώδεις	126.28	76.3
φλέγω	127.11	1695.29
σκορπίζω	128.7	556.5
διδάσκω	129.8	558.25
άνορθώ	129.22	203.16
λεάνω	130.9	943.24
ζή	130.23	686.7
έρεύγεται	130.29	656.26



Лемма (ορθογραφία по Хировоску)	Choeroboscus [11], p.	Bar Bahlul [4], p.
δραμεῖν	131.19	590.5
πιανάτω	132.12	1540.5
πληρῶσαι	132.19	261.18
πρόσχεζ	133.22	1613.8
ύστερεύω	134.32	120.16
μεθύσκω	135.14	1025.9
ιλάσθητι	135.30	129.26
δηλώσω	136.1	564.21
εὐαρεστῶ	136.10	601.11
δειλιῶ	136.15	535.20
θεωρῶ	136.28	2023.9
ἀποσκορακίζω	137.3	255.9
σιωπῶ	137.18	1482.15
ἐνέγκατε	137.24	641.3
ἀφέθην	138.26	249.17
συνετίζω	139.1	1339.11
συμβιβῶ	139.2	1338.5
ἄγχω	139.15	28.14
διασκεδάζω	139.25	556.4
[δια]σκορπίζω	139.25 ( <i>sic!</i> )	556.5
ἐπεινασα	139.29	644.27
ἐλαττῶ	139.33	631.5
ἱκετεύω	141.3	146.5
τηρῶ	141.6	1482.23
βρύχω	141.10	604.28
δανείζω	141.16	526.21
ᾠζεσαν	141.23	1612.19
ἐξάπησαν	141.25	642.22
ψύα	142.3	197.3
βιάζω	142.8	629.11
ἄνες	143.10	201.23
ἀναψύζω	143.13	191.3
κωλύω	143.27	1729.25
ψιθυρίζω	144.4	625.15
βεβαιοῶ	144.8	604.1
ποθῶ	144.14	649.1
φάγομαι	148.4	1471.19
πίομαι	148.9	1542.4
ἐκίσσησε	148.25	645.20
ἀκουτίζω	149.3	276.24



Лемма (орфография по Хировоску)	Choeroboscus [11], p.	Bar Bahlul [4], p.
έκτίλλαι	149.10	654.7
ένεκότουv	149.31	648.7
ηύλίσθην	150.5	167.26
άπαλύνω	150.9	644.8
ήμισεύω	150.15	133.22
γoγγύζω	151.20	460.3
άφοριώ	153.30	255.11
άπετίvνουv	155.22	249.16
άρέσει	156.18	284.21
χρονίζω	156.22	918.1
λείχω	157.21	966.5
έζήλωσα	158.6	1481.20
άπώσω	158.25	256.28
ένύσταξαν	160.29	641.17
ήκούτισας	161.1	149.3
άπηνήναντο	161.14	264.13
έψώμισεν	164.31	1585.23
έστη	164.33	643.4,1
κατεπανουργήσαντο	165.6	1695.13
άφηκαν	166.8	262.3
πλασθῆναι	167.20	1563.16
αύλισθήσεται	167.26	64.25, 90.1
έως ού έπιστρέψη	169.12	649.8
προφθάσωμεv	169.22	249.5
ετάκησαν	170.14	623.4
κατέρραζας	171.28	1696.20
μηvει	172.10	1074.20
ήτω ή δόξα	173.15	123.24
μη άπτεσθε	173.25	263.12
έξεϊρψεν	173.32	630.7
έκόπασεν	174.19	646.1
κατεπόθη	174.26	1696.18
έξετινάχθην	176.1	630.1
αίνεϊται	178.10	187.14
ήμυνάμην	178.20	133.24
ήρετίσαμην	179.10	149.11
χορτάζω	182.16	126.1
προανατάξωμαι	184.21	1607.22
έκκενουται	184.24	629.14
έξιχνίσας	185.2	630.12



**Список глагольных лемм, относящихся к одному и тому же глаголу,  
но имеющих разные пометы**

Bar Bahlul [4], p. (Бар Сарошва)	Choeroboscus [11], p.	Пс.	Bar Bahlul [4], p. (анон.)	Choeroboscus [11], p.	Пс.		
22.22	ἀγαθύνης	нет	48.19	33.19	ἀγαθунτήσεται	нет	нет
118.23	ὑπέλαβές με	нет	29.2	118.26	ὑπέλαβον	нет	72.16
123.5	αἰτεῖ	нет	нет	125.3	αἴτησαι	90.3	2.8
207.2	ἀντελάβετο	нет	62.9	207.6	ἀντιλήψεται	101.6	3.6
256.10	ἀπολεῖται	62.23	1.6	256.11	ἀπολοῦνται	нет	9.4
256.14	ἀποπεσάτωσαν	108.4	5.11	256.16	ἀποπέσοιν	нет	7.5
279.27	ἄρατε	нет	нет	284.22	ἄρῶ	нет	Od. 2.40
503.25	γνώτωσαν	115.22	9.21	504.1	γνώτε	104.30	4.4
633.24	ἔλκω	нет	нет	636.12	ἐλκύσαι	нет	9.30
638.2	ἐμίγησαν	нет	105.35	638.3	ἐμίγησας	нет	нет
1018.1	μεγαλυνθησόμεθα	нет	19.6	1018.5	μεγαλυνοῦμεν	нет	11.5

**Литература**

1. Райт В. *Краткий очерк истории сирийской литературы*. СПб.: Тип. Имп. Академии наук; 1902. 294 с.
2. Habbi J. Les sources du Livre des signes d'al-Hasan ibn Bahlul. *Orientalia Christiana Analecta*. 1986;226:193–204.
3. Ḥabbī Y. (ed.). *Kitāb al-dalā'il li'l-Ḥasan b. al-Bahlūl*. Koweit; 1987.
4. Duval R. (ed.) *Lexicon syriacum auctore Hassan Bar Bahlul*. Paris; 1888–1901.
5. Butts A. M. The Biography of the Lexicographer Isho' bar 'Ali (Isa b. 'Ali). *Oriens Christianus*. 2009;93:60–71.
6. Payne Smith R. (ed.) *Thesaurus Syriacus*. Oxford: Clarendon Press; 1879–1901.
7. Voigt R. Griechische Fremdwörter im Syrischen: Eine Bibliographie. *Graeco-Arabica*. 2000;7(8):555–570.
8. Brock S. P. Secondary formations from Greek loan words in Syriac. In: *Verbum et calamus. Semitic and Related Studies in Honour of the Sixtieth Birthday of Professor Tapani Harviainen*. Helsinki; 2004:31–39.
9. Swete H. B. (ed.). *The Psalms in Greek according to the Septuagint*. Cambridge; 1889.
10. Nolan E., Hirsch S. A. (eds) *The Greek grammar of Roger Bacon and a fragment of his Hebrew grammar*. Cambridge: University Press; 1902.
11. Choerobosci G. *Dictata in Theodosii Canones necnon Epimerismi in Psalmos, e codicibus manuscriptis*. Oxford; 1842;2.
12. Lemerle P. *Le premier humanisme byzantin: notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*. Paris; 1971.
13. Kazhdan A. (ed.) *Oxford Dictionary of Byzantium*. Oxford; 1991.
14. Dickey E. *Ancient Greek Scholarship*. New York: Oxford University Press, for the American Philological Association; 2007.





15. Kaster R. A. *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press; 1997.
16. Glueck M. *Priscians Partitiones und ihre Stellung in der Spätantiken Schule*. Hildesheim: G. Olms; 1967.
17. Robins R. H. *The Byzantine Grammarians: Their place in History*. Berlin; New York; 1993.
18. Merx A. *Historia artis grammaticae apud Syros: cui accedunt Severi bar Sakku Dialogus de grammatica: Dionysii Thracis Grammatica syriace translata: Iacobi Edesseni Fragmenta grammatica cum tabula photolithographica: Eliae Tirhanensis et duorum anonymorum De accentibus tractatus*. Leipzig; 1889.
19. Versteegh C. H. M. *Greek elements in Arabic linguistic thinking*. Leiden: E. J. Brill; 1977.
20. Hakim Mohammed Said (ed., transl.) *Al-Biruni's Book on Pharmacy and Materia Medica*. Karachi: Hamdard Academy; 1973.
21. Сериков Н. И. Заметка о греческом письме и греческом языке в сочинении арабского автора X в. Ибн ан-Надима «Китаб ал-Фихрист» и её происхождение (в печати).
22. Гиргас В. *Очерк грамматической системы арабов*. СПб.: Тип. Импер. Академии наук; 1873.
23. Versteegh K. Latinitas, Hellenismos, Arabiyya. *Historiographia Linguistica*. 1986;13:425–448.
24. Сериков Н. И. Почему Ибн ан-Надим взялся за составление «Китаб ал-Фихрист»? В: Седов А. В. (ред.) *Исследования по Аравии и исламу*. М.: ГМВ; 2014:456–473.

### References

1. Wright W. *Kratkii ocherk istorii sirijskoi literatury*. St. Petersburg: Tipografiya Imperatorskoi Akademii nauk; 1902. (In Russ.)
2. Habbi J. Les sources du Livre des signes d'al-Hasan ibn Bahlul. *Orientalia Christiana Analecta*. 1986;226:193–204.
3. Ḥabbī Yūsuf (ed.). *Kitāb al-dalā'il li'l-Ḥasan b. al-Bahlūl*. Koweit; 1987.
4. Duval R. (ed.) *Lexicon syriacum auctore Hassan Bar Bahlul*. Paris; 1888–1901.
5. Butts A. M. The Biography of the Lexicographer Isho' bar 'Ali (Isa b. 'Ali). *Oriens Christianus*. 2009;93:60–71.
6. Payne Smith R. (ed.) *Thesaurus Syriacus*. Oxford: Clarendon Press; 1879–1901.
7. Voigt R. Griechische Fremdwörter im Syrischen: Eine Bibliographie. *Graeco-Arabica*. 2000;7(8):555–570.
8. Brock S. P. Secondary Formations from Greek Loan Words in Syriac. In: *Verbum et calamus. Semitic and Related Studies in Honour of the Sixtieth Birthday of Professor Tapani Harviainen*. Helsinki; 2004:31–39.
9. Swete H. B. (ed.). *The Psalms in Greek according to the Septuagint*. Cambridge; 1889.
10. Nolan E., Hirsch S. A. (eds) *The Greek Grammar of Roger Bacon and a Fragment of his Hebrew Grammar*. Cambridge: University Press; 1902.



11. Choerobosci G. *Dictata in Theodosii Canones necnon Epimerismi in Psalmos, e codicibus manuscriptis*. Oxford; 1842;2.

12. Lemerle P. *Le premier humanisme byzantin: notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*. Paris; 1971.

13. Kazhdan A. (ed.) *Oxford Dictionary of Byzantium*. Oxford; 1991.

14. Dickey E. *Ancient Greek Scholarship*. New York: Oxford University Press, for the American Philological Association; 2007.

15. Kaster R. A. *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press; 1997.

16. Glueck M. *Priscians Partitiones und ihre Stellung in der Späantiken Schule*. Hildesheim: G. Olms; 1967.

17. Robins R. H. *The Byzantine Grammarians: Their Place in History*. Berlin; New York; 1993.

18. Merx A. *Historia artis grammaticae apud Syros: cui accedunt Severi bar Sakkus Dialogus de grammatica: Dionysii Thracis Grammatica syriace translata: Iacobi Edessenii Fragmenta grammatica cum tabula photolithographica: Eliae Tirhanensis et duorum anonymorum De accentibus tractatus*. Leipzig; 1889.

19. Versteegh C. H. M. *Greek elements in Arabic linguistic thinking*. Leiden: E. J. Brill; 1977.

20. Hakim Mohammed Said (ed., transl.) *Al-Biruni's Book on Pharmacy and Materia Medica*. Karachi: Hamdard Academy; 1973.

21. Serikoff N. I. *Note on Greek Writing and Greek Language in the Work of Arab Author of the 10<sup>th</sup> century. Ibn an-Nadim "Kitab al-Fihrist" and its Origin*. (In Russ.) [In print].

22. Girgas V. *Essay on the grammatical system of the Arabs*. St. Petersburg: Типография Императорской Академии наук, 1873. (In Russ.).

23. Versteegh K. Latinitas, Hellenismos, Arabiyya. *Historiographia Linguistica*. 1986;13:425–448.

24. Serikoff N. I. *Why Ibn an-Nadim began the Compilation of "Kitab al-Fihrist"?* In: Sedov A. V. (ed.) *Studies on Arabia and Islam*. Moscow: GMV; 2014:456–473. (In Russ.)

### **Информация об авторе**

**Николай Игоревич Сериков**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН

### **About the author**

**Nikolaj I. Serikoff**, Cand. Sci. (Hist.), Senior Research Fellow, Department of Written monuments of the peoples of the East, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences



Глушкова И. П. Между пронзительной тоской и неуёмным восторгом  
*Ориенталистика*. 2018;1(1):66–81

DOI [10.31696/2618-7043-2018-1-1-66-81](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-1-66-81)

УДК 94(540)+821.21/.22.0«12/16»

ВАК 07.00.03; 10.02.22

## Между пронзительной тоской и неуёмным восторгом: эмоциональная индоктринация в песнопениях Тукарама (Западная Индия)

И. П. Глушкова

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация*

*iri\_glu@hotmail.com*

**Аннотация:** в новых индоарийских языках, включая маратхи, как и в древнеиндийском санскрите, а также в среднеиндийских диалектах, родовое слово для обозначения чувств/эмоций отсутствует. В качестве аналогов этих, не имеющих устойчивых дефиниций, понятий всё чаще фигурирует лексема *bhāv(a)*, которая в разных значениях и оттенках широко задействована эстетической и теологической мыслью Индии. *Bhāv(a)* также является одним из ключевых понятий в средневековых модификациях индуизма, объединяемых общим термином *бхакти*, «соучастие/сопричастность», и понимаемых как «эмоциональный девоционализм». В маратхиязычном регионе Западной Индии эта вербально выраженная эмоциональность зафиксирована в мощной поэтической традиции (XIII–XVII вв.), которая воспеваёт бога Виттхала/Витхобу/Пандуранга и остаётся источником воспитания правильных религиозных чувств в современной Махараштре.

**Ключевые слова:** Махараштра, Тукарам, Виттхал/Витхоба, варкари, бхакти, девоционализм, *bhāv(a)*, *sukh*, *duḥkh*, аффективный поворот, семантические интерпретации

**Для цитирования:** Глушкова И. П. Между пронзительной тоской и неуёмным восторгом: эмоциональная индоктринация в песнопениях Тукарама (Западная Индия). *Ориенталистика*. 2018;1(1):66–81. DOI: [10.31696/2618-7043-2018-1-1-66-81](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-1-66-81).

## Living Through Intense Yearning and Elated Bliss: Emotional Indoctrination in the Songs of Tukaram (Western India)

Irina Glushkova

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

*iri\_glu@hotmail.com*

**Abstract:** there is hardly any umbrella term for ‘feeling’ and/or ‘emotion’ in New Indo-Aryan languages, including Marathi, as well as in Middle Indian dialects and ancient Sanskrit. Although both English notions are not yet satisfactorily defined, polysemantic *bhāv(a)* employed in various meanings in Indian aesthetics and theology has



entered the usage as an alternative counterpart to both. The same gloss is one of the key concepts in the medieval manifestations of Hinduism known as *bhakti*, 'a division, a share,' and 'participation,' also explained as 'emotional devotionism.' The potent poetic tradition of eulogizing (through the 13<sup>th</sup> to the 17<sup>th</sup> century) the god Vitthal/Vithoba/Pandurang is abound with the verbal expression of this emotionality and till now serves as a source of indoctrination for the right religious feelings in the Marathi-speaking regions of Western India.

**Keywords:** Maharashtra, Tukaram, Vitthal/Vithoba, varkari, bhakti, devotionism, *bhāv(a)*, *sukh*, *duḥkh*, affective turn, semantic interpretations

**For citation:** Glushkova I. Living Through Intense Yearning and Elated Bliss: Emotional Indoctrination in the Songs of Tukaram (Western India). *Orientalistica*. 2018;1(1):66–81. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2018-1-1-66-81](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-1-66-81).

## Введение

Вопрос об универсальности «базовых человеческих эмоций» и/или их концептуальности в пределах конкретной культурно-языковой общности стоит особенно остро в отношении культур, языков и обществ, описанных фрагментарно и не изученных в формате «аффективного поворота», который к тому же сформировался преимущественно на образцах англо-саксонского мира. Настоящая статья, сфокусированная на некоторых аспектах средневековой чувствительности, характерной для неистового почитания Витхобы, продолжает тему семантических интерпретаций, начатую мною ранее исследованием «невидимых органов внутри маратхского тела» в представлениях Тукарама и Рамдаса, поэтов-проповедников XVII в. [1, с. 263–278]<sup>1</sup>.

Маратхи из индийского штата Махараштра (столица Мумбаи, население 112 млн человек) признают Виттхала/Витхобу/Пандуранга, местную ипостась Кришны, родовым божеством маратхиязычного региона. В фиксированное время индусского лунного календаря к его храму в городе Пандхарпуре под эгидой духовных лидеров отправляются многотысячные процессии. Коллективное шествие на встречу с Виттхалом известно как *vari* (*vārī*)<sup>2</sup>; его участники – *варкари* (*vārkarī*), т. е. «совершающие вари», группируются в колонны вокруг *падук* (*pādukā*), «оттисков стоп», символизирующих присутствие среди живых людей знаменитых поэтов прошлого: Днянешвара (1271/75–1296), Намдева (1270–1350), Экнатха (1533–1599), Тукарама (1598/1608–1649/50) (рис. 1) и др.

<sup>1</sup> Это исследование проводилось в целях определения семантики лексемы *man* (санскр. *manas/mānasa*), в широком смысле понимаемой как «реакция мозга на любой импульс», и поиска контекстных вариантов её перевода на русский язык.

<sup>2</sup> Этимология не установлена. Одна из гипотез предполагает связь с лексемой *vār*, «день [недели]», «[фиксированный] день [для повторяющегося действия]», с добавлением деривационной морфемы *-ī*, что в результате создаёт значение «ходки» к святому месту.



Эти поэты создают костяк махараштранского *бхакти*<sup>3</sup> (XIII–XVII вв.), аффективных практик индуизма *in situ*, допускающих непосредственный (воображаемый, мистический, постановочный и т. д.) диалог/контакт между адептом и богом без участия посредников. Их гимны, насыщенные этими представлениями, прославляют коренастого бога в виде статуи из чёрного камня, замершего в ожидании своих приверженцев в особой иконографической позе – с руками, упёртыми в бока. В период *вари* дороги современной Махараштры днём и ночью оглашают славословия в честь Виттхала, не смолкающие и в прочие дни календаря: доносясь из культовых сооружений, университетских залов, городских площадей, певческих кружков, с экранов телевизоров, ноутбуков и айфонов, они формируют повседневный акустический фон региона:

*Красиво изваяние это, на камне стоящее,  
С руками, упёртыми в боки,  
На шее [висит] ожерелье из тулси, бёдра [прикрыты] накидкой.  
Именно этот образ нравится неизменно.  
Рыбовидные серьги сверкают в ушах,  
На горле красуется сокровище Кришны.  
Вот оно счастье мое, – так говорит Тука, –  
Буду с любовью смотреть на святое лицо.*

Тукарам (3)<sup>4</sup>.



*Рис. 1. Тукарам (XVII в.).  
Из коллекции И. Глушковой*

*Fig. 1. Tukaram (17<sup>th</sup> century).  
From the collection of I. Glushkova*

<sup>3</sup> Грамматически во всех индийских языках лексема *bhakti* принадлежит к женскому роду, но в русском за ней закрепился средний, что нарушает логику её использования в метафорических схемах.

<sup>4</sup> Переводы с языка маратхи мои; номер в круглых скобках указывает нумерацию песнопений по [2].



### Квинтэссенция маратхскости

Современные варкари видят свои духовные истоки в «Днянешвари» (1290), первом индийском комментарии к «Бхагавад-гите» на новом индоарийском языке – старом маратхи, а не на древнем санскрите, который использовали знаменитые Шанкара (VIII–IX вв.), Рамануджа (XI–XII вв.) и др. основоположники философских направлений. Эпонимично названный по имени автора – брахмана Днянешвара, комментарий более чем в десять раз превышает оригинал, не уступает ему по сложности и, в свою очередь, подвергается интерпретациям на современном маратхи. Вобрав в себя не только «Бхагавад-гиту» с пояснениями Днянешвара, но и пространные толкования интерпретаторов XX и XXI вв., этот композитный труд уже превышает объём в тысячи страниц. В таком виде он признаётся главной священной книгой многомиллионного сообщества *варкари*, которые читают её вслух и про себя, двигая указательным пальцем по строкам, что, наряду с механическим переписыванием её текста, считается более значимым, чем проникновение в заложенные в любом из её слоев смыслы.

В то же время эмоционально культ Виттхала подпитывается более понятными песнопениями, в определённом стиле исполняемыми певцами-проповедниками – *киртанкарами* (*kīrtankār*) – в привязке к различным датам и под инструментальный аккомпанемент. Исполнители морализаторствуют, перемежая прозаическую дидактику с поэтическими иллюстрациями, предпочитая назидания того поэта, с которым они связаны географическими и социальными узами и чьи *падуки* сопровождают при следовании к Пандхарпуру. Однако Тукараму, низкокастовому лавочнику-шудре<sup>5</sup> из деревушки в 150 км к востоку от Мумбаи, удалось, хотя и не сразу, получить признание в разных слоях общества, а его посмертная слава шагнула за пределы Махараштры и Индии<sup>6</sup>.

Преподобный Дж. Стивенсон, миссионерствовавший в тех краях в 1830–1840-х годах, в самой первой статье пилотного номера «Журнала Бомбейского отделения Королевского азиатского общества» (1841) представил Тукарама западной аудитории и, назвав «Кабиром<sup>7</sup> маратхов», пояснил: «Воздействие его творчества на средние слои его группы (маратхов. – *И. Г.*) значительно больше всех шастр и пуран вместе взятых»

<sup>5</sup> Шудры (преимущественно ремесленники) – низшее по рангу сословие (после брахманов – знатоков закона, кшатриев-воинов и вайшьев-торговцев) в четырёхварновой структуре древнеиндийского общества. Шастры и пураны – составленные брахманами компендиумы правовых предписаний и религиозно-мифологических установок.

<sup>6</sup> Переводы Тукарама на русский язык см.: [3, с. 165–196].

<sup>7</sup> Кабир – североиндийский поэт-*бхакт* XV или XVI в. На момент написания Стивенсоном эссе был известен шире, чем Тукарам, поскольку англичане овладели районом Доаб в Северной Индии, к которому принадлежал Кабир, намного раньше, чем Махараштрой, и также раньше приступили к изучению хиндустани, на диалектах которого создавалась его поэзия.



[4, р. 8]. Через несколько лет номер того же журнала (1849) вновь открылся рассказом о Тукараме, в начальных строках которого преподобный Дж. Мюррей Митчелл пояснил, что Днянешвара «всегда помнят с большим пиететом, а к его труду, списки которого в маратхских семьях среднего достатка передают от отца к сыну, и вовсе относятся с идолопоклонническим почтением. Но для восприятия людской массой фразеология Днянобы (одомашненное имя Днянешвара. – И. Г.) чересчур архаична, а идеи слишком изысканы, и поэтому сейчас более популярен не он, а его страстный последователь и ценитель. Я имею в виду Тукарама, которого можно назвать поэтом Махараштры в такой же степени, в какой мы с воодушевлением называем Бёрнса поэтом Шотландии» [5, р. 2].

Уже в наши дни Дилип Читре, маратхский поэт, переводчик и критик, высказал убеждённость, что «в маратхи Тукарам занимает такое же место, как Шекспир в английском языке или Гёте в немецком. Его можно бесспорно назвать главным маратхским поэтом, отражающим всю сокровищницу языка маратхи... К поэзии Тукарама прибегают миллионы неграмотных людей, чтобы озвучить собственные молитвы, обращённые к Богу, или выказать ему свою любовь... Наиболее поразительный аспект тукарамовской поэзии – это её этнопоэтика, или маратхскость всех его композиций» [6, pp. xxxii, xxix]. Наконец, Садананд Море, потомок Тукарама в 10-м поколении, философ и пропагандист идеологии *варкари*, неустанно эксплуатирует метафору, предложенную брахманкой Бахина-баи (1628–1700), поэтессой-*варкари*, объявившей себя ученицей шудры Тукарама. В её воображении маратхское *бхакти* «выстраивалось» в виде храма, основу которого заложил Днянешвар, стены поднял Намдев, колонны укрепил Экнатх, а венец всех зодческих усилий – купол – водрузил Тукарам. Эту метафору Море изобретательно распространяет на маратхский этос в целом, играя со значением слова *darśan*, означающим как зрительный контакт с божественным – главный способ богопочитания в индуизме, так и философскую доктрину: «Взгляд, брошенный на купол храма, и его созерцание (*darśan*) идеально замещают взгляд, обращённый верующим к изображению бога, и его созерцание. Точно так же философское познание и осмысление (*darśan*) Тукарама по сути равносильно постижению традиции *варкари* в целом, а это означает не что иное, как проникновение в глубины процесса формирования всей нашей маратхской культуры» [7, р. 1].

Высокие рейтинги, выставленные Тукараму колониальными миссионерами и современными лидерами общественного мнения (одарённые и плодовитые Читре и Море, безусловно, из их числа), наделяют поэта авторитетным и харизматичным голосом. Именно поэтому примеры, почерпнутые из его искромётной поэзии, как и эмотивы, т. е.



вербально эксплицированные внутренние чувства [8, pp. 104–105], образуют своего рода маратхский эмоциональный эталон с указаниями на сферы, ситуации и способы выражения чувств<sup>8</sup>. В скроенном по традиционным лекалам обществе религиозная чувствительность, особенно в диапазоне *бхакти*, отбирает пригодный ей инвентарь эмоциональных переживаний с сопутствующими им внешними манифестациями, для которых существуют свой вокабуляр и своя техника, усваиваемые через перманентно воспроизводимую индоктринацию. В бурном процессе укрепления региональной идентичности с темпераментным Тукарамом в качестве одного из её столпов (в чём немало поспособствовали и миссионеры, пытавшиеся говорить с народом «языком Тукарама») эмоции, будучи социально-культурным продуктом своей эпохи, в дальнейшем обрели способность циркулировать во времени и пространстве благодаря распространению печатных технологий, массовому тиражированию и, наконец, всеохватывающим электронным массмедиа XXI в.

### Эмоциональный эталон маратхской чувствительности

В санскрите, как, впрочем, во всех новых индоарийских языках, включая маратхи, родовое слово для «чувств»/«эмоций» отсутствует, но в современных словарях в качестве такового всё чаще фигурирует лексема *bhāv(a)*<sup>9</sup>, так и не ставшая предметом углублённого изучения, хотя очевидно, что её значение регулируется контекстом с учётом всех сопутствующих факторов – времени, места, жанра, языка и т. д. Древнеиндийская эстетическая теория насчитывает 49 вполне конкретных *bhāva*, доступных для переживания реальными людьми, и рассматривает их скорее как «душевные состояния», из которых восемь являются «постоянными чувствами», тридцать три – «преходящими» и ещё восемь – «невольными выражениями чувств» [11, с. 145]. Проявленные различными способами и в разных сочетаниях в произведениях искусства<sup>10</sup>, они стимулируют *rasa*, или эстетические «настрое-

<sup>8</sup> См., например, исследование А. Вежбицкой об ‘Angst’ как особом немецком концепте, в особенности подглаву «Возможная роль Лютера в переходе от Angst ‘несчастье’ к Angst ‘тревога/страх» [9, с. 93–103].

<sup>9</sup> Почти с такой же фразы в отношении санскрита и бенгальского языка начинается подглавка *The Language of Emotion* в статье J. McDaniel [10, p. 41]. Вопрос о соотношении «чувств» и «эмоций», как и *feeling* и *emotion*, которые одни исследователи разводят, считая последнее более широким/узким, устойчивым/неустойчивым понятием, а другие употребляют эти понятия как синонимы, остаётся за пределами настоящей статьи, поскольку он должен решаться с учётом конкретных лексических средств того или иного языка. Вариант *bhāva* и других транслитерированных лексем с конечным -а характерен для санскрита, без него – для маратхи.

<sup>10</sup> Подробно см.: [12].





ния», интерпретируемые в современной терминологии как «эмоции». Однако механический перенос тех же смыслов и взаимоотношений в другие тематические сферы, эпохи и, главное, языки абсолютно невозможен. В средневековом маратхи та же лексема в качестве гипонима внутри семантического поля *śraddhā*, многообразного аффективно-девоционалистского комплекса, выражающего отношение человека к божественной субстанции, ассоциируется с «верой» и «благоговением», а Джон Холи, автор новаторского исследования в области *бхакти* с упором на североиндийские образцы, выделяет значение *experience* [13, p. 178], что можно трактовать как «опыт» и «впечатление». Джун МакДэниел применительно к вишнуитской традиции Западной Бенгалии называет одновременно *bhāva* и *anubhāva*, интерпретируя последнее как физическое выражение чувствования, а также перечисляет ещё несколько лексем, чья семантика ограничивается использованием в отдельных жанрах или сужается за счёт уже встроенного в неё позитивного или негативного оттенка [10, pp. 41–43].

Собранные в разных редакциях гимны Тукарама (*Tukārām gāthā*) обычно включают около 4 тысяч песнопений разной протяжённости, которые – при постоянной отсылке к *bhāv* – сгруппированы в блоки в соответствии с личным вкусом, идеологическими установками и социальными предпочтениями составителей. В тукарамовской версии *бхакти*, *bhāv* выступает своего рода «лакмусовой бумажкой», дифференцируя объекты по принципу профанности/сакральности и наделяя некоторые из них особым религиозным значением: *Из камня бог, из камня ступенька. / Приносим молитву первому, попираем [вторую]. / Суть – в bhāv, суть – в bhāv...* (1165). В качестве маркера религиозности *bhāv* в обязательном порядке присутствует при славословии Виттхала: *вместе с bhāv ртом пой* (2318) и при постижении бога как Абсолюта: *Что спорить, только / с bhāv постигай Всевышнего* (3468), что немедленно меняет регистр любого речевого высказывания. Очевидно, что концепция *bhāv* у Тукарама встроена в религиозный контекст вместе с большей частью словесно описанных невидимых эмоций, или эмотивов, включая их кинесические (мимика, жесты и т. д.) соответствия, также вербально отражённые в текстах.

Лингвистическое исследование гимнов выявляет устойчивый набор лексем, чьё включение в «зонтичное» пространство *bhāv* нуждается в дополнительном исследовании, однако в сумме они очерчивают диапазон аффективного потенциала средневекового поэта с преобладанием следующих эмоций: *lāj/lajjā* (стыд), *saṅkoc* (смущение), *bhay* (страх), *kop/krodh/kṣobh* (злость/гнев/ярость), *kiḷas/viṭ* (отвращение/омерзение), *matsar/hevā* (зависть/ревность), *garv* (высокомерие/гордыня), *abhimān* (гордость), *karuṇā* (сочувствие/печаль), *samādhān*



(удовлетворённость/радость)<sup>11</sup> и ещё около десятка, употребляемых как клише в грамматически и синтаксически обрубленных конструкциях, характерных для творчества Тукарама в целом. Их семантика, как и распознавание ситуативно непрояснённых эпизодов, устанавливается из проговорок поэта в так называемых автобиографических гимнах, привязывающих их к определённым жизненным коллизиям, и уточняется позднейшими агиографиями, созданными преимущественно Махипати Тахрабадкармом (1715–1790), главным биографом поэтов традиции *варкари*.

«Стыд», например, сигнализирует об отклонении от социальных норм (будь то нарушение этического кода или телесной целостности), что влечёт за собой снижение статуса индивида, ощущаемое им как собственная никчёмность или опознаваемое через порицание и неодобрение коллектива, к которому он принадлежит. Стыд для Тукарама был достаточно привычным ощущением вследствие нарушения им кастовых предписаний, в том числе через сочинительство и публичное исполнение собственных произведений, неподобающее шудре, и невыполнения семейных обязательств из-за тотальной сосредоточенности на Витхале. «Гордость», наоборот, отражает реакцию на подъём статуса, что ведёт к росту самоуважения, иногда завышенному по отношению к подлинным возможностям. В лексиконе Тукарама гордость выступает как критическая оценка социального и религиозного высокомерия и также тщеславия – вплоть до непомерного раздувания собственного эго, что стало результатом его популярности среди современников. «Страх» возникает в результате осознания потенциальной опасности или зла, откуда бы они ни исходили: своры бродячих собак, предчувствия смерти или собственных телесных потребностей. В случае с Тукарамом страх часто увязывается с его *sañcit*, т. е. суммой накопленных кармических поступков, и с неодолимыми страстями, рвущими тело и душу. «Удовлетворённость» означает полную успокоенность, вытекающую из заявленного Тукарамом богопостижения путём мистических откровений, что широко представлено в творчестве поэта.

Такие типические проявления эмоциональности, свойственной Тукараму, формируют большую часть его лирики. По численности и частотности, однако, они уступают лексемам *sukh*, обозначающей пози-

---

<sup>11</sup> Отсутствие однозначных соответствий между лексемами маратхи и русского языка объясняется не только тем, что концептуализация мира эмоций осуществляется каждой культурно-языковой общностью по-своему, но и тем, что маратхи затрудняются в объяснении различий, например, между членами триады *kop/krodh/kṣobh*, в то время как не каждый носитель русского языка сможет установить отличие *омерзения* от *отвращения*. Отсутствие маратхи-русского словаря и необходимость использования маратхи-английского словаря в значительной степени усиливает переводческие коллизии.



тивные ощущения (счастье, удовольствие, спокойствие), и *duḥkh*, выражающей спектр негативных состояний тела и души (печаль, грусть, горе, огорчение, расстройство), сопровождаемых различными болевыми импульсами. Эти антонимичные концепты наряду с их композитом *sukhduḥkh* охватывают всю полноту экзистенциального переживания, расположенного в амплитуде между счастьем и несчастьем. Пришедший из более ранних времён, «счастливо-несчастный» стандарт прочно закреплён в эмоциональном инвентаре *bhakti* и тем самым в повседневном лексиконе приверженцев Виттхала, оценивающих взаимоотношения с божеством через эти концепты.

*Sukh(a)* и *duḥkh(a)* известны всем школам классической индийской философии (и тщательно разработаны в этике буддизма), где они трактуются – с некоторыми расхождениями – как позитивная наполненность и системная опустошённость. *Sukh* ассоциируется со спокойствием, лёгкостью и умиротворённостью, а *duḥkh* – с физическим и душевным страданием, которое воплощается в тревожности и разочарованности. Эти базовые подходы наиболее последовательно отражены в трудах высокообразованных брахманов Днянешвара и Экнатха, которые трактуют *sukh* и *duḥkh* применительно к разным сферам бытия. В ситуации прагматического (*vyāvahārik*) характера индивид испытывает счастье от материального приобретения и/или телесного утоления и печалится от материального убытка и/или физического надлома<sup>12</sup>. А в ситуации духовного порядка человек светится счастьем, преодолевая тягу к материальным объектам, и успокаивается сглаживанием противопоставления между *sukh* и *duḥkh*. Единообразный (на протяжении длительного периода индийской истории) подход к трактовке механизмов включения обеих эмоций не предполагает их внутренней спонтанности, но указывает на заученный повтор под воздействием культурных и религиозных установок. Более того, их предугадывание и ожидаемость, по крайней мере в религиозной лирике поэтов-варкари, свидетельствует об их искусном социальном конструировании и типом, хотя и индивидуальном, воспроизводстве.

Следуя по стопам увенчанных славой предшественников, но значительно превосходя их эгалитарной импульсивностью и напором, Тукарам ассоциирует физическую удалённость (*viyog*) от излюбленного божества с *duḥkh*. Он без малейших сомнений утверждает, что в отсутствие Виттхала именно *duḥkh* становится приметой профанного мира и сопутствующим человеческому бытию эмоциональным состоянием: *Может ли duḥkh, возбуждаемое [общением с] другими, / перетечь в любовь? /*

<sup>12</sup> Ср., например, в русском языке толкование скорби (в современном использовании) как «крайней печали» и (почти утерянное) «телесной хвори», хотя хронологически первое предшествовало второму.



Прочь от меня все. / Задружусь я с одним бледнолицым<sup>13</sup> (625); На несмышлёныша [когда] мать рассержена, / нужен кому он? / Так же и я – без тебя ничто, / не тяни меня в это *duḥkh* (516).

Слишком густая концентрация *duḥkh* переплавляется в ощущение агонизирующей, пронзительной «тоски» (прежде всего *taḥma!*, а также *caḍṛhaḍ*, *kasāvisī* и т. д.), выражающейся в телесных срывах и вспышках различных видов гнева. Интенсивность такого негативного состояния Тукарам описывает стандартными метафорами и набором эмотивов, демонстрирующих нетерпение, возбуждение, отчаяние, раздражение, болевые ощущения и хроническое беспокойство:

Без жизни бьётся рыба [на суше].  
То же происходит с моей *jīv*.  
Если исчезло[упрятанное] в землю богатство,  
Мап рвёт и мечет.  
Мать потерял [из виду] ребёнок,  
Вот какое это мучение, знай, боже.  
Сколько ещё примеров нужно,  
Чтобы объяснить, [что я хочу быть возле] твоих ног?  
Жжёт меня изнутри тревога,  
Почему ты забыл меня? (712).

Эмотивы рассказывают о «пересохшей [от непрерывных обращений к Виттхалу] глотке» (*kaṇṭh soslā bhītar*), «пище, превращённой в теле в яд» (*bhog te śarīrī vīs jhāle*), «разорванном горле» (*jhālā kaṇṭhsphoṭ*) (659, 2773) и «прерывистом [из-за разлуки с божеством] дыхании» (*prāṇ phute*) (660), вырвавшемся из нутра «пронзительном вопле» (*karīn kolhāl*) (661), «бесконечно трепещущем *citt*» (*citt taḥmalī*) (665), «находящейся в агонии, будто передавленной *jīv*» (*jīv hoto kāsāvis, koṇḍiele dise*), «[рте], хватающем пережатый воздух» (*dātoni ucchvās rāhātse*) и [выражающих уныние] «губах, [между которыми] стиснута *jīv*» (*kelī jīv hinputī*) (673, 627), «страхе, заползшем в живот» (*poṭī righalase bhay*) вследствие утраты надежды и т. д. Эти словосочетания, во-первых, перечисляют некоторые анатомические органы, увязанные с эмоциональностью (горло, глотка, зубы, рот, живот, тело), во-вторых, задействуют «невидимые» функции, связанные с такими сложными для перевода концептами, как *jīv* (здесь – «индивидуальная жизненная субстанция»), *citt* («орган концентрации»), *prāṇ* («жизненные силы»), и, в-третьих, предлагают набор внешних признаков, в число которых вхо-

<sup>13</sup> Вопреки жгучей черноте камня, из которого высечена фигура Виттхала в пандхарпурском храме, одно из его имён – Пандуранг, т. е. «бледно-жёлтого окраса»; в маратхи определение *sāvḷā*, «пшеничного цвета», используется как его постоянная характеристика.



дят различные звуки и судорожные кинесические манифестации – от телодвижений до лицевой мимики, важных для выражения/узнавания эмоции *duḥkh*.

В отличие от условий, продуцирующих *duḥkh*, противоположная эмоция *sukh* выявляется при достижении адептом пространственной близости по отношению к богу, т. е. по прибытии в Пандхарпур<sup>14</sup>, а также в сновидениях или при обычных для *бхакти* мистических озарениях, зависящих от способности/натренированности адепта к интерпретации различных знаков. «Встреча» с божеством приносит облегчение/удовлетворение, переводя регистр чувствования на высшую ступень, связанную с переживанием божественного восторга в виде *ānand*<sup>15</sup>, «радости/восторга», проявляемой как неуёмная экзальтация и/или тихая благодать, что неизбежно предваряется контрастным опытом предшествующих страданий и физических трудностей, т. е. *duḥkh*: *Что бы кому ни нравилось, / это становится [причиной] его терзаний* (25).

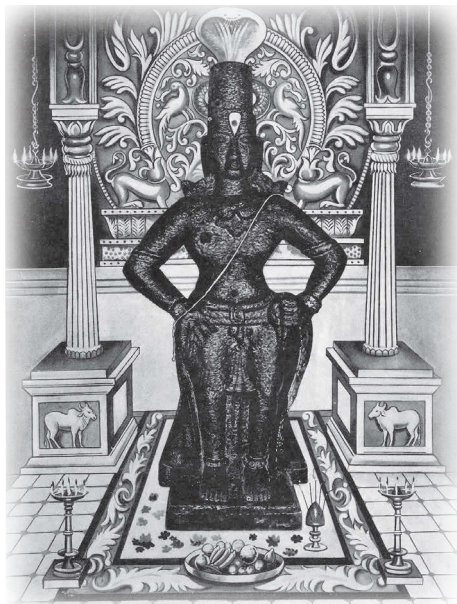
Специальная (в том числе и воображённая) близость к Витхобе утверждается визуальным и тактильным контактами с божеством: *Гостей узнают на подходе – / огромную свиту с динди<sup>16</sup> и флагом. / Владыка Пандхарпура пришёл, / видны его знаки, / sukh вызревает в тап, / зрочки [я] тарашу, из сил выбиваясь* (168); *Ты целостная сладость, о боже, / уходит duḥkh при взгляде на лицо твоё* (119); *Бери sukh глазами, / смотри на Витхобы лицо* (584); *Послушай, sukh познают оба... / Всякие виды sukh добудет [нам наш] любимчик. / Обниму [его], возле ног [его] буду [по земле] кататься... Молвит Тука: как описать это sukh, / когда воочию вижу отца и мать<sup>17</sup>* (58); *Боль с рук утишит sukh от объятий [с Витхобой]* (709) (рис. 2).

<sup>14</sup> Тукарам, вероятно, в реальности не посещал Пандхарпур, о чём он неоднократно проговаривается в своих песнопениях: *Я слышал ушами о том прекрасном облике, / измучен [попытками] его увидеть* (684); *Citt изведён насквозь / непрекращающейся разлукой* (689); *Когда глаза мои увидят Пандхарпур?* (2487). Наконец, существует целый цикл, рассказывающий, как Тукарам обращается к паломникам, идущим в Пандхарпур, с просьбой передать Витхобе его письмо.

<sup>15</sup> Мой первый опыт в интерпретации *ānand* см.: [14]. В бенгальской вишнуитской традиции кульминационным чувством является *mahābhāva*, «великая бхава», что ещё раз свидетельствует о недопустимости поверхностных обобщений и об условности использования *bhāv(a)* в качестве гиперонима. См.: [12, р. 59].

<sup>16</sup> Первоначально лексема *diṅḍī* означала струнный музыкальный инструмент; в настоящее время её референтом являются структурные единицы численностью от 50 до 200 и более человек, из которых состоит движущаяся в Пандхарпур колонна паломников.

<sup>17</sup> Феномен Виттхала отражён в способности его приверженцев видеть в нём и «мать», и «отца», и сразу обоих «родителей».



**Рис. 2.** Виттхал/Витхоба/Пандуранг.  
Из архивов Лакшмана П. Муле, Пандхарпур

**Fig. 2.** Vitthal/Vithoba/Pandurang.  
Image courtesy by Laxman P. Mula,  
Pandharpur

кальный перезвон): *Я в пляс пущусь от этого счастья – любви, / я ртом спую [твою] славу* (675, 2875). Подобная физическая возгонка приводит к нарушению восприятия социальных норм под влиянием благостной эйфории (*varṇābhīmān visarlī yātī*) и признанию Витхобы «корнем благодати» – *ānandkand*, т. е. кульминационным проявлением *ānand*, наивысшей степени *sukh*.

Семантика *ānand*, одного из ключевых понятий в аксиологии варкари, располагается в омонимическом пространстве между повседневностью с рядовым и этикетным выражением *ānand* – плезира – «Приятно было с вами повидаться» (*Tumhālā bheṭūn khūp ānand jhālā āhe*) – и ведантистской *адвайтой* – недвойственностью, где отстранённость от окружающего мира достижима определёнными техническими приёмами, в том числе песнопениями, изнурительным подпрыгиванием на одном месте, повтором божественных имён и прочей деятельностью, противоположной рутине. Эта ритуалистическая атмосфера создаётся как раз для того, чтобы выработать в приверженцах культа умение концентрировать внимание на Витхобе и вызывать *ānand*–благодать и/или *ānand*–катарсис, сигнализирующие успех в установлении контакта с богом. Моё собственное участие методом включённого наблю-

Энергетика и проксемная интимность этого позитивного состояния усиливается за счёт комбинирования с лексемой *prem*, «любовь», – *premsukh*, т. е. «счастье, [обретаемое через] любовь» к Витхобе и его ответное благорасположение. Лексема *soh(o)lā*, «празднество», в постпозиции – *sukhsoh(o)lā* – иллюстрирует внешние, часто помпезные, проявления внутреннего ликования. Интенсивность этих состояний, кроме стандартных метафор и своего набора эмотивов, выражается активной кинесикой преимущественно неординарного, даже буйного характера: «ходьбой с пританцовыванием» (*nācat jāū*) (2880), «передвижением через перекачивание [по земле]» (*loṭāṅgaṇī jāṭī re*) (685, 2875) и др. – и сопровождается производством акустических шумов (от экстаических воплей до самозабвенного пения под оглушительный музыка-



дения в 230-километровом *вари*-переходе и постоянные вопросы, которыми я как новичок изводила своих спутников, подтвердили, что *ānand* привносится разнообразными усилиями и практически обеспечивается превозможением физических страданий. Чем сильнее трескались и кровоточили пятки, тем острее и импульсивнее становились предвкушение *ānand* у окружавших меня *варкари* [14, р. 227], что я научилась распознавать по их поведению, и коллективная реализация этого переживания в Пандхарпуре, – к слову, не только при непосредственном лицезрении каменной статуи, но даже при виде храмовой макушки, т. е. купола, невольно ассоциирующегося не только с Витхойбой, но и, из-за широкого распространения метафоры, изобретённой Бахинабаи, с самим Тукарамом (рис. 3).



Рис. 3. По дороге к Витхобе. Один из сложных участков маршрута.  
Из архивов газеты *Sakāḷ*

Fig. 3. On the way to Vithoba. Photo courtesy of the *Sakāḷ* newspaper

Хотя полное разведение таких позитивных эмоций, как *sukh* и *ānand*, в диапазоне экстремальных состояний Тукарама невозможно, последнее слово подразумевает кульминацию, а первое – более или менее обычное состояние и поэтому уравнивается с *duḥkh*, в котором также перманентно пребывает истинный *бхакт* из-за разлуки с любимым божеством:



Молвит Тука: знай, / *sukh u duḥkh* – едино (*Tukā mhaṇe: jān / sukh duḥkh te samān*) (3675). В этом смысле соединение двух полюсов в сложное слово *sukhduḥkh* иллюстрирует банальность боли и удовольствия как частей континуума и выражает целостность эмоционального мира, сфокусированного на Витхобе, ответственного за сдвиг эмоционального восприятия в любую сторону и «качели» аффективной амплитуды.

### Предварительные итоги

Хотя русское «счастье» может стать аналогом *sukh*, а «несчастье» совпасть по значению с *duḥkh*, их непереводаемость, т. е. сохранность в статье в оригинальном виде, объясняется стремлением обеих лексем к смысловому совпадению, поскольку неизбежный и часто стремительный переход из одной эмоции в другую стирает их противопоставление – такова концептуализация чувствования, задаваемая средневековым маратхским поэтом. *Taḷma!* (вместе с другими лексическими вариантами), «пронзительная тоска», или мучительная неуспокоенность, и *ānand*, «неуёмный восторг», или восторженно-умиротворяющая благодать, как наивысшая ступень *duḥkh* и *sukh* соответственно, наоборот, показывают пределы расхождения этих конструктов в ситуациях разлуки и единения с божеством, нормативных для появления этих эмоций.

Поэзия Тукарама в виде фразеологизмов, поговорок и ритуальных песнопений не только остаётся на слуху и в памяти сотен тысяч маратхов как дань традиции, но и обретает благодаря современным средствам тиражирования и воспроизводства новые горизонты. Слова «национального поэта» планомерно насаждаются государственными институциями в качестве актуальной культурной (что важно в современных политических реалиях – небрахманской!) доминанты региона: Тукарама цитируют, ему подражают и опираются на его авторитет; его биографию подчищают от сомнительных сюжетов, выносят на широкоформатный экран и в пространство интернета; его защищают от критиков и поднимают всё выше и выше над землей, которая его породила, и мирской суетой. Тем самым исходящая от «культурного гиганта» (*sāṃskṛtik mahāpuruṣ*) индоктринация закрепляет семантическое поле той или иной лексемы и навязывает конструкты чувствования и эмоционального психотипа соотечественникам Тукарама, отделённым от него веками и подверженным воздействию эмоциональных режимов своей эпохи<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> О том, в какой степени современные приверженцы Виттхала наследуют «чувствительность» Тукарама и какие эмоции преобладают в их среде, см.: [15].





### Литература

1. Глушкова И. Про ЭТО. К кому / чему взывают Тукарам и Рамдас: невидимый орган внутри маратхского тела. В: Куликов Л., Русанов М. (ред.-сост.). *Indologica. Сборник статей памяти Т. Я. Елизаренковой*. М.: РГГУ, ИВ РАН; 2012;2:263–278.
2. Neurgavkar H. B. P. S. K. (ed.). *Śrītukārām mahārājāñcā sārth gāthā = Songs of Holy Tukaram-maharaj supplemented with explanations*. Pune: Pracarya Dandekar dharmik va samskrutik vangmay prakasan mandal; 1978.
3. Глушкова И. П. Берите бога задаром! Поэтическая биография Тукарама. В: Серебряков И. Д., Ванина Е. Ю. (ред.) *Голоса индийского средневековья*. М.: Эдиториал УРСС; 2002.
4. Stevenson Dr. An Essay on the Vernacular Literature of the Marathas. *Journal of the Bombay Branch Royal Asiatic Society*. 1841;(1):1–10.
5. Murray M. J. The Story of Tukarama. From the Marathi–Prakrit. With an Introduction. *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*. 1849;(3):1–28.
6. Chitre Dilip (trans.). *Says Tuka – 1. Selected Poems of Tukarama*. Pune: Sontheimer Cultural Association; 2003.
7. More Sadanand. *Tukārām darśan = An Evaluation of Tukaram*. Pune: Gaj prakashan; 1996.
8. Reddy W. M. *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press; 2001. 389 p.
9. Вежбицкая А. *Сопоставление культур через посредство лексики и прагматики*. М.: Языки славянской культуры; 2001. 272 с.
10. McDaniel J. Emotions in Bengali Religious Thought: Substance and Metaphor. In: Marks J., Ames R. T. (eds). *Emotions in Asian Thought: A Dialogue in Comparative Philosophy*. Albany: State University of New York Press; 1995:39–64.
11. Гринцер П. А. *Основные категории классической индийской поэтики*. М.: Наука, ГРВЛ; 1987. 312 с.
12. McDaniel J. Hinduism. In: Corrigan J. (ed.). *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*. N.Y.: Oxford University Press; 2008:51–72.
13. Hawley J. S. *A storm of Songs. India and the Idea of the Bhakti Movement*. Cambridge, MA: Harvard University Press; 2015. 464 p.
14. Glushkova I. A Study of the Term *ānanda* in the Varkari Tradition. In: Chitre D., Sontheimer G.-D., Brückner H., Feldhaus A. (eds). *Tender Ironies. A Tribute to Lothar Lutze*. New Delhi: Manohar; 1994:220–230.
15. Glushkova I. From Constant Yearning and Casual Bliss to Hurt Sentiments. An Emotional Shift in the Varkari Tradition (India). In: Schuler B. (ed.). *Historicizing Emotions: Practices and Objects in India, China and Japan*. Leiden: Brill; 2017:71–99.

### References

1. Glushkova I. IT: Who/what is addressed: an invisible organ inside the Marathi body. In: Kulikov L., Rusanov M. (eds). *Indologica. Collection of Articles in Memory of T. Ya. Elizarenkova*. Moscow: Russian State University for the Humanities, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; 2012;2:263–278. (In Russ.).



2. Neurgavkar H. B. P. S. K. (ed.). *Śrītukārām mahārājāñcā sārth gāthā = Songs of Holy Tukaram-maharaj supplemented with explanations*. Pune: Pracarya Dandekar dharmik va samskrutik vangmay prakasan mandal; 1978.

3. Glushkova I. P. Take the God for Free! Poetic Biography of Tukaram. In: Serebryakov I. D., Vanina E. Yu. (eds). *Voices of Indian Middle Ages*. Moscow: Editorial URSS; 2002. (In Russ.).

4. Stevenson Rev. Dr. An Essay on the Vernacular Literature of the Marathas. *Journal of the Bombay Branch Royal Asiatic Society*. 1841;(1):1–10.

5. Murray M. J. The Story of Tukarama. From the Marathi–Prakrit. With an Introduction. *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*. 1849;(3):1–28.

6. Chitre Dilip (trans.). *Says Tuka – 1. Selected Poems of Tukarama*. Pune: Sontheimer Cultural Association; 2003.

7. More Sadanand. *Tukārām darśan = An Evaluation of Tukaram*. Pune: Gaj prakashan; 1996.

8. Reddy W. M. *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press; 2001.

9. Vezhbitskaya A. *Comparisons of Cultures through Lexis and Pragmatics*. Moscow: Yazyki slavyanskoi kultury; 2001. (In Russ.).

10. McDaniel J. Emotions in Bengali Religious Thought: Substance and Metaphor. In: Marks J., Ames R. T. (eds). *Emotions in Asian Thought: A Dialogue in Comparative Philosophy*. Albany: State University of New York Press; 1995:39–64.

11. Grintser P. A. Basic Categories of Classical Indian Poetics. Moscow: Nauka, GRVL; 1987.

12. McDaniel J. Hinduism. In: Corrigan J. (ed.). *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*. N.Y.: Oxford University Press; 2008:51–72.

13. Hawley J. S. *A storm of Songs. India and the Idea of the Bhakti Movement*. Cambridge, MA: Harvard University Press; 2015.

14. Glushkova I. A Study of the Term *ānanda* in the Varkari Tradition. In: Chitre D., Sontheimer G.-D., Brückner H., Feldhaus A. (eds). *Tender Ironies. A Tribute to Lothar Lutze*. New Delhi: Manohar; 1994:220–230.

15. Glushkova I. From Constant Yearning and Casual Bliss to Hurt Sentiments. An Emotional Shift in the Varkari Tradition (India). In: Schuler B. (ed.). *Historicizing Emotions: Practices and Objects in India, China and Japan*. Leiden: Brill; 2017:71–99.

### **Информация об авторе**

**Глушкова Ирина Петровна**, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Центра индийских исследований Института востоковедения РАН

### **About the author**

**Irina Glushkova**, Dr. Sci. (Hist.), Cand. Sci. (Linguist.), Principal Research Scholar, Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences

## Influential historians

### Историографические школы в персоналиях

DOI [10.31696/2618-7043-2018-1-1-82-97](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-1-82-97)

УДК 930(470)«18»+930.2(540)«18»

ВАК 07.00.09

### Начало изучения современной Индии в России.

**И. П. Минаев**

**Т. Н. Загородникова**

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация  
tnzag@mail.ru*

**Аннотация:** хотя изучение Индии в России началось с изучения современной Индии (Д. Г. Мессершмидт брал уроки у купца из Дели Парасотамагире; Г. Я. Кер изучал диалекты Северо-Западной Индии; Г. С. Лебедев старался показать схожесть христианства с индуизмом и способствовал налаживанию торговли), но у общества не было потребности в знании реальной Индии. Такой интерес возник с завоеванием Средней Азии и продвижением к границам Британской империи. И. П. Минаев был первым русским индологом, сочетавшим интерес к древней и современной Индии. Он тесно сотрудничал с военным ведомством, направлял отчёты о своих путешествиях по Индии, где описывал настроения, царившие в индийском обществе, отношения различных слоёв общества к России и Великобритании, развенчивал ложные представления о возможном восстании индийцев в случае похода русской армии к границам Индии. Он призывал как военных, так и научное сообщество к изучению современности и основал школу российской индианистики, хотя его непосредственные ученики не последовали его примеру.

**Ключевые слова:** Индия, Иван Минаев, завоевание Средней Азии, школа российской индианистики, Российское генеральное консульство в Бомбее, «Большая игра»

**Для цитирования:** Загородникова Т. Н. Начало изучения современной Индии в России. И. П. Минаев. *Ориенталистика*. 2018;1(1):82-97. DOI: [10.31696/2618-7043-2018-1-1-82-97](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-1-82-97).

### The Contemporary India Studies in Russia. Their beginning.

**I. P. Minayev**

**Tatiana N. Zagorodnikova**

*Institute of Oriental Studies, RAS, Moscow, Russian Federation  
tnzag@mail.ru*

**Abstract:** indian studies in Russia started with contemporary India surveys. D. G. Messerschmidt took lessons from Delhi merchant called Parasotamagire. G. Y. Kehr studied the dialects of Northwest India. G. S. Lebedev did his best to show resemblance of Hinduism and Christianity and to promote commercial relations, how-



ever Russian society was hardly eager to know what real India was about. The keen interest arose with the conquest of Central Asia and an advance towards the borders of British India. I. P. Minayev was the first Russian Indologist who studied both ancient and contemporary India. He collaborated with the War Ministry sending them reports of his three travels around India that illustrated the public mood regarding the idea of Russian march towards the borders of British India. He appealed to both military and scientific circles in order to develop contemporary studies and founded Russian school of Indology although none of his students followed the path of their professor.

**Keywords:** India, Ivan Minayev, conquest of Central Asia, Russian school of Indology, Russian General Consulate in Bombay, Great game

**For citation:** Zagorodnikova T. N. The Contemporary India Studies in Russia. Their beginning. I. P. Minayev. *Orientalistica*. 2018;1(1):82–97. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2018-1-1-82-97](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-1-82-97).

*Научный интерес в изучении Индии для русского ориенталиста не исчерпывается, однако же, её прошлыми судьбами, каково бы ни было её значение в мировой истории. У нас, на Руси, изучение вообще Востока никогда не имело и не могло иметь отвлечённого характера. Мы слишком близки к Востоку для того, чтобы интересоваться им только отвлечённо. Интересы России всегда были тесно связаны с Востоком, а потому востоковедение у нас не могло не находить себе практического приложения.*

*И. П. Минаев [1, с. 130].*

## **Введение**

8 февраля 1884 г. на акте, то есть на ежегодном торжественном собрании и праздновании основания Санкт-Петербургского университета, честь произнести речь была предоставлена ординарному профессору по кафедре сравнительного языкознания Ивану Павловичу Минаеву. Он начал свою речь словами: «Высокая честь занимать ваше благосклонное внимание научною беседою в нынешнем году выпала на мою долю, как одного из членов историко-филологического факультета. Не без некоторого опасения приступая к выполнению этой почётной, но и не лёгкой обязанности, не могу не высказать вам вначале просьбы о снисходительности. Это вступление, обычное у чтеца, собирающегося утомлять внимание своих слушателей, думается мне, далеко не излишне в настоящем случае: предмет, избранный для настоящей беседы, многим, по крайней мере, в моём изложении, может показаться малоинтересным, а другим, даже некоторым филологам, его отношение к важнейшим задачам филологической науки не вполне ясным» [1, с. 125]. Он был вынужден сделать такое вступление, потому что собирался говорить о необходимости изу-



чении современной ему Индии, а в то время изучение Индии ограничивалось или сюжетами, связанными с древностью, или её философией и религиями. Между тем изучение Индии в России началось, как ни странно, именно с изучения современной Индии.

В 1719 г. Даниил Готлиб Мессершмидт (1685–1735), ботаник и врач, отправился в экспедицию для исследования Сибири. В Удинске он беседовал с членом касты кэтхиписцов (*каятха*). Под Тобольском он познакомился с крещёным индийцем из Мултана по имени Василий, который записал в тетрадь Мессершмидта своё имя на родном языке. Ещё одного православного индийца родом из Дели Мессершмидт встретил в Иркутске. Это был купец Парасотамагире, человек очень образованный и толковый, знавший несколько языков и систем письма. Путешественник «ежедневно брал у него уроки, выучился чтению, письму и разговорному языку, получил некоторые сведения о санскрите. С помощью Парасотамагире он составил перечни индийских названий животных, птиц и растений, исправлял ошибки в имевшейся европейской научной литературе. Дневники Д. Мессершмидта содержат суждения о фонетике и алфавитах индийских языков» [2, с. 338].

Георг Якоб Кер (1692–1740), профессор-востоковед, служил переводчиком с персидского, арабского и турецкого языков при Коллегии иностранных дел. В 1733 г. он познакомился с астраханским купцом Сунгара (Сухара)<sup>1</sup>, крещёным индийцем, жившим тогда в Петербурге, и начал брать у него уроки. Г. Я. Кер записывал эти уроки в тетрадь, которую он озаглавил «Об индо-мултанском диалекте». Сюда он заносил шрифтом деванагари санскритские тексты и образцы письма такри и ланда, употреблявшиеся индийскими купцами в Астрахани в деловых документах, давая точную транскрипцию слов и сопровождая их пояснениями по фонетике на латыни. «Несомненно, это была одна из самых первых попыток изучения европейским исследователем диалектов Северо-Западной Индии. Эти записи любопытны не только с лингвистической точки зрения: они позволяют составить представление об обычаях, культуре и религии жителей астраханской колонии» [2, с. 339–340].

Академик Петер Симон Паллас (1741–1811) составил по наказу Екатерины II «Сравнительный словарь всех языков и наречий, по азбучному порядку расположенный», где были представлены более 200 языков и наречий народов Азии и Европы. Из индийских языков сюда вошла лексика санскрита, тамильского, бенгальского и «мултанского наречия», сведения о последнем были собраны у астраханских индийцев [3, с. 31–34]. Его наблюдения и встречи описаны в статье «Некоторые сведения о живущих в Астрахани индийцах» [3, с. 40–65].

<sup>1</sup> В русских документах этот купец значился как астраханский дворянин Пётр Иванович Сунгур или Сугур.



В этой плеяде этнических немцев, находившихся на службе у российских императоров, завершает XVIII и открывает XIX век Герасим Степанович Лебедев – «бурбоорственнй путешественник», как он сам себя называл. За 12 лет, которые он прожил сначала в Мадрасе, а потом в Калькутте, он узнал жизнь и традиции разных слоёв индийского общества. По возвращении на родину он поступил на службу в Коллегию иностранных дел, открыл печатню с бенгальским шрифтом. Одно перечисление его трудов, начиная с «Грамматики чистых и смешанных восточноиндийских диалектов» и заканчивая «Беспристрастным созерцанием систем Восточной Индии Брамгенов, священных обрядов их и народных обычаев», опубликованных и неопубликованных, заняло бы достаточно много места. Его целью было показать истинную премудрость изначального христианства, сохранённую брахманами, и способствовать налаживанию торговли между нашими странами. Но его начинания не вызвали отклика в обществе: печатня, оснащённая шрифтом для издания текстов на бенгали, закрылась, а сам он не оставил ни учеников, ни последователей [4, с. 427]. Общество не ощущало потребности в знании настоящей<sup>2</sup>, современной ему Индии. Редкие путешественники, такие как Ю. Ф. Лисянский или князь А. Д. Салтыков, приносили информацию о настоящей Индии, но она не могла поколебать уже сложившийся образ «сказочной» страны. Отсутствие торговли и невозможность её наладить, так же как и отсутствие насущной необходимости в ней препятствовали налаживанию связей. Общество если и интересовалось, то культурой древней Индии, потому что это укрепляло образ необычной, полной чудес страны. XIX в. – это время изучения санскрита и литературы на нём, изучения философии и религий Индии, всё это, за небольшим исключением, было возможно благодаря европейским изданиям.

### **Интерес к современной Индии в новых условиях**

Интерес к событиям в Индии возник в Российской империи с 60-х годов XIX в., с начала завоевания Средней Азии и продвижения к границам Британской империи. Каждое новое присоединение земель к территории России воспринималось как шаг к завоеванию Индии, как очередной повод к ухудшению и без того натянутых отношений. Противостояние двух великих держав в этом регионе назвали «Большой игрой». Знание противника было необходимым условием такой игры.

Иван Павлович Минаев (1840–1890) (рис. 1) начал изучение Востока с Китая, потом, заинтересовавшись буддизмом, стал заниматься пробле-

---

<sup>2</sup> Справедливости ради стоит сказать, что в «Беспристрастном созерцании...» Г. С. Лебедев пытался сблизить Россию и Индию, показав сходство православия с индуизмом, наверное, для того, чтобы сделать индийцев более понятными для россиян, с ущербом для реального образа Индии.



мами, связанными с древней Индией. Его труды по классической индологии сразу же становились событием общеевропейского масштаба и переводились на английский и французский языки. Но вместе с проблемами классической индологии его интересовала и современная Индия. По этой проблематике он тесно сотрудничал с военным министерством. Именно военное ведомство, а не МИД, было заинтересовано в информации и взвешенной оценке положения в индийском обществе, настроениях, отношении к России и Великобритании. Что здесь было первичным, что производным, то есть военные смогли заинтересовать профессора проблемами современной Индии или И. П. Минаев сам был неравнодушен к этим вопросам, а военные только использовали его интерес в своих целях, – мы, наверное, уже не узнаем. Судя по дневникам, его глубоко трогала обстановка в России, он не был кабинетным затворником, не замечавшим окружающей действительности, его отношение к происходившему вокруг было непростым и неоднозначным, но ни в коем случае не равнодушным. А. А. Вигасин, человек с максимальной полнотой и очень вдумчиво и бережно изучивший труды и архив И. П. Минаева, писал: «Длительная командировка на Восток могла стать неким бегством от суровой реальности и мрачных предчувствий» [5, с. 116]. Складывается ощущение, что и занятия древностью тоже было для него своего рода уходом от безрадостной реальности.

Во время трёх своих поездок в Южную Азию профессор И. П. Минаев не только собирал фольклор и искал рукописи по истории, философии и религиям Индии, но и внимательно наблюдал за тем, что творилось вокруг. Отчёты обо все увиденном<sup>3</sup> он посылал в военное министерство, и они рассматривались на самом высоком государственном уровне.

### **Первая поездка Минаева в Индию**

Предполагалось, что маршрут первой поездки И. П. Минаева в Индию в 1874–1875 гг. будет сухопутным, то есть пройдёт через Среднюю Азию и Афганистан, и Главный штаб решил воспользоваться этим. В то время в Европе не было достоверных карт этого района. Было решено послать с профессором для производства топографической съёмки пути до



*Рис. 1. Иван Павлович Минаев (1840–1890)*

*Fig. 1. Ivan Pavlovich Minayev (1840–1890)*

<sup>3</sup> Свои впечатления об увиденном он также публиковал в прессе, см. «Библиография опубликованных трудов И. П. Минаева» [7, с. 123–134].



Пешавара топографа Военно-топографического отдела штаба Туркестанского военного округа, коллежского секретаря Рыжикова [9, с. 181]. По мере подготовки путешествия что-то изменилось в планах профессора, возможно, он реально оценил все трудности и опасности, подстерегавшие путника в странах, где население крайне негативно относилось к христианам. Он поехал морем. Отчёт об этой поездке хранился в Российском государственном военно-историческом архиве, но до сих пор не был обнаружен<sup>4</sup>.

### **Вторая поездка**

Вторая поездка профессора Минаева в Индию состоялась в 1880 г. Среди документов Российского государственного военно-исторического архива (РГВИА), касающихся путешествий И. П. Минаева в Индию, хранится лист с четырьмя вопросами без даты, без заголовка и без подписи:

1. *Во время посещения Кабула генерал-майором Столетовым покойный Шир-Али хан утверждал, что индустанские раджи и владельческие фамилии доведены до крайнего раздражения против англичан и что в случае движения русских войск через Афганистан население западной части Индии восстанет против существующего правительства. Прибывший же летом текущего года в Самарканд посол от сейков (сикхов. – Т. З.) утверждал, что в случае, если русские, которых будто ждут в Индии, появятся у восточных границ Афганистана, сейки выставят более 200 000 вооружённых людей против англичан. Было бы важно знать действительное настроение населения западной полосы Ост-Индии и проверить как отношение его к Англии, так и представление его о России.*

2. *На северо-востоке Индии слышатся постоянно жалобы буддистов. Желательно было бы выяснить отношение их к английскому владычеству, их силу и организацию, а равно и значение настоящих усложнений на [северо]-в[остоке] полуострова со стороны Бирмы и Ассама.*

3. *В Индии считается до 460 туземных государей, имеющих владения и подчинённых англичанам. Некоторые из них не более как мелкие феодальные владельцы, почти лишённые политической власти; очень многие состоят в положении полунезависимых государей; некоторые подчиняются английскому правительству лишь во внешних делах, но есть и такие, которые находятся в состоянии номинального подчинения — в сущности же совершенно независимые. Все эти лица владеют в совокупности населением в 55 000 000 душ, получают в год до 150 000 000 р. дохода и содержат армию в 314 598 человек. Отношение этих государств к*

---

<sup>4</sup> Во вступлении к описи Военно-учёного архива, одного из самых крупных и востребованных фондов РГВИА (ВУА, № 846), перечислены наиболее интересные документы, хранящиеся в этом фонде, в том числе Отчёт профессора И. П. Минаева о его первой поездке в Индию. Опись была составлена в начале XX в., и с того времени этот Отчёт никто не видел.





*Ост-индскому правительству во многом определяется личными качествами их государей. В высшей степени было бы полезно получить характеристику туземных владетелей и определить, кто по личным своим качествам, уму и характеру способен играть выдающуюся политическую роль и наиболее влияет на настроение туземного населения. Наибольший интерес для нас представляют сейкские государи и некоторые государи Центральной Индии, между ними в особенности было бы важно оценить 1) Гвалиорского магараджу Скиндия, имеющего небольшую, но отлично организованную армию (8 470 чел. при 40 орудиях), и не явившегося в прошлом году на известное собрание в Лагор, и 2) Голькара Индорского, имеющего армию в 28 000 чел. при 24 орудиях.*

*4. Желательно было бы знать, как думают сами англичане и туземцы, начиная с Ост-индского правительства, английской армии и более серьёзных её представителей, о степени возможности выполнить известный план генерала Роулинсона о завоевании Афганистана, включительно с Гератом и Балхом.*

По надписи карандашом на 1-м листе документа можно понять, кому предназначались эти вопросы: «По случаю командирования проф. С-П универ. Д[ействительного] с[татского] с[оветника] Минаева в Индию полагалось бы соответствующе, не обременяя его военными специальными или техническими вопросами, предложить ему со стор[оны] воен[ного] Мин-ства вникнуть прежде всего в общее военно-политическое положение страны и разъяснить след[ующие] обстоятельства» [6, с. 181–182].

Ответы на эти вопросы военные ждали с большим нетерпением. «На днях из Ост-Индии вернулся профессор Петербургского университета Действительный Статский Советник Минаев. Пробыв там несколько месяцев, профессор Минаев вынес чрезвычайно любопытные впечатления. Если Вашему Сиятельству будет угодно принять Действительного Статского Советника Минаева, то имею честь испрашивать указаний о времени этого приёма», – писал 6 июля 1880 г. полковник Л. Н. Соболев, заведовавший Азиатской частью Главного штаба, военному министру графу Д. А. Милютину. «Я уже виделся с ним», – написал военный министр на полях этой записки<sup>5</sup>. Судя по «Дневникам» Ивана Павловича, он встречался и с генерал-адъютантом Н. Н. Обручевым, назначенным вскоре начальником Главного штаба [3, с. 163].

И. П. Минаев дал ответы на поставленные перед ним военным ведомством вопросы в своей «Записке», составленной по приезде в Россию и хранящейся сейчас в РГВИА. Маршрут поездки профессора (Бомбей, Хайдарабад, Индор, Ратлам, Гвалиор, Ражпутана, Северо-Западные провинции, Панджаб, Гуджарат и Барода, то есть не чисто индусские области, а местности со смешанным населением: индусы и мусульмане, мусульмане

<sup>5</sup> Российский государственный военно-исторический архив. Ф. 846. Д. 6924. Л. 8.



и сикхи; всё это местности, не связанные с распространением буддизма в Индии), содержание отчёта и место его хранения говорят о том, что путешествие было совершено не только для изучения древностей или буддистских святынь, но и для знакомства с положением в стране в целом, то есть поиска ответов на вопросы, поставленными перед ним военными. Пространная записка-отчёт заканчивается выводом И. П. Минаева:

*Всего сказанного выше, полагаю, достаточно для того, чтобы оправдать моё мнение о теперешнем настроении индийского общества. Оно, действительно, тревожное, и положение британских властей в Индии может быть названо даже критическим. Жалобы и ропот слышны всюду. Туземцы и в разговорах, и в газетах заявляют, что «народы, подвластные России, гораздо счастливее, нежели индийское население под управлением Британии», что «русский неспособен быть высокомерным тираном, каковым англичанин является в Индии», и т. п.*

*Для правильной оценки современных обстоятельств необходимо, однако ж, иметь в виду множество местных условий, среди которых поставлен индийский патриот, самый решительный, энергичный и либеральный в религиозных вопросах.*

*Не следует забывать 1) существующего в Индии разобщения как этнографического, так и общественно-религиозного между различными кастами и сектами, как индусскими, так и мусульманскими.*

*2) Запрещения туземцам всей Британской Индии иметь оружие.*

*3) Различные степени недовольства:*

*а) наибольшее недовольство вследствие тяжести налогов и частных голодовок следует признать в сельском населении, особенно же южных местностях бомбейского президентства. Но сельское население, у которого отобрано оружие, в силу законодательного акта 1878 г., не имея руководителей, не поднимется само собою.*

*б) Класс интеллигентных индусов находится в положении выжидательном, легко пойдёт на сделки и совершенно успокоится после некоторых уступок правительства.*

*в) Затем остаются непримиримые, т. е. махратские и всякие другие, но не бенгальские, брахманы и мусульмане. Махратские брахманы как теперь, так и прежде считались англичанами за отъявленных мятежников. Нигде я не видел такого сильного раздражения против британской власти, как в их среде. У них свято хранятся предания времён пейшвы<sup>6</sup>, блестящей эпохи брахманского владычества. Многие из них помнят Нана Сахиба<sup>7</sup>. В разваливающихся чертогах различных обедневших сановников*

<sup>6</sup> Пейшва или пешва – глава конфедерации маратхских княжеств.

<sup>7</sup> Нана Сахиб (настоящее имя Нана Говинд Данду Пант) — приёмный сын и наследник последнего пешвы Баджи Рао. Во время Индийского народного (Сипайского) восстания 1857–1859 гг. встал во главе одного из очагов восстания. После поражения восстания бежал в Непал и бесследно исчез.



*Махратского двора поныне поются восторженные былины о блеске и величии пейшвы. Но махратские брахманы, как учит их история, всегда являлись лишь тайными руководителями восстания, и притом они непримиримые враги мусульман и ражпутов.*

*4) Во владениях независимых, как напр. в Низаме или в Гвалиоре, где сильно раздражение как правителя, так и населения, англичане имеют значительные военные силы. Пока англичане владеют гвалиорскую крепостью, восстание там немислимо.*

*Вот те важнейшие причины, которые могут замедлить наступление кризиса в Индии. Он неминуем, если, при дурном обороте афганских дел, образ действий министерства Биконсфильда будет продолжаться и при новом министерстве, и может быть замедлен и даже отсрочен на неопределённое время, если англичане признают возможность сделать хотя бы некоторые уступки той части индийского общества, которая, не любя их, признаёт британское владычество пока необходимым для Индии [6, с. 190–191].*

Спустя более 130 лет современный исследователь может оценить прозорливость профессора Минаева. Он писал свой отчёт в конце правления одного из наиболее реакционных вице-королей Индии лорда Литтона (1876–1880). С его именем связана проигранная вторая англо-афганская война, введение предварительной цензуры в прессе на индийских языках (Press act), запрещение индийцам ношения оружия (Arms' act). Лорд Риппон, занявший пост вице-короля с июня 1880 г., был либералом. Он почувствовал напряжённость, царившую в индийском обществе, понял, к чему это может привести, и свёл на нет оба реакционных закона, подготовил почву для созыва первого общеиндийского съезда недовольных – Индийского национального конгресса.

На протяжении всего колониального периода в Индии то здесь, то там вспыхивали локальные волнения, которые подавлялись или местными, или присылаемыми из центра войсками, но ни одного крупного восстания, приближающегося по своему размаху к Народному восстанию 1857–59 гг., не произошло. Англичане, учтя тот страшный опыт, научились распознавать степень недовольства общества и успевали не доводить дела до крайности: небольшими реформами снижали остроту момента.

### **Третья поездка**

Третье путешествие И. П. Минаева в 1885–86 гг. было инициировано военным ведомством. Британское правительство приглашало двух русских офицеров в качестве наблюдателей на манёвры, которые должны были состояться 4 января 1885 г. в Северо-Западных провинциях. По мнению военного министерства, делегацию должен был сопровождать человек, знакомый с традициями и современным положением Индии,



для того чтобы консультировать военных по разным вопросам, а главное – чтобы они по незнанию языка и обычаев Индии не попали в «неловкое положение». И. П. Минаев был как раз таким человеком, он два раза путешествовал по стране, был представлен в своё время вице-королю и вообще имел обширный круг знакомых в Индии, но профессора неудобно было командировать в качестве секретаря делегации. Было решено дать И. П. Минаеву возможность отправиться в Индию одновременно с миссией просто в качестве путешественника. Это ставило его в более независимое положение и давало возможность изучить те части Индии, где он раньше не бывал и которые представляли для военного ведомства особый интерес.

Перед поездкой И. П. Минаев имел личную аудиенцию у Александра III в Инженерном манеже [3, с. 164].

Офицеры Генерального штаба (полковник А. К. Тимлер и полковник князь Н. Н. Одоевский-Маслов) должны были прибыть в Бомбей в конце декабря. Сначала предполагалось, что по окончании манёвров русские офицеры и профессор И. П. Минаев некоторое время будут вместе путешествовать по Индии, а потом Тимлер и Одоевский-Маслов отправятся обратно в Россию, а Иван Павлович останется на какое-то время и уже самостоятельно продолжит свою командировку и изучение Индии. Этому плану не суждено было свершиться: это были люди во многом (начиная от каких-то бытовых проблем и кончая отношением к походу на Индию) противоположных взглядов, поэтому ещё на пароходе произошла размолвка [5, с. 110], и в дальнейшем их пути разошлись.

Отчёт о поездке по северной Индии и Бирме посвящён всё тем же темам, которые были определены военным ведомством при подготовке ещё второго путешествия. Главной была проблема отношения местного, как тогда говорили, «туземного», населения к России и к Великобритании. По мнению Минаева, образованный индеец в 1885 г. давал такой ответ на этот вопрос: «Мы победим, добьёмся очень многого не внутренними волнениями, а агитацией в самой Англии; а для этого же нам необходим союз, конечно не с Россией, а с английскими радикалами» [6, с. 194]. Трезво оценивая сложившуюся в Индии ситуацию, Иван Павлович предостерегал от устоявшихся в русском обществе представлениях о шатком положении англичан в Индии и о возможности восстания населения в случае прихода русской армии: «При общераспространённом убеждении в том, что англичане нелюбимы в Индии, весьма часто конечный результат возможного столкновения России с Англией рисуется в привлекательном для нашего народного самолюбия свете: мы не прочь верить, что население Индии нас встретит как освободителей, что оно поднимется на своих притеснителей, как только услышит, что англичане где-либо нами разбиты... а туземцы Индии между тем толкуют теперь: “Борьба между ретроградными, тёмными силами России и прогрессив-



ными Британии неминуема в ближайшем будущем, и все наши симпатии на стороне представителей прогресса<sup>8</sup>. Положим, это толкуют бабу<sup>8</sup>; но их слушает вся Индия, и за вожаками идут массы, весьма часто не понимая ни их идеалов, ни их стремлений» [6, с. 196]. Отношение колониальной администрации к русским и к «Большой игре» в Центральной Азии осталось прежним: «Британские власти в Индии готовятся к борьбе; ничто не делается там, ни одно мероприятие не начинается безотносительно к гордиеву узлу англо-русского вопроса: усиливается армия, придумываются проекты раздела Афганистана, тревожно ищут союзников, и в Китае и чуть ли не в Тибете, а главное, стремятся умиротворить туземцев» [6, с. 196].

Подлинник «Записки» Минаева о его третьем путешествии хранится в Архиве внешней политики МИД РФ, то есть можно предположить, что профессор отчитывался не только перед военными, но и перед гражданскими властями, но какой-то отчёт (возможно, копия этой «Записки») был послан и в военное министерство. Вот как И. П. Минаев начинает своё письмо к генерал-адъютанту Н. Н. Обручеву, начальнику Главного штаба и председателю Военно-Учёного комитета: «Препровождая Вам отчёт о моём путешествии по Индии, я нахожу необходимым в дополнение к нему сказать несколько слов о том, как я сам смотрю на сообщаемые мною факты». К сожалению, отчёт, о котором говорится в письме, не обнаружен в фондах РГВИА, но можно предположить, что это был лишь вариант или даже копия цитировавшейся «Записки». Профессор описал настроения разных слоёв общества – как индийского, так и английского, и везде лейтмотивом проходит одна и та же мысль: «Этого не следует упускать из виду: Индию следует знать. Борьба в грядущем, но наступит она не сегодня и не завтра, но к ней следует готовиться...<sup>9</sup>» [6, с. 196].

Дополнением к отчёту служит письмо И. П. Минаева к генералу Н. Н. Обручеву, где он, наряду с общими выводами о современном положении Индии, ещё раз подчеркнул необходимость иметь возможно полную информацию о происходивших в стране событиях. Наряду с этим он советовал военным, как организовать сбор информации. Для этого он предлагал создать сеть негласных осведомителей. «Мне казалось, было бы в высшей степени важно иметь не только в Индии, но повсюду в Азии, где наши интересы сталкиваются с британскими, неофициальных агентов, людей честных, толковых и преданных служению России, при содействии таких слуг отечеству дело официального агента может быть успешно выполнено» [6, с. 264]. Возможно, примерно об этом же шла речь во время многочисленных визитов профессора к чиновникам самого высокого ранга как военного министерства (генералы Ф. А. Фельман,

<sup>8</sup> Бабу – здесь: образованный индус, уважаемый человек.

<sup>9</sup> Отточие автора.



Н. Н. Обручев, П. А. Крыжановский, военный министр П. С. Ванновский), так и МИД (директор Азиатского департамента И. А. Зиновьев), а потом и на аудиенции у Государя [5, с. 109–110].

Иван Павлович Минаев планировал четвёртое путешествие, но этому помешала сначала болезнь, а потом и кончина учёного.

### **Сравнение британской и русской колониальной политики**

Наблюдая порядки в современной ему Индии, И. П. Минаев не раз отмечал, что «здесь между англичанами встречаешь хороших, честных людей более, нежели где-либо, и только благодаря этому может держаться эта странная индийская система управления, эта смесь свободы и деспотизма... Англичане сильны людьми подобными Лоуренсу»<sup>10</sup> [3, с. 169]. Сравнивая эту «смесь свободы и деспотизма» с российской системой управления азиатскими владениями России, профессор записал: «Дай эти полномочия какому из наших генералов, Его Превосходительству Ивану Петровичу, чего-чего не натворили бы наши генералы-хозяева со свойственным им тактом и присущей им прозорливостью. Каких бы хозяйственных затей насмотрелся бы мир!» [3, с. 168]. Василий Оскарович фон Клемм, первый Российский Императорский генеральный консул в Бомбее (1900–1906), начинал свою дипломатическую карьеру в 1886 г. с должности секретаря и драгомана (переводчика) Российского Императорского политического агентства в Бухаре. Прослужив на этой должности менее 5 лет, он послал в столицу Записку о положении в ханстве, которая хранится сейчас в архиве МИД РФ<sup>11</sup>. Она была составлена во многом в ответ на многочисленные жалобы жителей Бухары на злоупотребления чиновников и самого эмира Сеид Абдул-Ахад-хана. В. О. фон Клемм считал, что появление русских владений в Средней Азии привело к тому, что простой народ начал сопоставлять свою жизнь с жизнью в русском Туркестане, и это сопоставление было не в пользу эмира. Открытие Политического агентства дало ему возможность жаловаться и ждать справедливости. Эмиру и его чиновникам виделось скорое присоединение Бухары к Туркестанскому генерал-губернаторству, за чем последовало бы уменьшение или потеря доходов, а это, в свою очередь, диктовало взимание всё новых поборов для накопления «на чёрный день». Рекомендации В. О. фон Клемма сводились к следующему: поскольку «незаконные поборы всегда существовали в Бухаре, как

<sup>10</sup> Томас Эдвард Лоуренс, Лоуренс Аравийский (Thomas Edward Lawrence, Lawrence of Arabia, 1888–1935), британский военный и путешественник, историк и археолог, сыграл большую роль в арабском восстании 1916–1918 гг., почитается в Великобритании как военный герой.

<sup>11</sup> Архив внешней политики Российской империи. Ф. 147. Оп. 485. Д. 539. Л. 208–213, 213об.



во всяком азиатском ханстве и как неизбежное последствие ничтожного содержания, получаемого администрацией», то надо пригласить эмира в Петербург и дать ему заверения в неприкосновенности его власти, в том, что Россия не собирается присоединять Бухару к своим владениям. Следует признать избранного им сына наследником. В. О. фон Клемм полагал, что ни при каких обстоятельствах не следует присоединять Бухару к российским владениям в Туркестане<sup>12</sup>. В данном случае подход русского чиновника колониальной администрации к расширению границ Российской империи противоположен британскому опыту: известно, что английские чиновники на местах несколько раз без разрешения метрополии, а в случае присоединения Синда и вопреки прямому запрету, присоединяли индийские княжества к британским владениям [8, с. 255].

### **Публичный призыв Минаева изучать современную Индию**

Наряду с отчётами и дневниками И. П. Минаева для исследователей его отношения к изучению современной Индии очень важной представляется его Речь от 8 февраля 1884 г. на торжественном акте Петербургского университета, с которой начинается эта статья. Поставив перед собой цель обосновать необходимость изучения процессов, происходивших в индийском обществе, профессор сначала обрисовал аудитории, что дала древняя Индия человечеству, затем сказал: «...но изучение Индии старой не должно заслонять научную и практическую важность жизненных явлений в современной Индии» [1, с. 131]. И. П. Минаев коснулся и завоевания Индии Британией, и привнесения западного образования и культуры, и зарождения молодой Индии; «и эта новая Индия, народившаяся в самые последние годы, воспитанная и взлелеянная западными учителями, ныне громко заявляет свои притязания на самостоятельность...» [1, с. 137] Восток уже не пребывает в полусонном состоянии. В заключение он сказал: «Высокая задача налагается на нас, однако же, нашим политическим и культурным главенством в Азии, и мы не имеем никакого права отказываться от этой священной обязанности. Ввиду такой задачи, полагаю, может быть не безынтересным взглянуть на то, что уже сделано на Востоке нашей старой соперницей» [1, с. 142]. Это выступление И. П. Минаева, казалось бы, перед узкой университетской аудиторией не осталось незамеченным. В Российском государственном архиве литературы и искусства хранится письмо Фёдора Александровича Фельдмана, генерала от инфантерии, занимавшего в 1881–1896 гг. должность управляющего делами Военно-Учёного комитета Главного штаба, к профессору

<sup>12</sup> В 1892 г. Сеид Абдул-Ахад-хан вместе с наследником посетил столицу Российской империи, ему был пожалован орден Святого Александра Невского с бриллиантами (1893); в 1906 г. ему было разрешено возвести в Санкт-Петербурге мечеть. Его сын Сейид Мир Мухаммед Алим-хан (1880–1944) был объявлен наследником и зачислен в Николаевский кадетский корпус.



И. П. Минаеву от 30 мая 1885 г. Он обращался к профессору с просьбой поместить «свою речь» в издававшийся Главным Управлением Генерального штаба «Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии»<sup>13</sup>, которая «была бы украшением издания»<sup>14</sup>. Следует отметить, что российским военным потребовался почти год, чтобы оценить это выступление Ивана Павловича и поставленные в нём проблемы. Гораздо оперативнее были англичане. Уже 7 марта 1884 г. Роберт Мичелл, чиновник министерства по делам Индии, прислал перевод этой речи вице-королю Индии «для сведения»<sup>15</sup>.

### **Открытие российского дипломатического представительства в Индии**

Летом 1885 г. военное министерство подняло вопрос об открытии дипломатического представительства Российской империи в Индии. Военный министр П. С. Ванновский писал 22 июня 1885 г. министру иностранных дел Н. К. Гирсу:

*В настоящее время Военное министерство имеет в Азии только одного военного агента при миссии нашей в Пекине, из Тегерана Штаб Кавказского округа получает кое-какие военные сведения от наших инструкторов<sup>16</sup>, следит же за тем, что происходит в Индии, мы лишены всякой возможности...*

*Вместе с сим я считаю крайне необходимым принять какие-нибудь меры, чтобы обеспечить Военному министерству своевременное получение из Индии нужных ему сведений. До сего времени Главный Штаб довольствовался индийскими газетами, которые получаютя очень поздно, и разными английскими материалами, которые не дают того, что нам нужно. В этом деле и министерство иностранных дел не может тоже оказать содействие военному ведомству, не имея ни одного консула в Индии [6, с. 346].*

Было ли случайным совпадением то, что военные власти и профессор И. П. Минаев почти одновременно приходят к мысли о необходимости постоянно знать, следить за происходившим в Индии, или речь и отчёты Ивана Павловича о его путешествиях подтолкнули военного министра к конкретным действиям в этом направлении? Ответа нет, но важно то, что и профессор И. П. Минаев, и военные думали одинаково и

<sup>13</sup> Это было издание отдела генерал-квартирмейстера, в чьём ведении была разведка. На нём стоял гриф «Не подлежит разглашению».

<sup>14</sup> *Российский государственный архив литературы и искусства*. Ф. 1696. Оп. 1. Д. 390. Л. 1–106.

<sup>15</sup> *National Archives of India. Foreign Department. Secret E, 1884, April. 228. P. 3–6.*

<sup>16</sup> Имелись в виду русские военные, которые с января 1879 г. сначала занимались формированием, а в дальнейшем служили в персидской казачьей бригаде.





действовали совместно. Сам Иван Павлович в конце 80-х годов предполагал занять должность консула [3, с. 152].

### **Заключение**

И. П. Минаев, крупнейший индолог своего времени, тесно сотрудничал с военным ведомством, и это сотрудничество высоко ценилось военными. Это вовсе не значит, что он был разведчиком. Его научные интересы в сфере изучения современной ему Индии, любознательность, наблюдательность, приобретённые там знакомства были созвучны интересам военных, его опыт и знания с обоюдной выгодой использовались ими.

Профессор Минаев был создателем школы российской индологии, но все его талантливейшие ученики продолжили традицию изучения Древней Индии, её религий и философии. Никто из них не избрал объектом своих исследований современность, и даже в двух достаточно пространственных некрологах «Памяти Ивана Павловича Минаева» С. Ф. Ольденбург, описывая творчество своего учителя, остановился только на изучении им древностей и религии [9, с. 27–47].

### **Литература**

1. Минаев И. П. Об изучении Индии в русских университетах. В: Айрапетов А. Г. (ред.) *Минаевские чтения. Материалы научной конференции, Тамбов, 25 ноября 2009 г.* Тамбов: Издательский дом ТГУ им. Г. Р. Державина; 2010. 229 с.
2. Вигасин А. А. Изучение Индии в России XVIII в. В: Куцобин П. В. (ред.) *Индия. 1983. Ежегодник*. М.: Наука, 1985: 335–347.
3. Вигасин А. А. *Изучение Индии в России (очерки и материалы)*. М.: Степаненко; 2008. 544 с.
4. Васильков Я. В. «Буревоственный путешественник». *Жизнь и труды Герасима Степановича Лебедева (1749–1817)*. СПб.: МАЭ РАН; 2017. 505 с.
5. Вигасин А. А. И. П. Минаев и русская политика на Востоке в 80-е годы XIX в. *Восток. Афро-азиатские общества: история и современность*. 1993;(3):108–124.
6. Шаститко П. М. (ред.) *Русско-индийские отношения в XIX в.* М.: Восточная литература; 1997. 374 с.
7. Котовский Г. Г. (ред.) *Иван Павлович Минаев*. М.: Наука; 1967. 133 с.
8. Алаев Л. Б., Вигасин А. А., Сафронова А. Л. *История Индии*. М.: Дрофа; 2010. 541 с.
9. Ольденбург С. Ф. *Этюды о людях науки*. М.: РГГУ; 2012. 477 с.

### **References**

1. Minaev I. P. On the Study of India in Russian Universities. In: Airapetov A. G. (ed.) *Minayev readings. Materials of scientific conference, Tambov, November 25, 2009*. Tambov: Publishing house of TSU named after G.R. Derzhavin, 2010.
2. Vigasina A. A. Study of India in Russia of the 18<sup>th</sup> century. In: Kutsobin P. V. (ed.) *India. 1983. Yearbook*. Moscow: Nauka, 1985:335–347.



3. Vigasin A. A. Study of India in Russia (*Essays and Documentation*). Moscow: Stepanenko; 2008.

4. Vasilkov Ya. V. *“Storm-fighting Traveler”: Life and Works of Gerasim S. Lebedyev (1749–1817)*. St. Petersburg: Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography; 2017.

5. Vigasin A. A. I. P. Minaev and Russian Politics in the East in 80s of the 19<sup>th</sup> century *Vostok. Afro-aziatskie obshchestva: istoriia i sovremennost = Oriens*. 1993;(3):108–124.

6. Shastitko P. M. (ed.) *Russian-Indian Relations in the 19<sup>th</sup> century* Moscow: Vostochnaya literatura; 1997.

7. Kotovskii G. G. (ed.) *Ivan Pavlovich Minaev*. Moscow: Nauka; 1967.

8. Alaev L. B., Vigasin A. A., Safronova A. L. *History of India*. Moscow: Drofa; 2010.

9. Oldenburg S. F. *Essays on Men of Science*. Moscow: Russian State University for the Humanities; 2012.

#### **Информация об авторе**

**Загородникова Татьяна Николаевна**, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра индийских исследований Института востоковедения РАН

#### **About the author**

**Zagorodnikova Tatiana Nikolayevna**, Cand. (Hist.), Leading research scholar, Centre of Indian Studies, Institute of Oriental Studies, RAS

# Civilizations of the East: Discoveries

## Культура восточных цивилизаций: открытия и находки

DOI [10.31696/2618-7043-2018-1-1-98-112](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-1-98-112)

УДК 73+94(517+470.62/.67)«12»

ВАК 07.00.09

### Об обнаружении средневековых монгольских шахмат на Северном Кавказе

С.-Х. Д. Сыртыпова

*Институт востоковедения Российской академии наук, г. Москва, Российская Федерация*  
*syrtyp@mail.ru*

**Аннотация:** в статье рассматривается история распространения шахмат из Индии в страны Евразии. В связи с обнаружением на Северном Кавказе древних монгольских шахмат, выполненных в буддийском стиле, анализируются возможные пути продвижения шахмат и их развитие под влиянием ислама и других исторических условий. Происхождение обнаруженных шахматных фигурок восходит к середине XIII в., периоду похода монгольских войск Хулагу-хана (1217–1265) на Ближний Восток.

**Ключевые слова:** шахматы, шатар, шатранж, монгольское буддийское изобразительное искусство, исламское влияние, ближневосточный поход Хулагу-хана, портрет Угэдэй-хана

**Для цитирования:** Сыртыпова С.-Х. Д. Об обнаружении средневековых монгольских шахмат на Северном Кавказе. *Ориенталистика*. 2018;1(1):98–112. DOI: [10.31696/2618-7043-2018-1-1-98-112](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-1-98-112).

**Благодарности:** автор благодарит Музей шахмат Российской шахматной федерации за предоставленную возможность проведения фотосъемки музейных экспонатов.

### On the Discovery of Medieval Mongolian Chess in the Northern Caucasus

Surun-Khanda D. Syrtypova

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation*  
*syrtyp@mail.ru*

**Abstract:** the article deals with history of chess spreading from India to the countries of Eurasia. Discovery in the North Caucasus of ancient Mongolian chess crafted in Buddhist style, the author analyzes the possible ways of promoting chess game and factors of their evolutionary development under the influence of Islam and other historical circumstances. The origin of the discovered chess pieces dates back to the middle of the 13<sup>th</sup> century, the time of Mongol armies' campaign of Hulagu Khan (1217–1265) to the Middle East.

**Keywords:** chess, shatar, shatrange, Mongolian Buddhist fine art, Islamic influence, Hulagu Khan's Middle Eastern military campaign, portrait of Ogedei Khan

**For citation:** Syrtypova S.-Kh. D. On the Discovery of Medieval Mongolian Chess in the Northern Caucasus. *Orientalistica*. 2018;1(1):98–112. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2018-1-1-98-112](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-1-98-112).

**Acknowledgments:** The author expresses thanks to Chess Museum of the Russian Chess Federation for the opportunity of taking photos of museum artefacts and exhibits.



## Введение

Обнаружение монгольских шахматных фигурок XIII в.<sup>1</sup> на Северном Кавказе имеет большое значение для исторической реконструкции двух важных моментов в истории монголов. Во-первых, это вопрос, касающийся истории шахмат: когда монголы начали играть в шахматы? находка позволяет говорить о гораздо более древней дате, чем считалось до сих пор. Второй вопрос касается истории принятия буддизма и развития буддийского изобразительного искусства монголов. Обнаруженные шахматные фигурки с художественной точки зрения являются миниатюрной скульптурой, буддийский характер оформления и замечательное пластическое мастерство исполнения превращают их в образцы монгольского буддийского изобразительного искусства средневекового периода. Яркий национальный колорит фигурок говорит о наличии собственного стиля художественного вааяния у монгольских кочевников периода правления Годан-хана (1206–1251), что подтверждают и свидетельства тибетских авторов XVI–XVIII вв.

## Истоки шахмат и датировка принятия игры кочевниками Монголии и Центральной Азии

В Индии в VI в. была известна игра *чатуранга* (четыре разряда [войск] – искусство ведения войн), исторический предшественник шахматных баталий. В *чатурангу* на доске 8x8 играли комплектом фигур, схожих с шахматными, а целью игры было поставить мат королю противника. Шахматные фигурки на своей родине отображали вполне реальные историко-культурные события: противостояния индийских раджей, в войске которых с каждой стороны были по четыре вида войск: боевые слоны (слоны), колесницы (ладьи), конница (кони), пехотинцы (пешки), возглавляемые полководцами или советниками, визирями (ферзь). Распространение шахмат из Индии по миру происходило разными способами и путями, как считается, с середины I тысячелетия [1–6]. С конца VI в. *чатурангу* адаптировали персы и стали называть её *шатранж* (упоминается в 600 г. в персидской рукописи «Карнамук») [2].

<sup>1</sup> Миниатюрные металлические скульптуры были представлены для историко-культурной экспертизы автору статьи владельцем предметов. Фигурки хранились в течении более 700 лет 19-ю поколениями ингушского рода из шахара / тукхума / Цечой Ахке (монг.: Чечу Ахке тухумын айл). Первым владельцем данных шахмат был Хумейд мин Насибил Куреш, основатель родового древа, потомки помнили его как оставшегося в Аравии. Очевидно, он был одним из участников похода монгольских объединённых войск под предводительством Хулагу-хана (1217–1265) на Ближний Восток в 1253–1260 гг. В тот период Северный Кавказ находился на стыке владений джучидов и хулагуидов, потомков Чингис-хана (1162–1227). После смерти Мункэ-хана (1208–1259) территория отошла к ведению Хулагу-хана, который был предрасположен буддизму, а его жена известна как праведная христианка несторианского толка. Подробно описание и обоснование предметов будет опубликовано в следующем номере данного издания.



Самые древние шахматы, дошедшие до наших дней, датируются II в., они обнаружены на территории древней Бактрии (Сурхандарьинский район, Узбекистан) при раскопах Дальверзинтепа, столицы Кушанского царства. Это миниатюрные скульптурки слона (2,4x2,9x1,8 см) и быка-зебу (1,8x2,2x1,9 см), вырезанные из слоновой кости (рис. 1) [7; 8].



**Рис. 1.** Шахматные фигуры: а – зебу; b – слон. Слоновая кость. Дальверзинтепа, II в. Фото [7]  
**Fig. 1.** Chess pieces: a – zebu; b – bishop. Ivory. Dalverzintepa, the 2<sup>th</sup> century. Photo [7]

С распространением ислама на Ближнем Востоке с VII в. шахматные фигурки стали терять образность, связанную с людьми и животными. Однако кое-где она ещё сохранилась, например, шахматы VII в. из Афрасиаба (ныне Самарканд) – всего семь фигур, вырезанных из слоновой кости: шах, визирь, колесница, слон, два всадника и два пешехода; их высота составляет около 3 см (рис. 2)<sup>2</sup>.



**Рис. 2.** Шахматные фигуры. Афрасиаб (Самарканд), VII в.  
**Fig. 2.** Chess pieces. Afrasiab (Samarkand), 7<sup>th</sup> century.

<sup>2</sup> Режим доступа: <http://history.chess.free.fr/afraziab.htm> [Дата обращения 13 апреля 2018 г.].



В IX в. иранские шахматы уже имели символическую форму (рис. 3).



*Рис. 3. Шахматные фигуры. Иран, IX в. Каталог Сотбис 2017 г.*

*Fig. 3. Chess pieces. Iran, the 9<sup>th</sup> century. Sotheby's catalog 2017*

Постепенно массовый характер изготовления шахмат на точильных станках привёл к изобретению форм фигурок, наиболее приближенных к стаунтоновским, английским шахматам [1; 3; 4].

В самой Индии в X в. с усилением влияния мусульман шахматы также приобретают символическую форму. Красно-зелёные шахматы из слоновой кости X в. имеют просверленные узоры, внутри каждой фигуры помещены серебряные бубенчики, отчего при движении они издают мелодичный звон (рис. 4) [9].



*Рис. 4. Шахматные фигуры. Слоновая кость. Индия, X в. Фото [7]*

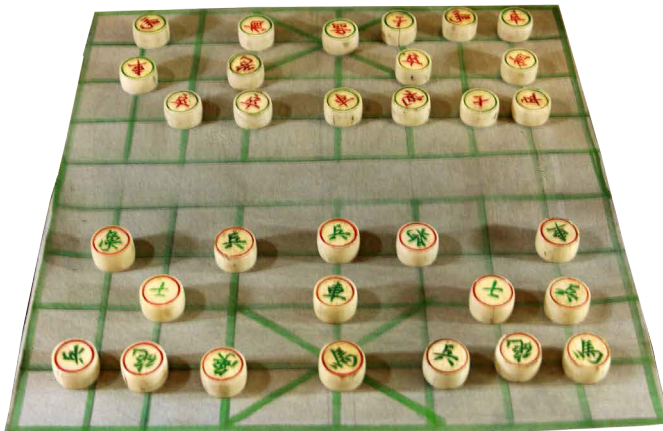
*Fig. 4. Chess pieces. Ivory. India, the 10<sup>th</sup> century. Photo [7]*

В Западную Европу игра попала через арабский Восток, и поэтому здесь преобладают шахматы символической формы (рис. 5).



**Рис. 5.** Шахматные фигуры. Персия, сер. XII в. Копия. Музей шахмат (Москва). Фото автора  
**Fig. 5.** Chess pieces. Persia, middle of the 12<sup>th</sup> century. Copy. The Museum of Chess (Moscow).  
Photo by the author

В дальневосточных странах шахматы приобрели и вовсе плоский вид, здесь они также потеряли образность, но взамен приобрели идеографические надписи (рис. 6).



**Рис. 6.** Китайские шахматы сянци. Музей шахмат (Москва). Фото автора  
**Fig. 6.** Chinese chess syanci. The Museum of Chess (Moscow). Photo by the author

Сохранение древнего образа у фигурок можно расценивать как свидетельство распространения игры по прямому пути из Индии, минуя арабско-персидский мир. Так, в северные страны, а также в некоторые портовые города Европы шахматы, вероятно, попадали напрямую морским путём, без мусульманских посредников. Одни из самых древних известных на сегодня образцов фигуративных шахмат происходят из Скандинавии. Эти шахматы, вырезанные из моржового клыка и китового зуба, были обнаружены крестьянином М. Маклаудом в 1831 г. на шотландском острове Льюис. Поначалу было известно о 78 фигурах, со временем менялись их количество и владельцы, так как их приобретали купцы с целью выгодной перепродажи. В настоящее время 11 фигурок



находятся в Национальном музее Шотландии, остальные в Британском музее (в Москве, в Музее шахмат, есть копия набора из Британского музея). Подобные фигурки находили в районе Тронхейма в Норвегии, судя по особенностям одежды и экипировки их датируют периодом 1150–1200 гг. (рис. 7) [9].



*Рис. 7. Норвежские шахматы, XII в. Копия с комплекта из Британского музея. Музей шахмат (Москва). Фото автора*

*Fig. 7. Norwegian chess, the 12<sup>th</sup> century. Copy of a set from the British Museum. The Museum of Chess (Moscow). Photo by the author*

В Поморье, на русском севере известны холмогорские шахматы, так называемые имеющие лики, традиция которых сохранялась длительное время [3; 5; 6]. Новейшие археологические находки шахмат в Новгороде, в культурных слоях XII–XIII вв., вероятно, говорят о деятельности *ушкунников*, новгородских вольных молодцев, русских пиратов, ходивших на легких судах *ошкун* до скандинавских земель на севере и византийских на юге. Шахматные фигуры, изготовленные как скульптурные изображения правителей и четырёх родов войск, как это было принято на родине шахмат в Индии, говорят о ранних путях распространения шахмат до того периода, как они стали изменяться в результате исламского запрета на изображения живых существ и трансформировались в символические знаки.

### **Шахматы у монголов: индо-персидская игра с колоритом Великой степи**

У монгольских народов игра получила название *шатар* и обрела невероятную популярность, шахматы были практически в каждой юрте. Обнаружение монгольских шахмат XIII в. свидетельствует о большой древности у монгольских народов шахматной традиции, сохраняющей, в частности, устойчивую популярность у бурят и калмыков до настоящего времени [10]. Известный исследователь средневековой монгольской литературы А. Пунсаг полагает, что во времена Чингис-хана игра *шатар*





использовалась для разработки военной тактики и стратегии завоеваний. Многие историки шахмат считают, что они попали к монголам из Аравии в результате ближневосточных походов чингисидов XIII в. Однако есть все основания полагать, что монголы адаптировали шахматы ещё до того, как в Аравии укрепил позиции ислам, запретивший изображения живых существ. Если первоначально на Среднем Востоке фигурки ещё имели формы, соответствующие названиям, то в VII–VIII вв. под влиянием ислама шахматы теряют реалистическую образность и яркость. Так, индийская колесница, принявшая на Среднем Востоке форму птицы *рух*, потеряла крылья и стала условным прямоугольником с выступами; то же самое произошло со слоном и конём (рис. 5). Индийские образцы X в. и персидские образцы XI–XII вв. уже приняли символические формы (рис. 4). Позднее в Средней Азии игру стали называть *шахмат* (тадж. – властитель повержен), но в Иране игру до сих пор называют *шатранж*.

В монгольском *шатаре* сохраняются не только более ранние названия, но и традиционная для древнеиндийских истоков образность. Большинство музейных наборов шахмат датируются XIX–XX вв. Более ранние экземпляры – огромная редкость. Монгольский шахматный король называется *ноён* и изображается как мужчина в монгольском национальном одеянии. Вместо боевого слона в Монголии использовался верблюд, и эта фигурка изображается как двугорбый верблюд бактриан (монг. *тэмээн*). Конь сохранил как название, так и облик, традиция предписывает изображать коня без седла и уздечки. Колесница, ставшая на Западе ладьёй, в Монголии осталась повозкой на колёсах (монг. *тэрэг*). Ферзь традиционно у монголов назывался *бар/бэрс* или *арсалан*, то есть лев; он изображался в облике мифического китайского *шицзы*, в поздних вариантах может изображаться в виде яка или быка. Пешки называются *хуу*, т. е. детёныш, мальчик; они трактуются как борцы, всадники или мелкие животные – овцы, козы, зайцы, птицы и т. п. Есть примеры изображения пешек в виде собачек или маленьких *шицзы* (в старом варианте игры пешка может стать сильнейшей фигурой, доходя до противоположного края доски) (рис. 8).



a



b



c

Рис. 8. Тувинские шахматные фигурки: a – король (*ноён*); b – ферзь (*арсалан*, *шицзы*); c – пешка (*хуу*). Литьё, бронза, XIX в. Музей шахмат (Москва).

Фото автора

Fig. 8. Tuvinian chess pieces: a – king (*noen*); b – queen (*arsalan*, *shizi*); c – pawn (*huu*). Casting, bronze, the 19<sup>th</sup> century. The Museum of Chess (Moscow). Photo by the author



## Возраст буддийского изобразительного искусства Монголии

Обнаруженные в Ингушетии шахматные фигурки имеют настолько яркий монгольский облик, что нет никаких сомнений в их происхождении. Характер художественной образности, удивительная реалистичность изображения, сочетание лаконичности используемых средств и эмоциональной силы образов, величайшая любовь художника к животным традиционного монгольского хозяйства, характерная округлость линий или, по выражению В. А. Коренько, «пухлость» форм, соответствуют вполне зрелой монгольской народной скульптуре. В исследовании Коренько, посвящённом деревянной и глиняной миниатюре XIX–XX вв., монгольские шахматы занимают важное место [11, с. 64–119]. Латунные фигурки верблюдов и коней, которые мы датировем XIII в., имеют привычный для наших современников вид этих монгольских пастбищных животных. Они похожи и на живых животных, обитающих поныне на просторах Монголии, и на известные музейные экспонаты и галерейные образцы, созданные монгольскими ремесленниками и художниками разных эпох.

Изучение образцов шахматных наборов разных периодов показывает, что монгольские мастера, резчики и художники в целом следовали древней традиции изображения шахматных животных. Например, сохраняются некоторые особенности ведущих фигур: характерный наклон головы *ноёна*, знакомый изгиб шеи лошади, поза ревущего верблюда-самца. По сохранившимся латунным фигуркам мы видим, что фигурки животных в соответствии с древней монгольской традицией являются парными – они изображают самца и самку. По музейным образцам видно, что мелкие шахматные фигуры могут трактоваться достаточно свободно, иногда каждая из пешек имеет свои не повторяющиеся особенности [10, с. 232–234; 11, с. 64–119]. Типичность изображения шахматных животных затрудняет датировку их создания. Дело в том, что монгольский пастбищный скот, созданный селекционным способом тысячелетия назад, до сих пор сохраняет и внешний облик, и свои качества.

Наиболее информативной фигурой является *ноён*, или король. Эта фигура сильно видоизменяется в зависимости от исторических условий, времени создания шахматного набора; она может выглядеть как охотник, лучник на празднике, пастух, комсомольский вожак, музыкант с инструментом, пара играющих шахматистов или быть даже многофигурной композицией. Но в целом мы видим неизменный монгольский художественный стиль, который, очевидно, сформировался сотни лет назад и изумительным образом воплощает и хранит мироощущение и эстетику монгольского кочевника-скотовода<sup>3</sup>. При датировке изготовления шах-

<sup>3</sup> Особенности монгольского художественного стиля в буддийском изобразительном искусстве изложены в работе [12].



мат используется метод исторического сопоставления; действительно, в антикварных шахматах находят свое отражение реальные исторические лица, костюмы, атрибуты и прочие реалии, а главное, художественные стили определенного региона и периода времени.



*Рис. 9. Монгольские шахматы. Фигура тэмэ (верблюд) – аналог слона. Резьба по дереву, кедр, 1970-е гг. Музей шахмат (Москва). Фото автора*

*Fig. 9. Mongolian chess. The piece tame (camel) is an analogue of an bishop. Woodcarving, cedar, 1970s. The Museum of Chess (Moscow). Photo by the author*

### Шахматы и буддизм

Каким же образом монгольские шахматы могут быть связаны с буддизмом и буддийским изобразительным искусством? Появившуюся в Индии увлекательную игру, служившую тренировке гибкости ума, поначалу индийские раджи дарили правителям других стран. Легенды говорят о том, как шахматы, изготовленные из драгоценных материалов, посылались в другие государства в качестве царских подарков. Затем их везли купцы как любопытный товар, доставляли в качестве добычи пираты, воинственные викинги и ушкуйники, грабившие торговые корабли и побережные города.

Но основным каналом популяризации игры разума, вероятно, был буддизм, так как именно в странах буддизма эта игра получила наибольшую популярность и прочно укоренилась. Так случилось в Китае, Тибете, Монголии, Бурятии, Корее, Японии, Мьянме, Таиланде, Камбодже, Вьетнаме. Оправданным представляется мнение, что изобретение игры связано с расцветом буддийской философии и являлось одним из методов её объяснения и популяризации [6]. Возможно, этим объясняется молчание брахманов на тему *чатуранги*, они не упоминаются в санскритской брахманической литературе Древней Индии. А в среднеперсидском трактате *Чатранг наме* (Книге о *чатранге*) встречается слово *татхагата*, связываемое с изобретателем игры (*татхагата*, букв. – так пришедший, один из эпитетов Будды).



Числовая символика шахмат имеет глубокий философский смысл, заложенный в буддийском учении. Изначально в *чатуранге* участвовали 4 игрока, у каждого было по 8 фигур. Квадратная доска для игры с 64 клетками, по восемь клеток на каждой стороне, называется *аштапада* (букв. – восемь шагов). *Аштапада* как числовой магический принцип использовалась в качестве модуля при возведении культовых сооружений в Древней Индии, в том числе и буддистских храмов, для астрологических прогнозов (подобно *Ицзин* – китайской «Книге перемен»). *Аштапада* согласуется с понятием «благородного восьмеричного пути» (*арья аштанга марга*), основой которого являются Четыре благородные истины, открытые Буддой Шакьямуни. Древнеиндийская космология представляет Землю квадратом, небо – полусферой. Соблюдение ритма, передача хода по часовой стрелке, чередование и цикличность стадий подобны вращению «колеса дхармы» – *дхармачакры*, колеса превратностей человеческой судьбы.

*Дхармачакра* является символом присутствия самого Будды. С *дхармачакрой* связана традиция изображения самой влиятельной шахматной фигуры ферзя в образе льва. Этот древнейший символ буддизма отражён в знаменитой *стамбхе* царя Ашоки (III в. до н. э.) – колонне с львиной капителью: 4 льва смотрят на 4 стороны, сидя спиной друг к другу. Их 8 передних лап опираются на 4 вращающихся колеса с 24-мя спицами, которые охраняются 4-мя животными, хранителями 4-х частей света (слон на востоке, бык на юге, конь на западе, лев на севере). Фигуры животных изображены в движении по часовой стрелке (рис. 10) [1; 13].

Любопытно, что ферзь у монголов не принимает облик королевы, ханши, жены правителя, как это часто встречается в европейской и дальневосточной интерпретации. Он не принял облик визиря, советника короля, как бывает в персидских, дальневосточных и европейских шахматах. В монгольском *шатаре* ферзь сохраняет древнеиндийский облик льва, держателя *дхармы*. Хранителями *дхармы*-закона в древнеиндийской традиции выступают четыре вида животных, но функционально самым влиятельным является именно лев как движущая сила колеса



**Рис. 10.** Капитель с изображением львов на знаменитой колонне царя Ашоки в Сарнатхе

**Fig. 10.** Capital with lions on the famous column Ashoka Sarnath



бытия. Фигура короля, *ноёна*, мало функциональна, это символ номинальной власти. В Монголии не водятся львы, потому за отсутствием живой природы монгольские художники заимствовали из Китая образ мифического льва-хранителя, *шицзы* (рис. 8, 11).



**Рис. 11.** Тувинские шахматы. Агальматолит, XX в. Музей шахмат (Москва).  
Ферзь и пешка имеют облик мифического льва. Фото автора

**Fig. 11.** Tuvinian chess. Agalmatolite, 20<sup>th</sup> century. The Museum of Chess (Moscow).  
The queen and pawn have the form of a mythical lion. Photo by the author

Обнаруженные в Ингушетии латунные фигурки монгольских шахмат 1247–1253 гг. посажены на лotosовые постаменты, на таких обычно изображаются буддийские божества и культовые предметы. Буддийский характер скульптурок выражается не только в использовании лotosовых тронов; прежде всего, это сбалансированность и отсутствие агрессии в образах: пастбищные монгольские животные и воин, изображённый без оружия. Фигурка *ноёна* выполнена необычайно выразительно. Монгольский полководец изображён в полном боевом облачении XIII–XV вв., но без оружия. Боевой шлем с пышным плюмажем и круглым значком на лобной части выглядит как царская корона или головной убор высокородного господина<sup>4</sup>. Спинка лotosового трона сделана в форме киота, поэтому воин выглядит как буддийский мудрец, погружённый в глубокое размышление о вечных истинах и судьбах своего народа. Лепестки лotosов трона обращены вниз, они имеют широкую и плоскую форму, характерную для непальской изобразительности XII–XIV вв. (рис. 12).

<sup>4</sup> Описание и реконструкция монгольского вооружения XIII–XV вв. осуществлялась В. М. Гореликом с целым рядом его работ, основанных на археологических данных и изображениях соответствующей эпохи [14].



**Рис. 12.** Монгольские шахматные фигуры, обнаруженные на Северном Кавказе. Литьё, латунь, XIII в. Фото автора

**Fig. 12.** Mongolian chess pieces, discovered in the Northern Caucasus. Casting, brass, the 13<sup>th</sup> century. Photo by the author

Согласно буддийской традиции, на лотосовом троне с непокрытыми покрывалом ногами изображаются ушедшие из жизни персоны. Прекрасно вылепленное лицо *ноёна* имеет портретное сходство с Угэдэй-ханом (1186–1241). Его сын Годан-хан инициировал укрепление связей с буддийским Тибетом. Примерно с 1247 г., с дружбы Годана и Сакья-пандиты (1182–1251) началось покровительство монгольской правящей элиты школе Сакья и вхождение чингисидов в буддийскую практику сакьянской традиции. Поэтому вполне вероятно, что шахматы были отлиты по заказу Годана в память о покойном отце, мудром Угэдэй-хане. Согласно родословной владельцев шахмат, их первым хозяином был Хумейд мин Насибил Куреш, оставшийся в Аравии 19 поколений назад. Очевидно, речь идёт о походе монголов в 1253 г. под предводительством Хулагу-хана на Ближний Восток (Пакистан, Сирия, Аравия). После смерти Мункэ-хана в 1259 г. Хулагу окончательно отделился от главной монгольской ставки, ушёл в Иран и основал собственную династию Ильханат Хулагуидов. Регион Кавказа стал ареной междоусобных войн между джучидами, хулагуидами и другими потомками монгольских родов. Следовательно, наиболее вероятным временем изготовления буддийских шахмат и их появления на Северном Кавказе является период с 1247 по 1253 г.

Это не противоречит свидетельствам тибетских авторов Жигмед Лингпа (тиб. *jig med gling pa*, 1729–1798) и Падма Карпо (тиб. *kun-mkhyen pad-ma dkar-po*, 1527–1592), которые писали о существовании литья «стиля нижних монголов» (тиб. *smad hor*) со времени Годан-хана и «ещё



шести поколений правителей после него» [15, pp. 74–77; 16, pp. 772–776]. Интересно, что уйгурский (тиб. *yu gur*), хотанский (тиб. *kha sha*) и верхнемонгольский (тиб. *stod hor*) стили также были отмечены как ответвления единого монгольского стиля художественного литья (тиб. *hor li ma*).

Практика создания портретов реальных исторических правителей в шахматных фигурках обнаруживается в европейских шахматах XIII в. Например, на аукционе Сотбис в 2016 г. была продана шахматная фигурка короля Фридриха II Штауфена, императора Священной Римской империи (1194–1250)<sup>5</sup>.

## Выводы

Монгольские шахматы сохранили архаичные древнеиндийские черты, в которых отчётливо прослеживаются принципы буддийской философии, что было характерно для раннего периода развития игры *чатуранга*, ставшей в Персии *шатранжем*. Это говорит о том, что шахматная игра успела проникнуть на территорию Монголии до усиления позиций ислама и расширения территории его влияния. Вероятнее всего, игру принесли буддийские проповедники, пришедшие через территории с иранской культурой, то есть Согдиану, Бактрию, Хотан и Кучу, до IX в. Для определения дальнейшего хода событий необходимы археологические изыскания и артефакты довольно большого временного периода IX–XIII вв., возможно, новые находки откроют эти тайны.

Образцы миниатюрной скульптуры в шахматах обладают зрелым, вполне сформированным национальным монгольским стилем. Обнаруженные шахматные фигурки подтверждают свидетельства буддийских тибетоязычных авторов о существовании монгольского стиля буддийского литья (*hor li ma*) со времен Годан-хана и ещё в течение шести поколений после него. Таким образом, обнаружившиеся монгольские шахматы являются образцом буддийского художественного литья по металлу, а возраст монгольской буддийской художественной традиции насчитывает не менее 700–800 лет.

## Литература

1. Murray H. J. R. *A History of Chess*. Oxford University Press; 1913.
2. Амбарцумян А. А. (пер.) *Книга о шахматах [Чатранг-Намаг]*. Объяснение игры в шахматы и изобретение игры в нарды. Персидская легенда о шахматах (VI в.). Режим доступа: <http://avesta.tripod.com/pehlev/Chatrang-namag.htm> [Дата обращения 15 марта 2018 г.].
3. Линдер И. М. *Шахматы на Руси*. М.: Наука; 1964. 64 с.

<sup>5</sup> Sotheby's Catalogue. Sale 6 July 2016. Available at: <http://twitter.com/sothebyshttp> [Accessed 12 March 2018].



4. Орбели И., Тревер К. *Шатранг: Книга о шахматах*. Ленинград: Государственный Эрмитаж; Тип. им. Ив. Федорова; 1936. 196 с.

5. Саргин Д. И. *Древность игр в шашки и шахматы*. М.: Типография И. И. Иванова, 1915. 396 с.

6. Шиляев А. *Древность шахматных игр*. Режим доступа: <http://thaichess.narod.ru> [Дата обращения: 15 марта 2018 г.].

7. Ремпель Л. И. (ред.) *Дальверзинтепе. Кушанский город на юге Узбекистана*. Ташкент: Фан, 1978. 240 с.

8. Буряков Ю. Ф. Шахматы древнего Афрасиаба. *San'at*. 2000;(3). Режим доступа: [http://sanat.orexca.com/2000-rus/2000-3-2/yuriy\\_buryakov/](http://sanat.orexca.com/2000-rus/2000-3-2/yuriy_buryakov/) [Дата обращения: 15 мая 2018 г.].

9. Шахматные фигуры: красота и практичность. Режим доступа: <https://history-of-art.livejournal.com/482905.html> [Дата обращения: 15 марта 2018 г.].

10. Кондратьев С. Шахматная игра у монголов. *Шахматы в СССР*. 1931;(13):216–218; 1931;(14):232–234.

11. Коренько В. А. *Монгольская народная скульптура*. М.: Мосгорпечать, 1990. 226 с.

12. Сыртыпова С.-Х. Д. Буддын шашны дурслэх урлагийн хөгжилд Өндөр гэгээн Занабазарын оруулсан хувь нэмэр. *Өндөр гэгээн Занабазар. Амьдрал, өв*. Улан-Батор; 2015:311–330.

13. Berzin A. *Buddhist-Muslim Interaction: Umayyad Caliphate*. Available at: <https://studybuddhism.com/en/advanced-studies/history-culture/buddhism-islam-advanced/buddhist-muslim-interaction-umayyad-caliphate> [Accessed 15 March 2018].

14. Горелик М. В. *Армии монголо-татар X–XIV веков. Воинское искусство, оружие, снаряжение*. М.: Восточный горизонт, 2002. 84 с.

15. Dagyab Loden Sh. *Tibetan Religious Art*. Wiesbaden; 1977.

16. Schroeder U. *Buddhist sculpture of Tibet*. Hong Kong: VDP Ltd.; 2001;1–2.

## References

1. Murray H. J. R. *A History of Chess*. Oxford University Press; 1913.

2. Ambartsumyan A. A. (transl.) *Book on Chess [Chatrang-namag]. Explanation of Chess Game and Invention of invention of the game of backgammon. Persian Legend about Chess (6<sup>th</sup> century)*. Available at: <http://avesta.tripod.com/pehlev/Chatrang-namag.htm> [Accessed 15 March 2018]. (In Russ.).

3. Linder I. M. *Chess in Rus*. Moscow: Nauka; 1964. (In Russ.).

4. Orbeli I., Trever K. *Shatrang: Book on Chess*. Leningrad: Gosudarstvennyi Ermitazh; Tipografiya imeni Iv. Fedorova; 1936. (In Russ.).

5. Sargin D. I. *Antiquity of Games in Checkers and Chess*. Moscow: Tipografiya I. I. Ivanova, 1915. (In Russ.).

6. Shilyaev A. *Antiquity of Chess Games*. Available at: <http://thaichess.narod.ru> [Accessed 15 March 2018]. (In Russ.).

7. Rempel L. I. (ed.) *Dalverzintepa. Kushan City in the South of Uzbekistan*. Tashkent: Fan, 1978. (In Russ.).





8. Buryakov Yu. F. Chess of ancient Afrasiab. *San'at*. 2000;(3). Available at: [http://sanat.orexca.com/2000-rus/2000-3-2/yuriy\\_buryakov/](http://sanat.orexca.com/2000-rus/2000-3-2/yuriy_buryakov/) [Accessed 15 May 2018]. (In Russ.).

9. *Chess figurines: Beauty and Practicality*. Available at: <https://history-of-art.livejournal.com/482905.html> [Accessed 15 March 2018]. (In Russ.). (In Russ.).

10. Kondratiev S. *Chess Game of Mongols. Chess in the USSR*. 1931;(13):216–218; 1931;(14):232–234. (In Russ.).

11. Korenyako V. A. *Mongolian Folk Sculpture*. Moscow: Mosgorpechat, 1990. (In Russ.).

12. Syrtyпова S.-Kh. D. Contributing to Zanabazar's contribution to the art of Buddhism. *The Zanabazar. Life, Eve*. Ulaanbaatar; 2015:311–330. (In Russ.).

13. Berzin A. *Buddhist-Muslim Interaction: Umayyad Caliphate*. Available at: <https://studybuddhism.com/en/advanced-studies/history-culture/buddhism-islam-advanced/buddhist-muslim-interaction-umayyad-caliphate> [Accessed 15 March 2018].

14. Горелик М. В. *Mongol-Tatar Armies 9<sup>th</sup> – 14<sup>th</sup> centuries. Military Art, Weapons, Ammunition*. Moscow: Vostochnyi gorizont, 2002. (In Russ.).

15. Dazyab Loden Sh. *Tibetan Religious Art*. Wiesbaden; 1977.

16. Schroeder U. *Buddhist sculpture of Tibet*. Hong Kong: VDP Ltd.; 2001;1–2.

#### **Информация об авторе**

**Сыртыпова Сурун-Ханда Даши-нимаевна**, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения Российской академии наук

#### **About the author**

**Syrtyпова Surun-Khanda Dashi-nimaevna**, Dr. Sci. (Hist.), Leading Researcher, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

# LANGUAGES OF THE EAST



■ **Biblical Studies**



# ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ



■ Библистика



DOI [10.31696/2618-7043-2018-1-1-115-126](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-1-115-126)

УДК 27-246+81'42

ВАК 10.01.03

## Метафоры власти и власть метафор у апостола Павла

А. С. Десницкий

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация  
a.desnitsky@gmail.com*

**Аннотация:** в статье рассмотрены с теоретической и практической стороны те метафоры из Посланий апостола Павла (книг Нового Завета), которые связаны с представлениями о государственной власти. Данная тема остаётся постоянно актуальной в связи с тем, что именно эти тексты являются основополагающими для христиан всех деноминаций и во многом определяют их отношение к наличной государственной власти. В последнее время когнитивный подход к метафорам позволил исследователям лучше понять нюансы и подтексты. В результате к принципу безусловной лояльности добавились и некоторые другие свойственные Павлу идеи, например, иерархия ценностей: настоящее гражданство христиан принадлежит небесам, а римское государство важно им лишь постольку, поскольку оно не входит в конфликт с данной лояльностью. Особое значение принимает этот вопрос в связи с подготовкой современных переводов Посланий.

**Ключевые слова:** метафора, Библия, перевод, апостол Павел, Римская империя

**Для цитирования:** Десницкий А. С. Метафоры власти и власть метафор у апостола Павла. *Ориенталистика*. 2018;1(1):115–126. DOI: [10.31696/2618-7043-2018-1-1-115-126](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-1-115-126).

## Power Metaphors and Metaphors Power with Paul the Apostle

Andrei S. Desnitsky

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation;  
a.desnitsky@gmail.com*

**Abstract:** this article deals, both theoretically and practically, with metaphors from the Pauline Epistles (parts of the New Testament), that have to do with the state power. This theme remains ever important because these texts are fundamental for all Christian denominations in their attitude towards their existing states. Recently, the cognitive approach to metaphors allowed for better understanding of nuances and hidden scenarios. As the result, in addition to unconditional loyalty modern scholars pay attention to other essential Pauline ideas, such as the hierarchy of values: the main Christian citizenship relates to heaven while the Roman state they obey as long as it does not contradict the first principle. This question becomes yet more important in connection with the modern translations of Pauline epistles.

**Keywords:** metaphor, Bible, translation, apostle Paul, Roman empire

**For citation:** Desnitsky A. S. Power Metaphors and Metaphors Power with Paul the Apostle. *Orientalistica*. 2018;1(1):115–126. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2018-1-1-115-126](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-1-115-126).



## Перечитывая заново

В Институте перевода Библии при поддержке РГНФ было подготовлено комментированное издание Павловых Посланий (опубликовано в 2017 г.; автор данной статьи являлся и руководителем этого проекта). В этом труде разбираются многие сложные вопросы интерпретации отрывков из Павловых Посланий, в издание также включена статья Г. Г. Ястребова [1], где даётся краткий обзор современной паулинистики. Отчасти опираясь на комментарии и статью из этого издания, здесь мы постараемся разобрать вопрос, как изменился в последнее время взгляд на отношение апостола Павла к государственной власти и на связанные метафоры, к которым он постоянно прибегал.

Послания апостола Павла – хронологически самые первые тексты, дошедшие от христианской общины, они были, по всей вероятности, написаны раньше Евангелий. Послания, с одной стороны, позволяют нам увидеть жизнь раннехристианских общин, а с другой стороны – они стали основой христианского богословия. И, таким образом, тексты посланий, возникшие в Восточном Средиземноморье I в. н. э., стали восприниматься исключительно в контексте богословия Нового времени.

Долгое время вопрос об отношении Павла к власти казался раз и навсегда решённым: в 13-й главе Послания к Римлянам Павел декларирует принцип полной и безусловной лояльности существующей государственной власти. Собственно, из этого и исходили христиане последующих веков. Но к концу XX в. этот простой ответ уже не выглядит исчерпывающим и однозначным. У такого пересмотра казавшихся незыблемыми представлений есть несколько причин.

1. К концу XX в. общим местом в мировой библеистике стал отказ от «колониального мышления», при котором любой библейский текст автоматически ставился в контекст современного западного богословия. На самом деле эти тексты писались в совершенно другом обществе, они неразрывно связаны с ближневосточным миром, который мало похож по своей образности и концептам, по реалиям и социальным структурам на то, что мы встретим в лекционном зале западного университета или услышим на проповеди во время воскресной службы в соборе. Библейские тексты в гораздо большей степени принято теперь рассматривать в том культурно-историческом контексте древнего Ближнего Востока, к которому они изначально принадлежали.

2. Одновременно широко распространился когнитивный подход к анализу самых разных текстов, в том числе и библейских. Речь идёт прежде всего о метафорах как о средстве описания и структурирования мира [2; 3]. Там, где при более традиционном подходе видели законченные богословские утверждения, сейчас склонны находить метафоры,



которые укоренены в определённой культуре и выражают мнение говорящего не напрямую, а опосредованно, так что понять его можно только с учётом всего культурно-исторического контекста и концептосферы, в которой мыслил автор.

3. Ещё одна причина, практическая, лежит на поверхности. Цитаты из Павла широко привлекались во все времена для оправдания безусловной лояльности любой наличной власти. Но что делать, если это власть тоталитарной диктатуры, к примеру, национал-социалистической? Неужели беспрекословное исполнение любых требований такой власти обязательно для христианина? В Третьем рейхе так действительно полагали многие христиане, но сегодня, разумеется, мало кто готов дать на этот вопрос столь однозначный ответ. Как же тогда нужно прочитывать Послания?

4. История других тоталитарных и авторитарных режимов XX в., кроме того, показала, что декларируемая лояльность может не иметь ничего общего с реальной. Так, за пять-шесть лет до развала СССР практически каждый гражданин с завидной регулярностью заявлял о своей преданности руководству и коммунистической идеологии, но когда этот развал произошёл, никто ему не воспротивился, и вряд ли это было вызвано тотальной переменой в мировоззрении. Декларировать лояльность полагалось по условиям игры, не более того. Не могло ли происходить подобного и в древнем Риме?

Итак, Павел выражал свои мысли привычным на Ближнем Востоке образом и о многом, в особенности трансцендентном, говорил метафорами. Он либо использовал образы, относящиеся к власти и авторитету, для разъяснения богословских идей, либо, напротив, прибегал к метафорам того или иного рода, чтобы показать, как люди должны выстраивать отношения внутри общины или как эта община должна относиться к государству. Как происходило то и другое, мы далее и рассмотрим.

### **Лояльность или скрытый транскрипт?**

Ключевой текст, описывающий отношение Павла к власти, как всегда было принято думать, Римлянам 13:1–7: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога (οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ); существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение. Ибо начальствующие (ἄρχοντες) страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от неё, ибо начальник есть Божий слуга (θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν), тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему



злое. И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести. Для сего вы и подати платите, ибо они Божии служители (λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσιν), сим самым постоянно занятые. Итак отдавайте всякому должное: кому по́дать, по́дать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь»<sup>1</sup>.

Знаменитые слова «нет власти не от Бога» здесь не очень точно переведены: речь идёт не о власти как структуре или принципе (это скорее передавалось бы словом ἀρχή), а, по сути, о полномочии что-то совершать, и оно не то чтобы «исходит от Бога», оно Богом дано: предлог ὑπό с родительным падежом указывает на имя деятеля при пассивной конструкции, только глагол в данном случае элидирован. Перед нами не столько апология власти как таковой, сколько богословское утверждение: если кому-то даны некие полномочия и возможности, то они даны Богом, и ответственность человек несёт прежде всего перед Ним.

Здесь, разумеется, упомянуты и начальствующие (ἄρχοντες), но именно как Божьи служители: в Новом завете греч. λειτούργος («служитель») практически всегда употребляется в сакральном контексте (ср. Римлянам 15:16), в смысле служения Богу. Возможно, в свете сказанного выше, Павел имеет в виду, что земные власти, может быть, даже неосознанно, исполняют порой некое священное служение, служат орудиями в руках Бога. При этом пресловутая «власть» может выступать и как потенциальная угроза; в том же Послании мы читаем (8:38–39): «... я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала (ἀρχαί), ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем». Но если не могут – значит, пытаются. Экзегеты спорят, имеются ли тут в виду некие духовные силы или земные инстанции, а может быть, и то и другое, но в любом случае от абсолютизации власти как таковой этот пассаж очень далёк.

В целом в 13-й главе Римлянам перед нами предстаёт некая идеальная картинка с практическим нравственным выводом: порядочное поведение должно приводить к гармонии в отношениях с земными властями, а злодеяние ведёт к наказанию. При этом Павел указывает, что власть начальствующим дана от Бога и человек получает похвалу или наказание как бы от самого Бога, действующего через них.

К тому же Послание направлено в Рим, столицу империи, и шансы, что оно будет прочитано при императорском дворе, были достаточно велики (и это был бы для Павла крайне желательный оборот событий). Вполне естественно ему было бы выразить в письме максимальную

<sup>1</sup> Здесь и далее цитируется традиционный Синодальный перевод, если не оговорено иное.



лояльность к императорской власти, но в таком случае его слова звучали в достаточной мере ритуально и формально, как восхваления в адрес советского правительства в «Журнале Московской патриархии» былых годов.

Об отношении внутри общества и о взаимодействии с властями говорит не в меньшей мере и другое послание – 1 Коринфянам (мы не будем здесь рассматривать те Послания, авторство которых оспаривается). Согласно мнению Ричарда Хорсли [4], Павел говорит в значительной мере о восстановлении справедливости, когда униженные и оскорблённые христиане восторжествуют над теми, кто распял Иисуса и угнетает их ныне. Разумеется, Павел не призывает к революции и ожидает, что эта перемена совершится по действию Бога, – но тогда лояльность существующей власти обретает совсем другой смысл, это скорее призыв потерпеть и воспринимать существующую власть как ещё один инструмент в руках Бога, осуществляющего Свой таинственный замысел.

Вот лишь несколько отрывков из 1 Коринфянам. 2:6–8: «Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих (τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τοῦτου τῶν κатарουμένων), но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы (οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν)». Итак, именно Иисус Христос есть подлинный Господь – а ведь это официальный титул римского императора (греч. κύριος, лат. dominus). А «власти века сего» объявлены преходящими, то есть временными, и то, что они считают мудростью, на самом деле таковой не является.

Более подробно тема временного положения дел раскрыта в 7:29–31: «Я вам сказываю, братия: время уже коротко, так что имеющие жён должны быть, как не имеющие; и плачущие, как не плачущие; и радующиеся, как не радующиеся; и покупающие, как не приобретающие; и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся; ибо проходит образ мира сего (παράγει γὰρ τὸ σῆμα τοῦ κόσμου τοῦτου)». Понятно, что в христианской общине были и браки, и имущественные отношения, и всё то, что обычно бывает в человеческом обществе, но Павел подчёркивает, что ценность всего этого крайне невелика, это лишь временный привал на пути к главной цели.

Соответственно, когда она будет достигнута, всё поменяется местами, и те, кто сегодня подлжит суду римских властей, сам примет на себя роль судьи. Разбирая частный вопрос (можно ли христианину подавать в языческий суд на другого христианина), Павел пишет весьма энергично (6:1–3): «Как смеет кто у вас, имея дело с другим, судиться у нечестивых, а не у святых? Разве не знаете, что святые будут судить мир? Если же





вами будет судим мир, то неужели вы недостойны судить маловажные дела? Разве не знаете, что мы будем судить ангелов, не тем ли более дела житейские?»

То есть, по сути, в новой реальности теми самыми инструментами Божьей власти станут верующие. И всё это произойдет потому, что, как сказано в 15:24–25, «Он (Христос) предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу (πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν). Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои». Разумеется, здесь тоже может идти речь о враждебных Богу духовных силах, среди которых тоже может существовать своя иерархия. Но вместе с тем также и о земных властях, которые в конце времён должны признать власть Божью.

К подобным пассажам иногда применяют термин «скрытый транскрипт»: по определению Г. Ястребова, это «умение угнетённых групп прятать крамольное содержание за двусмысленными выражениями и эвфемизмами» [1, с. 766]. Это умение прекрасно известно всем, кто жил в СССР: сколь-нибудь внятная критика существующих властей была немыслима, зато можно было критиковать их косвенно, обличая, к примеру, «Римскую империю периода упадка», как в известной песне Б. Ш. Окуджавы. Впрочем, мы сегодня не в состоянии оценить даже приблизительно, насколько иронично прочитывались эти строки изначальными читателями Посланий и как много «скрытого транскрипта» они в нём видели.

Но мы достаточно ясно понимаем, что утверждает Павел в Послании Филиппийцам, написанном, по всей видимости, в заключении, в ожидании суда у римского императора, возможно даже, в самом Риме. Вот что Павел пишет здесь о Христе (2:9–11): «Бог превознёс Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь (κύριος) Иисус Христос в славу Бога Отца». Таким образом, подлинным Царём и настоящим Господом Павел считает только Иисуса.

В 3:20 он говорит ещё более откровенно: «Наше же жительство (πολίτευμα) – на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа (σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν)». Слово πολίτευμα не просто означает место жительства, как можно подумать исходя из Синодального перевода, скорее это и есть «государство» или «гражданство». По сути, это яркая декларация лояльности только Христу. К тому же здесь употреблено не только слово κύριος («Господь»), но ещё и σωτήρ («Спаситель») – оба слова еще в эллинистическую эпоху вошли в титулатуру монархов.

Как согласовать это с Посланием к Римлянам? Никакого противоречия нет, если помнить, что высказывания могли описывать реальность



на разных уровнях (эмпирическая данность и подлинная суть вещей) и к тому же быть обращены к разным аудиториям. С одной стороны, Павел призывает уважать существующий порядок вещей и подчиняться требованиям властей, которые его поддерживают; возможно также, он мог заверять имперские власти в лояльности христиан и остужать слишком горячие головы, стремящиеся к бунту (это, разумеется, лишь предположение). С другой, он напоминает о том, что человеческие власти – лишь инструмент в руках Бога, с Которым одним христиане и выстраивают свои отношения в полной уверенности, что последнее слово всегда остаётся за Ним и однажды Его последователи будут судить весь мир.

Как это могло выглядеть на практике, нам показывает Послание к Филимону. На первый взгляд, вообще кажется удивительным, что первые христиане включили этот текст в канон своего Священного Писания. Это частное письмо по одному конкретному поводу: Павел в заключении встретил беглого раба по имени Онисим и обратил его в христианство. Прежний хозяин Онисима, Филимон, тоже был христианином и учеником Павла. И вот теперь Павел отправляет Онисима к Филимону (с точки зрения римского права, возвращает тому похищенную у него собственность) вместе со своим рекомендательным письмом. Естественно, Филимон имеет полное право сурово наказать Онисима, но Павел уговаривает его не пользоваться этим правом. Он пишет (8–12): «... имея великое во Христе дерзновение приказывать тебе, что должно, по любви лучше прошу, не иной кто, как я, Павел старец, а теперь и узник Иисуса Христа (πρεσβύτερος ὑπὲρ δὲ καὶ δεσμώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ); прошу тебя о сыне моем Онисиме, которого родил я в узах моих: он был некогда негоден для тебя, а теперь годен тебе и мне; я возвращаю его; ты же прими его, как моё сердце».

То есть Павел действует целиком и полностью в рамках римских законов, не призывая ни к восстанию, ни к отмене рабства, ни к чему подобному. Он предельно лоялен, но эта лояльность внешняя, она, по сути, сводится к отказу от попыток бунта и мятежа. И в то же время в той новой реальности, которая начала существовать внутри христианской общины, нет ни беглых, ни каких иных рабов, а только близкие отношения между членами общей семьи.

Показательно, что себе Павел присваивает парадоксальный титул «старейшины и заключённого» (πρεσβύτερος καὶ δεσμώτης), сочетая самое почётное наименование с самым презренным. В этой новой реальности последние становятся первыми, нынешнее положение дел представляется временным, а лояльность существующей власти – скорее тактический приём, способ переждать это не слишком благоприятное время, нежели сущностное требование.



## Метафора патроната

Уже из приведённых выше примеров видно, что Павел широко пользовался метафорами из области власти, когда излагал свои идеи, прежде всего, когда говорил о трансцендентном. Но если метафоры, связанные с царской или императорской властью и судом, мы понимаем довольно неплохо, то другие подобные метафоры остаются для нас непонятными в силу того, что мы живём в ином обществе и у нас иные институты власти и влияния.

Самый непривычный для нас институт власти из тех, которые были обычны для Павла и его читателей, безусловно, патронат. Мы далее будем говорить о том, как он выглядел в Римской империи новозаветных времен [5], но нечто подобное может быть сказано и о других патриархальных обществах.

Такое общество жёстко структурировано, в нём нет индивидуальностей, а есть только социальные структуры. Каждый человек лично зависим от другого или других, но эта зависимость может быть разной: рабы являются собственностью хозяев, и это нам привычно. Но помимо рабов есть клиенты: лично свободные люди, так или иначе зависящие от своего патрона. Это многоступенчатая система, и патрон, в свою очередь, обычно тоже является чьим-то клиентом. Вольноотпущенник, получая свободу, становится не свободной отдельной личностью, но клиентом того, кто его освободил.

Отношения патроната могут быть временными: гость из другого города становится клиентом своего хозяина, пока живёт в его доме, и в свою очередь оказывает ему такое же гостеприимство в своём доме, делясь с ним собственным социальным капиталом.

Любые ресурсы в таком обществе понимаются как ограниченные (пресловутая «игра с нулевой суммой»), при этом они сосредоточены в руках узкой группы лиц, которые их распределяют, вне зависимости от того, кто их производит. Примерно то же самое относится к нематериальным благам: безопасность, защита, возможность вести дела и т. д. Распределение ресурсов идёт сверху вниз: от патрона к клиентам, то есть лично зависимым от него людям. Не все патроны располагают всеми ресурсами, и если тебе нужны ресурсы чужого патрона, ты можешь получить к ним доступ через своего собственного: он договорится с чужим. Но напрямую к нему обращаться не стоит.

Чем может отблагодарить клиент своего патрона за полученные ресурсы, притом что слово «плата» тут не используется? От него требуется прежде всего личная верность патрону, и это не просто чувство: она подразумевает исполнение его поручений и даже невысказанных пожеланий. Неблагодарность патрону – страшный грех.



Своего патрона имеют не только отдельные люди, но и большие сообщества (город, войско и т. д.). Публичная благотворительность понимается в терминах патроната: император строит в городе общественные здания, полководец раздаёт ветеранам земельные участки и т. д. При этом отношения божеств и людей понимаются примерно в том же ключе: божества являются патронами отдельных людей и целых сообществ и оказывают им благодеяния, за что требуют от них деятельной верности.

Раннехристианская община была пронизана отношениями патронов и клиентов уже потому, что состояла из людей, активно вовлечённых в подобные отношения [6]. В этих терминах она описывала и своё богословие: её общий патрон – Господь Иисус Христос, в свою очередь подчинённый Отцу. Он оказывает благодеяния и делится всеми необходимыми ресурсами, ожидая благодарности и верности в ответ.

Вот небольшой пример из Послания к Римлянам, где речь идёт о патронате в прямом и непосредственном смысле слова. В 16:2 Павел представляет римской общине некую Фиву такими словами: ἵνα αὐτὴν προσδέξησθε ἐν κυρίῳ ἀξίως τῶν ἀγίων καὶ παραστῆτε αὐτῇ ἐν ᾧ ἂν ὑμῶν χρῆζῃ πράγματι· καὶ γὰρ αὐτῇ προστάτις πολλῶν ἐγενήθη καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ. Синодальный перевод здесь неточен: «Примите её для Господа, как прилично святым, и помогите ей, в чём она будет иметь нужду у вас, ибо и она была помощницею многим и мне самому». Слово «помощница» подразумевает, что она оказывала апостолу разные услуги и была под его началом. Но на самом деле греческое προστάτις подразумевает совершенно иное отношение: напротив, это она была его патроном, а он – её гостем! Предлагаемый вариант перевода: «Примите её, как подобает людям из святого Господнего народа принимать друг друга, и предоставьте ей всё, что может ей у вас понадобиться. Она и сама была радушной хозяйкой для многих, и для меня тоже».

Здесь мы не касаемся собственно богословских вопросов, но уже видно, что свои богословские идеи Павел также излагает метафорическим языком [7]. Наше нынешнее общество ценит независимость и избегает откровенного указания на патронат. Оно предпочитает безличные юридические процедуры и финансовые транзакции, а отношения патроната воспринимаются как нечто недолжное: кумовство, коррупция и проч. Поэтому основанные на патронате метафоры понимаются обычно плохо. В частности, на место метафоры патроната современный читатель охотно подставляет другие метафоры, прежде всего суда.

В том же Послании к Римлянам 3:23–24 Павел излагает своё понимание спасения: πάντες γὰρ ἤμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ δικαιοῦμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Синодальный перевод: «потому что все согрешили и лишены



славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе». Для современного читателя это длинное выражение выглядит не слишком-то осмысленным: что значит «искупление», что – «благодать»? В лучшем случае, эти слова воспринимаются как особые богословские термины, не имеющие прямых соответствий в повседневной жизни.

В то же время для античного читателя эти метафоры прочитывались вполне ясно: человек оказался рабом греха и смерти, но Христос уплатил соответствующую цену и отпустил человека на свободу. Получив такой дар от Христа, он становится вольноотпущенником и Его клиентом, а значит, обязан жить соответственным образом, храня деятельную верность своему Господу. Можно предложить такой вариант перевода: «все они согрешили и лишились славы Божьей, но их искупил Христос Иисус – и так наделил их праведностью. Такой дар получили они по Его благодати»<sup>2</sup>.

В связи с этим можно вспомнить богословские споры о значении новозаветного слова δικαίωσις. Одни утверждают, что его следует переводить как «оправдание», и это понимание основано на метафоре суда. Человек виновен, но его провозглашают невиновным благодаря тому, что Христос понёс за него наказание.

Другая школа переводит это слово как «наделение праведностью», основываясь на метафоре патроната: человек сам по себе праведности лишён, но Бог как патрон наделяет его этим свойством, благодаря тому что Христос его искупил на свободу и сделал своим клиентом. Богословы делают отсюда далеко идущие выводы, конструируя свои «модели спасения», при этом одни основываются на метафоре суда, другие – патроната. Но это в любом случае не что иное, как битва метафор, а любая метафора передает мысль опосредованно и частично, её нельзя принимать за точный термин, особенно когда речь идет о трансцендентных явлениях.

## Заключение

Несмотря на то что Послания Павла давно и очень хорошо изучены, их прочтение с новой точки зрения может открыть в этих текстах то, что прежде ускользало от взгляда исследователя, смотревшего на них изнутри западной интеллектуальной традиции Нового времени. Этот новый взгляд связан прежде всего с возвращением Посланий в тот контекст восточного Средиземноморья I в. н. э., которому они принадлежали изначально. Для данной статьи важны прежде всего социальные

---

<sup>2</sup> С авторскими опытами переводов Посланий, где, помимо прочего, учитываются подобные детали, можно ознакомиться на сайте: <http://perevod.desnitsky.ru/>



институты Римской империи и концептосфера эллинизированного иудаизма.

При анализе высказываний Павла важно учитывать, что его утверждения могут быть рассмотрены на разных уровнях. С одной стороны, Павел декларировал лояльность существующей власти Рима, по-видимому, для того, чтобы не испортить отношений с властью и, возможно, опровергнуть тех, кто находил в христианстве призывы к бунту против римского господства. С другой – он не видел в существующем государственном устройстве ничего сакрального или постоянного, а существующие власти воспринимал как инструмент, которым временно пользуется Бог.

Возможно, но не доказуемо, что Павел прибегал к стратегии «скрытого транскрипта», высказывая в завуалированной форме, что настоящую лояльность христианин проявляет не к имперской или иной власти, а только ко Христу. На это может в особенности указывать утверждение, что только Христос может считаться достойным носителем титулов римских императоров (κύριος, σωτήρ).

Вместе с тем Павел широко использует метафоры, связанные с властными институтами, для выражения своих богословских идей. В особенности трудно воспринимаются сегодня метафоры, относящиеся к институту патроната. Именно с подобной метафорой связано в значительной мере учение об ἀπολύτρωσις и δικαίωσις (традиционный перевод – «искупление» и «оправдание»): верующие были выкуплены жертвой Христа и так стали Его клиентами-вольноотпущенниками; Он наделяет их свойством праведности и в ответ ожидает деятельной верности.

Эти трактовки и уточнённые прочтения могут и должны быть отражены в новых переводах корпуса Павловых Посланий.

### **Литература**

1. Ястребов Г. Г. Послания апостола Павла в современной науке. В: Десницкий А. С. (ред.) *Павловы послания: комментированное издание*. М.: ИПБ; 2017.
2. Лакофф Д., Джонсон М. *Метафоры, которыми мы живём*. М.: ЛКИ; 2008.
3. Лакофф Д. *Женщины, огонь и опасные вещи: что категории языка говорят нам о мышлении*. М.: Языки славянской культуры; 2004.
4. Horsley R. A. *Covenant Economics: A Biblical Vision of Justice for All*. Louisville: Westminster John Knox; 2009.
5. Saller R. P. *Personal Patronage Under the Early Empire*. Cambridge: Cambridge University Press; 2002.
6. DeSilva D. A. *Honor, Patronage, Kinship & Purity: Unlocking New Testament Culture*. Downers Grove: InterVarsity Press; 2000.
7. Harrison J. R. *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*. Tübingen: Mohr Siebeck; 2003.



### **References**

1. Yastrebov G. G. Pauline Epistles and Modern Scholarship. In: Desnitsky A. S. (ed.) *Pauline Epistles with Commentaries*. Moscow: IBT; 2017 (In Russ.).
2. Lakoff G. & M. Johnson. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press; 1980.
3. Lakoff G. *Women, Fire and Dangerous Things*. Chicago: University of Chicago Press; 1987.
4. Horsley R. A. *Covenant Economics: A Biblical Vision of Justice for All*. Louisville: Westminster John Knox; 2009.
5. Saller R. P. *Personal Patronage Under the Early Empire*. Cambridge: Cambridge University Press; 2002.
6. DeSilva D. A. *Honor, Patronage, Kinship & Purity: Unlocking New Testament Culture*. Downers Grove: InterVarsity Press; 2000.
7. Harrison J. R. *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*. Tübingen: Mohr Siebeck; 2003.

### **Информация об авторе**

**Десницкий Андрей Сергеевич**, доктор филологических наук, профессор РАН, ведущий сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН, Москва

### **Information about the author**

**Andrei S. Desnitsky**, Dr. Sci. (Philol.), Prof. Russian Academy of Sciences, Leading researcher, Department of History and Culture of the Ancient East

---

Выпускающий редактор – *Ш. Р. Кашаф*  
Редактор-корректор – *Е. И. Лакирева*  
Редактор статей на английском языке – *В. М. Немчинов*  
Технический редактор – *Г. Ш. Адиатулина*  
Дизайн – *Ш. Р. Кашаф, Т. А. Лоскутова*  
Компьютерная вёрстка – *Т. А. Лоскутова*

---

Подписано в печать 05.05.2018. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 8,0. Тираж 500 экз.;  
первый завод 200 экз. Заказ № 623. Цена свободная.

Отпечатано в типографии ООО «Паблит»  
127282, Российская Федерация, г. Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1  
Тел.: (495) 230-20-52



---

Issuing Editor – *Shamil R. Kashaf*  
Editor-proofreader – *Elena I. Lakireva*  
English version Editor – *Victor M. Nemchinov*  
Technical Editor – *Gulnara Sh. Adiatulina*  
Design – *Shamil R. Kashaf, Tatyana A. Loskutova*  
Computer layout – *Tatyana A. Loskutova*

---

Signed in the press on 05.05.2018. Format 70x100 1/16. Circulation 500 copies; the first factory 200 copies. Order № 623. The price is free.

Printed in the publishing house of LLC Pablit  
31B, build. 1, Polarnaya str., Moscow, 127282, Russian Federation

# ОРИЕНТАЛИСТИКА

Т. 1, № 1  
2018

ISSN 2618-7043



9 772618 704007 >

