

Vol. 1, N2  
**2018**

ISSN 2618-7043 (Print)

# **ORIENTALISTICA**



# К Востоку! Ad Orientem

Государственному музею Востока – 100 лет

«Сочинения Конфуция и Лао-цзы вплоть до Чжуан-цзы столь же нужны, как Гомер, Платон и Аристотель для моего воспитания... Слово и писание о дао были и есть для меня дороже, чем нирвана, и это пришло ко мне с китайской живописью».

**Герман Гессе,**  
немецкий писатель и художник, лауреат Нобелевской премии



**Лань Ин**  
**Осенний пейзаж**  
(после 1664–1585)  
1650 г.  
бумага, тушь

© Государственный музей Востока  
© The State Museum of Oriental Art



## Фрагмент росписи вазы

Иллюстрация к притче  
«Почтительный сын  
ищет побеги бамбука»,  
когда примерный сын  
зимой отправился в лес  
за свежими побегами  
бамбука для больной  
матери. Он изображён  
плачущим и словно ещё  
не видит, что бамбук  
из сострадания к нему  
выпустил среди снега  
нежные ростки.

## Ваза XVII в.

фарфор, подглазурная  
роспись кобальтом



**Государственный**  
**МУЗЕЙ**  
**ВОСТОКА**



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

Vol. 1, N2  
2018

# ORIENTALISTICA

ISSN 2618-7043 (Print)  
DOI 10.31696/2618-7043-2018-1-2



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

**07.00.00 History and Archaeology**

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

**09.00.00 Philosophical science**

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

**10.00.00 Languages of the East**

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

## Information about the journal

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

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

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

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

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

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

## Founder



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

## Partners



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



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



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

## Publisher

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

## Contact information

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences  
Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, 107031, Russian Federation  
Website: [www.orientalistica.com](http://www.orientalistica.com)  
E-mail: [orientalistica@ivran.ru](mailto:orientalistica@ivran.ru)



## **Editor-in-Chief**

*Valery P. Androssov* – 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

*Tawfiq Ibrahim* – Dr. Sci. (Philos.), 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



Т. 1, № 2  
2018

# ОРИЕНТАЛИСТИКА

ISSN 2618-7043 (Print)  
DOI 10.31696/2618-7043-2018-1-2



Публикуемые в журнале материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора. Научное содержание публикаций, наименование и содержание разделов соответствуют требованиям к рецензируемым научным изданиям Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание 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

**09.00.00 Философские науки**

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

**10.00.00 Филологические науки**

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

## Информация об издании

*Orientalistica* («Ориенталистика») – международный научный рецензируемый журнал, охватывающий широкий спектр направлений, посвящённых восточноведческой 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 – Государственного Эрмитажа, Института восточных рукописей РАН и Государственного музея 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)

© ФГБУН ИВ РАН, 2018

© Государственный музей Востока





## **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

*Кольмар-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 Такаси* – 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

*Ибрагим Тауфик* – д-р филос. наук, проф., 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

*Ситдииков 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

- Androsov V. P., Desnitsky A. S.* East-West mutual understanding –  
in the study focus ..... 139

## HISTORY AND ARCHAEOLOGY

### Buddhist Studies

- Androsov V. P.* The King of Vajrayāna “Guhyasamāja Tantra” and the  
Buddhist Tantrism. Ways and Traditions of the Tantra Exegesis ..... 145

### Heritage of the Ancient and Medieval East

- Sedov A. V.* Studies of the Institute of Oriental Studies RAS in Yemen ..... 177  
*Dubrovskaya D. V.* Jesuits and the Enlightenment. The New Vision  
of China from Matteo Ricci to Adam Smith ..... 194

### Culture of Eastern Civilizations. Recent Discoveries

- Syrtypova S.-Kh. D.* Reflection of the Historical Epoch in Miniature  
Sculpture of the 13<sup>th</sup> Century Mongolian Chess Figures ..... 209

### History and Numismatics

- Nastich V. N.* Metallic Payment Tokens from the Dayhan Counting  
Room in the Murghab Regal Estate ..... 237

## PHILOSOPHY

### Philosophy of Religion and Religious Studies

- Ibn-Sina (Avicenna).* Al-Isharat wa-t-tanbihat [on metaphysics].  
(Transl., foreword and comm. by *T. Ibrahim, N. V. Efremova*) ..... 251  
*Desnitsky A. S.* Religions of the East. A Christian approach.  
Thoughts on the book by Rev. Alexander Men’  
“Outside the Gate of Silence” ..... 275

## LANGUAGE

### Text Critical Studies and History of Literature

- Timoshchuk A. S.* The Bengali Vaishnavism. The Aesthetic Aspects  
in the Literature of Rupa Gosvami ..... 289

## EVENTS

### The 200<sup>th</sup> Anniversary of the Institute of Oriental Studies

- Baziyants A. P.* The 175<sup>th</sup> Anniversary of the Institute  
of Oriental Studies (1818–1993) (Preparations for printing,  
notes by *Sh. R. Kashaf*) ..... 305



# СОДЕРЖАНИЕ

## Колонка редактора

*Андросов В. П., Десницкий А. С.* В фокусе исследований – взаимопонимание Востока и Запада..... 139

## ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ И АРХЕОЛОГИЯ

### Буддология

*Андросов В. П.* Царь Ваджраяны – «Гухья-самаджа-тантра» и буддийский тантризм: традиции истолкования тантры..... 145

### Наследие древнего и средневекового Востока

*Седов А. В.* Исследования Института востоковедения РАН в Йемене в 1983–2014 годах ..... 177

*Дубровская Д. В.* Иезуиты и эпоха Просвещения в Европе: новое видение Китая от Маттео Риччи до Адама Смита..... 194

### Культура восточных цивилизаций: открытия и находки

*Сыртыпова С.-Х. Д.* Отражение исторической эпохи в миниатюрной скульптуре монгольских шахмат XIII века..... 209

### Историко-нумизматические исследования

*Настич В. Н.* Металлические марки Дайханской конторы Мургабского Государева имения..... 237

## ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

### Философия религии и религиоведение

*Ибн-Сина (Авиценна).* «Указания и напоминания» [Раздел по метафизике]. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии *Т. Ибрагима и Н. В. Ефремовой*) ..... 251

*Десницкий А. С.* Христианский взгляд на религии Востока: послесловие к книге свящ. Александра Меня «У врат молчания» ..... 275

## ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

### Литературоведение и текстология

*Тимошук А. С.* Эстетизация бенгальского вишнуизма в литературе Рупы Госвами ..... 289

## ИСТОРИЯ НАУКИ

### К 200-летию Института востоковедения РАН

*Базиянц А. П.* 175 лет Институту востоковедения (1818–1993) (Подготовка к печати, примечания *Ш. Р. Кашафа*)..... 305

## **From the Editor**

### **Колонка редактора**

DOI 10.31696/2618-7043-2018-1-2-139-142

УДК 93/94

ВАК 07.00.03

### **В фокусе исследований – взаимопонимание Востока и Запада**

**В. П. Андросов<sup>1</sup>, А. С. Десницкий<sup>2</sup>**

<sup>1</sup> главный редактор журнала *Orientalistica*, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация, [vandrosov@yandex.ru](mailto:vandrosov@yandex.ru)

<sup>2</sup> Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация, [a.desnitsky@gmail.com](mailto:a.desnitsky@gmail.com)

### **East-West mutual understanding – in the study focus**

**Valery P. Androsov<sup>1</sup>, Andrey S. Desnitsky<sup>2</sup>**

<sup>1</sup> Editor-in-Chief, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation, [vandrosov@yandex.ru](mailto:vandrosov@yandex.ru)

<sup>2</sup> Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Science, Moscow, Russian Federation, [a.desnitsky@gmail.com](mailto:a.desnitsky@gmail.com)

Специально к 200-летию одного из старейших академических учреждений Российской академии наук в рубрике, посвящённой юбилею Института востоковедения РАН (ИВ РАН), журнал «*Orientalistica*» начинает публикацию исторического очерка А. П. Базиянца «175 лет Институту востоковедения (1818–1993)», в котором на фоне подробного описания этапов становления института (его начало восходит к Азиатскому музею Академии наук) и превращения в важнейший научный центр раскрывается его главная роль в самом зарождении и формировании востоковедной науки в России.

Предлагая читателю серию из двух публикаций (окончание последует в следующем номере журнала), редакция отдаёт дань памяти Ашоту Падвакановичу Базиянцу (12.11.1919–16.04.1999), советскому и российскому историку и востоковеду, длительное время работавшему в Институте востоковедения – сначала Академии наук СССР, затем Российской академии наук, и 100-летие со дня рождения которого исполняется в 2019 году.

Трудно переоценить современное значение Института востоковедения РАН, который в настоящее время играет центральную роль в развитии российской востоковедной полнопрофильной науки. Среди



направлений его научных исследований – археология; древние и средневековые культуры Востока; история этносов, религиозных движений, политических и экономических учений Нового и Новейшего времени; памятники письменности и литературы народов Востока; современные страны и народы, в том числе Поволжья, Сибири, Северного Кавказа и Закавказья, Центральной Азии.

Имея многочисленные соглашения о сотрудничестве с большинством российских институтов и университетов, а также с десятками зарубежных стран (Японии, Китая, Индии, Монголии, Таиланда, Вьетнама, Ирана, Турции, Египта, Йемена, ряда арабских государств), ИВ РАН является головным центром координации научной деятельности в России и в постсоветских государствах.

Обладая колоссальным наследием великих учёных прошлых поколений и кадрами высочайшего профессионального мастерства нынешнего поколения, институт в состоянии решать самые сложные проблемы не только на теоретическом уровне, но и на практике, в том числе в политической сфере, как показал опыт участия академика РАН Виталия Наумкина в сегодняшних дипломатических баталиях вокруг стран Ближнего Востока, в частности Сирии.

В этом номере журнала опубликована статья доктора исторических наук, генерального директора Государственного музея искусства народов Востока (партнёра журнала, предоставившего фотоиллюстрации для статей этого номера) и ведущего научного сотрудника ИВ РАН Александра Седова, подводящая итоги многолетней работе советских и российских археологов в Йемене, в которой принимали активное участие сотрудники института.

Таким образом, ИВ РАН с полным правом нужно считать не только коллективным творцом знаний об истории, государствах и народах Востока; не только хранителем и «передающим механизмом» таких знаний; не только кузницей кадров для высших образовательных, академических и дипломатических заведений; но и действенным создателем современной науки, культуры, истории, дипломатии и международных отношений, объективно и правдиво преломляющем в современном мире многотысячелетнее наследие.

В этом выпуске «*Orientalistica*» представляет статьи разных авторов и разных направлений, относящиеся к историческим, филологическим и философским наукам. Достаточно широк и охват стран и эпох. Одной же из главных тем номера, стало, пожалуй, религиоведение, причём в различных аспектах.

Так, в статье доктора исторических наук, профессора, директора ИВ РАН Валерия Андросова речь идёт об одной из важнейших и сложнейших тантрических систем древней Индии. Как можно интерпретировать её сегодня? Этот вопрос служит предметом споров, и статья подробно раз-



бирает их. Статья доктора философских наук, профессора Алексея Тимощука (Владимирский государственный университет) посвящена эстетике и богословию вишнуизма в творчестве Рупы Госвами, бенгальского брамина XVI в.

Исламская философская и богословская традиция представлена публикацией нового комментированного перевода одного из классических трудов Ибн-Сины (Авиценны), выполненного доктором исторических наук, главным научным сотрудником ИВ РАН, профессором Тауфиком Ибрагимом в соавторстве с кандидатом философских наук Натальей Ефремовой (Институт философии РАН).

Особо стоит упомянуть статьи, посвящённые диалогу и взаимопониманию различных религиозных традиций. В нашем мире, где религия зачастую не только объединяет, но и разделяет людей, важно понимать, как представители различных религий видят друг друга, какие фильтры искажают их восприятие и как эти искажения могут быть преодолены.

Статья кандидата исторических наук, старшего научного сотрудника ИВ РАН Динары Дубровской описывает, как европейский мир, условно говоря, начинает видеть Китай глазами иезуитов, отправившихся туда с миссией обращения китайцев в христианство. Ей созвучна статья доктора филологических наук, профессора РАН, ведущего научного сотрудника ИВ РАН Андрея Десницкого, где разобран взгляд на классические восточные религии православного священника XX века Александра Меня. И в том, и в другом случае знакомство условного «Запада» с условным «Востоком» состоялось при посредничестве христианских миссионеров, в определённом смысле преуспевших в своём стремлении принести на Восток западные идеи, – но для успеха этого предприятия они должны были объяснить Западу идеи восточные, пользуясь западной системой понятий.

Впрочем, номер нельзя считать исключительно религиоведческим. Изучение классических культур Востока невозможно без пристального внимания к их материальным элементам, не исключая самых неприметных, которые могут оказаться неожиданно интересными. Доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник ИВ РАН Сурун-Ханда Сыртыпова показывает в своей работе, как условные и схематичные, на первый взгляд, шахматные фигуры могли отражать реальные исторические события у монгол XIII века.

В работе руководителя Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН, кандидата исторических наук Владимира Настича, посвящённой редким денежным суррогатам рубежа XIX–XX веков из Мургабского имения в Туркменистане, показывается, какой нумизматический след оставил ещё один контакт западной культуры Нового времени (российской имперской государственности) и традиционно-



го общества Востока, которое к тому времени ещё не подверглось модернизации.

Как было обещано в предисловии к первому номеру, журнал «Orientalistica» посвящён не только Востоку как таковому, но и проблеме взаимодействия и взаимопонимания разных культур, разных «Востоков» и «Западов», интересным и значимым явлениям, возникающим на их границах. В особенности актуальны эти проблемы для России – страны, объединяющей различные народы, языки, культуры и религии.

**Для цитирования:** Андросов В. П., Десницкий А. С. В фокусе исследований – взаимопонимание Востока и Запада. *Ориенталистика*. 2018;1(2):139–142. DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-139-142.

**For citation:** Androsova V. P., Desnitsky A. S. East-West mutual understanding – in the study focus. *Orientalistica*. 2018;1(2):139–142. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-139-142.

#### **Информация об авторах**

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

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

#### **About the authors**

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

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



# HISTORY AND ARCHAEOLOGY



- **Buddhist Studies**
- **Heritage of the Ancient and Medieval East**
- **Culture of Eastern Civilizations. Recent Discoveries**
- **History and Numismatics**

# ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ И АРХЕОЛОГИЯ



- **Буддология**
- **Наследие древнего и средневекового Востока**
- **Культура восточных цивилизаций: открытия и находки**
- **Историко-нумизматические исследования**



DOI 10.31696/2618-7043-2018-1-2-145-177

УДК 294.3

ВАК 07.00.09

### **Царь Ваджраяны – «Гухья-самаджа-тантра» и буддийский тантризм: традиции истолкования тантры**

**В. П. Андросов**

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

*vandrosov@yandex.ru*

**Аннотация:** тантрические системы, состоящие из многоуровневых текстов тантр, комментариев, садхан (руководств к действиям); многообразных йогических практик, усложняющихся от поколения к поколению; различных мифо-ритуальных комплексов; строительства мандалы; практики произнесения мантр и пр., являются сложнейшим объектом изучения, требующим многогранных подходов текстологов, буддологов, психологов и других специалистов. В данной статье, продолжающей тему первого номера журнала, предлагаются некоторые подходы к исследованию древнейшего наследия Алмазной колесницы – системы «Гухья-самаджа-тантры», или «Тантры тайной общины», создание которой только в Индии растянулось более чем на семь – восемь веков и имело несколько традиций передачи, истолкования и практического применения.

**Ключевые слова:** Алмазная колесница; ануттара-йога; Арьядэва-тантрик; Арья-традиция; Ваджраяна; «Гухья-самаджа-тантра»; Джнянапада-традиция; Нагарджуна-тантрик; тантра; тантризм; Чандракирти-тантрик

**Для цитирования:** Андросов В. П. Царь Ваджраяны – «Гухья-самаджа-тантра» и буддийский тантризм: традиции истолкования тантры. *Ориенталистика*. 2018;1(2):145–176. DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-145-176.

### **The King of Vajrayāna “Guhyasamāja Tantra” and the Buddhist Tantrism. Ways and Traditions of the Tantra Exegesis**

**Valery P. Androsov**

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

*vandrosov@yandex.ru*

**Abstract:** the modern Indian studies hold the tantric systems for the most complicated one among other research topics. Their intrinsic structures are very complicated. They consist of texts with many layers, as well as commentaries and sādhana. They also record various yoga practices, which become complicated with each next generation, various mythological texts, indications on maṇḍala construction, rules of recitation, etc. This complexity in order to be adequately understood they require attention of many specialists, not only specialists in text studies but also specialists in Buddhist studies, psychologists, etc. The present article is a continuation of the article published



in the first volume of *Orientalistica*. It offers new approaches to the study of the so called “Diamond Vehicle” the system of the “Guhyasamāja Tantra” (“Esoteric Community Tantra”). It had been compiled in India for over seven centuries. In course of its compilation it had several versions of transmission, commenting and practical use.

**Keywords:** Anuttara-yoga; Āryadeva tantric; Ārya Tradition; Candrakīrti tantric; “Guhyasamāja Tantra”; Jñānapada Tradition; Nāgārjuna tantric; Tantra; Tantrism; Vajrayāna

**For citation:** Androsov V. P. The King of Vajrayāna “Guhyasamāja Tantra” and the Buddhist Tantrism. Ways and Traditions of the Tantra Exegesis. *Orientalistica*. 2018;1(2):145–176. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-145-176.

## Введение

Продолжая изучение одной из важнейших тантр «наивысшей йоги» (ануттара-йога) – «Гухья-самаджа-тантры» (ГСТ; «Тантра тайной общины/встречи/собрания»), начатое в [1] рассмотрением проблем историко-коведения и историографии, прежде всего необходимо исследовать подробнее две традиции её интерпретации, получившие названия Арья и Джнянапада. При изучении любых тантрических направлений и традиций буддизма в Индии очень трудно обойтись без ранних тибетских мыслителей XI–XII вв., которые активно включились в систематизацию, классификацию и другие процессы изучения, перевода, хранения и передачи наследия буддийских йогов в стране снегов. Более того, ряд понятий и классификационных принципов были созданы именно здесь и получили некоторое обратное отражение в текстовой деятельности в Индии.

Современные учёные отмечают, что термин «Арья-традиция» отсутствует в индийских источниках и является обратным переводом с тибетского языка *gsang 'dus 'phags lugs* – «Благородная традиция “Гухья-самаджа-тантры”» («Noble Tradition of the *Esoteric Community Tantra*»), и этот неологизм создан «тибетскими интеллектуалами начала XI в., такими как ‘Gos Khug-ра Lhas btsas<sup>1</sup>» [3, p. 4], что было связано с огромным авторитетом мадхьямаки в Тибете, основоположниками которой называли арья Нагарджуну и арья Дэву.

Собственно санскритское наследие составляет не так много текстов<sup>2</sup> по сравнению с пространным тибетским списком этой традиции из Тенгьюра. К счастью, сохранились произведения трёх крупнейших мастеров традиции. Если не считать Индрабхути (Индрабодхи), которому тибетские историки приписывают авторство (конечно, не царя Уддияны, а буддийского мыслителя; на тибетском языке сохранились два его текста –

<sup>1</sup> Об этом тибетском мыслителе, о некоторых его трудах и неологизме см. также труд К. Ведемейера [2, pp. 3, 5].

<sup>2</sup> В данном случае речь идёт только об опубликованных и прошедших первичную текстологическую экспертизу манускриптах. В ряде архивов санскритских текстов существуют и другие рукописи, возможно, относящиеся к Арья-традиции и приписываемые её представителям [4, pp. 226–228].



«Гухья-сиддхи», что сомнительно<sup>3</sup>, и «Джняна-сиддхи»; он был учеником Анангаваджры [5, р. 145; 6, pp. 90–91], жившего, по-видимому, в VIII–IX вв.), то зачинателями традиции были следующие три тантрических мастера.

### **Труды Арья-традиции «Гухья-самаджа-тантры», сохранившиеся в оригинале**

Это очень известные имёна: Нагарджуна, Арьядэва, Чандракирти. Возможно, настоящих авторов звали иначе, но они подписали этими именами свои труды, чтобы придать им авторитет духовных творений Махаяны. Существует вероятность, что тантрический Нагарджуна получил имя при посвящении, а затем традиция была продолжена при посвящениях его последователей. Скорее всего, эти авторы жили в VIII–IX вв.<sup>4</sup> Имя «Нагарджуна» как автора нижеследующих трудов и своего наставника называет уже Арьядэва-тантрик в первой главе «Чарья-мелака-прадипы» [7, р. 5; 3, р. 233] и Чандракирти-тантрик во ввводной строфе [8, р. 1].



*Рис. 1. Нагарджуна. Живописная миниатюра из Кангьюра Цугольского дацана, Забайкальский край, Россия. Мастер Борын Шойбон. Нач. XX в. Бумага, чёрный лак, минеральные краски. Фото С.-Х. Д. Сыртыповой*

*Fig. 1. Nagarjuna. A picturesque miniature from the Kangyur of Tsugolsky datsan, Zabaikalsky Krai, Russia. Craftsman Boryn Shoibon. Early 20<sup>th</sup> century. Paper, black lacquer, mineral paints. Photo by S.-Kh. Syrtyptova*

<sup>3</sup> Ныне признано, что текст «Гухья-сиддхи» создан Падмаваджрой (IX в.).

<sup>4</sup> Хотя в исследовательской литературе этого Нагарджуну относят к периоду от V до X вв. [2, р. 11, note 18]. Четвёртого и пятого представителей школы Арья и непосредственных учеников основоположника звали Нагабодхи и Щакьямитра, но их труды на санскрите не сохранились; см. об их работах [4, pp. 200, 205–207]. Надо отметить, что количество авторов и приписываемых им сочинений постоянно упирается в проблему атрибуции, остающуюся неразрешимой со времён тибетской историографии. К примеру, все тексты Щакьямитры аттестуются как «сомнительные и недостоверные».



У Нагарджуны-тантрика сохранились на санскрите два сочинения.

1. «Практическое руководство по вращению ступицы [Колеса]» («Пинди-крама-садхана» или «Пинди-крити-садхана»; ПКС) [9–11] «является сильно сокращённым текстом, для понимания которого требуется знание полного текста практики и соответствующих комментариев» [12, с. 30] (здесь же см. перевод с тибетского данного текста на с. 31–68). Роджер Райт сомневается, что ПКС существовала до 800 г., скорее всего, она появилась к 950 г. [11, р. 16]. Это связано с датировкой традиции Джнянапады; но можно было бы предположить, что одновременно развивались две и более традиций и одна из них получила определённое свидетельство в Тибете, который в VIII в. был ещё на периферии индийского буддизма, в самом начале своей буддийской истории и потому реально контактировал лишь с ближайшими странами буддизма, например с Кашмиром. Арья-традиция коренилась в Наланде, с которой связаны имена её представителей. Относительно содержания можно заметить, что предлагаемые в *садхане* (наставление о Пути освобождения) созерцания, медитации превосходят по сложности эти техники в первых двенадцати главах ГСТ. По-видимому, это один из первых тантрических текстов в жанре *садхана*, не случайно в тибетском названии говорится «краткое средство достижения» (*sgrub pa'i thabs mdor*), или «краткая *садхана*». Позднее её темы и ритуалы были значительно расширены.

Все наставления по обрядам и созерцаниям ПКС совершаются на стадии построения и развития (*утпатти-крама*)<sup>5</sup> йогической практики «Гухья-самаджи». «Это и воззвание к грозным божественным защитникам оберегать место обрядовых действий, эволюция космической мандалы из тонких элементов мироздания, устройство божественного дворца в этом мире, эманация тридцати двух божеств мандалы, соединение этого мира с собственным телом адепта (в «мандале тела»), концентрация этого тела через совокупность семенных слогов в их ключевых местах, благословение тремя ваджрами тела, речи и ума, подготовка и соитие с подругой, пересоздание мандалы размером с горчичное семя на носу адепта и медитация на ней» [2, р. 49].

2. «Последовательность из пяти шагов [стадий]» («Панча-крама», ПК) [9; 15; 10], которые составляют пять глав произведения: 1) *Ваджраджана-крама*, или «Стадия алмазной рецитации»; 2) *Сарва-шуддхи-шуддхи-крама*<sup>6</sup>, или «Стадия совершенного очищения всего [тела – речи – ума]»; 3) *Сва-адхитхана-крама*, или «Стадия установления соб-

<sup>5</sup> Относительно сложного комплекса тантрических учений о двух стадиях: *утпатти-крама* и *сампанна-крама*, или *нишпанна-крама*, см. [13, с. 206–207], а также [14]. В *мула-тантре* ГСТ нет упоминания об этих стадиях. Вероятно, они были разработаны уже в комментаторских традициях.

<sup>6</sup> В настоящей публикации санскритская буква ś передаётся как русская «щ».



ственной силы»; 4) *Парама-рахасья-сукха-абхисамбодхи-крама*, или «Стадия Просветления, как наивысшее сокровенное счастье»; 5) *Юга-наддха-крама*, или «Стадия соития пары»<sup>7</sup>. И главное, все пять названных шагов раскрывают последовательность осуществления стадии свершения и слияния, по-видимому, равносильной достижению Просветления, как то и следует из нижеследующей цитаты, ибо «Всеведующий» – эпитет Будды, Просветлённого.

Конечно, названия глав даны позднее. В самом тексте (I, 5–7) [10, pp. 33–34] пять предметов рассмотрения названы так (в первых двух строфах, третья сообщает плод):

(1) Адепт мантры (*мантрин*), занимается алмазной рецитацией (*ваджра-джапа*),

(2) Он должен обрести умение сосредоточивать ум (*читта-нидхьясим*),

(3) Он пребывает в созерцании высшей иллюзии (*майя-упама-самадхи*),

(4) И он должен существовать в высшей реальности (*бхута-коту*).

Исходя из высшей реальности,

Он сможет достичь недвойственного интуитивного знания.

(5) Пребывающему в созерцании соития пары (*юга-наддха-самадхи*),

Ему не нужно больше ничего видеть.

Это называется йогой свершения и слияния (*нишпанна-йога*),

И он есть великий Ваджрадхара.

Одарённый знаниями всех лучших слогов-мантр (*сарва-акара*),

Должен родиться Всеведущим (*сарваджня*).

Из приблизительно 280 строф «Панча-крамы» переведены на английский язык 95. Правда, перевод осуществлялся Робертом Турманом с тибетского языка [16, pp. 250–260]. Эта работа была подвергнута тщательному анализу и критике санскритологом и тибетологом Тору Томабечи, который охарактеризовал её как имеющую «слишком малое филологическое значение», а автора как «демонстрирующего тенденцию широко применять терминологию из иудео-христианской традиции» [17, p. 533]. «Перевод Турмана “Панча-крамы” не обеспечивает ни тибетской, ни индийской перспективы в отношении этого важного текста» [17, p. 541]. Автор рецензии сообщает, что он подготовил аннотированный полный французский перевод «Панча-крамы», представленный в его диссертации в университете Лозанны, а также указывает, что

<sup>7</sup> Относительно второй главы существует мнение, что она создана не Нагарджуной, а позднее Щакьямитрой, и поэтому у неё есть второе особенное название: «Ануттара-сандхи» – «Наивысшие смыслы». И якобы в первоначальном варианте «Панча-крамы» первой главой являлась «Пинди-крама» [2, pp. 50–51, note 106].



с 1956 г. имеется и полный японский перевод этого произведения [17, p. 541, note 4]<sup>8</sup>.

Роберт Турман подготовил перевод и издал огромный комментарий Цонкапы (1357–1419) на практики совершенствования в «Тантре тайной общины»: *Rim lnga rab tu gsal ba'I sgron me (Brilliant Illumination of the Lamp of the Five Stages)* – «Великолепно сияющий свет лампы на пять стадий [совершенствования]» [18]. Собственно говоря, это не комментарий на текст ГСТ, а толкование духовных практик, созданных мастерами-йоги-нами традиции Арья – Нагарджуной, Арьядэвой, Чандракирти и некоторыми другими. Разумеется, здесь активно цитируются ПК и ПКС.

На «Панча-краму» имеется субкомментарий «Панча-крама-тика-мани-мала» – «Драгоценное ожерелье толкований пяти стадий», сохранившийся на тибетском языке. В Тенгьюре он приписывается Нагабодхи, но Р. Турман считает автором Нагарджуны и фрагментарно переводит текст [18, pp. 6–8, 684].

И «Панча-крама», и «Пинди-критса-садхана» Нагарджуны-тантрика базируются «на первых 12 главах ГСТ, особенно на 6-й и 12-й, а также на разъяснительных тантрах “Сандхи-вьякарана” и “Ваджра-мала” (хотя автор ссылается и на “Чатур-дэви-париприччха”). Он делает ударение на трёх светах и на Ясном свете, на теории 80 *праkritи*, или *викальпа*, согласованной с тремя *виджнянами*, истолкованными по типу словаря *йогачары*, по-видимому, воспринятыми из “Ланка-аватара-сутры”. Нагарджуново толкование является попыткой объяснить ГСТ на основе *утпатти-крама* и *сампанна-крама*, а также его пяти стадий» [6, p. 91].

Нагарджуне-тантрику приписывается не одна *садхана*, сохранившаяся в тибетском переводе. Такова, например, «Шри Гухья-самаджа-махайога-тантра утпада-крама-садхана сутра-миштрака», которая буквально пестрит цитатами из ГСТ. Перевод этой *садханы* с тибетского языка см. [12, с. 73–86]. В списке трудов системы ГСТ из Тенгьюра и представленном у Б. Бхаттачарья, этот текст входит в нагарджунову четвёрку, в отличие от двух рассмотренных выше [19, XXXI].

А. Вайман называет ещё один труд – «Аштадаша-патала-вистаравьякхья» («Расширенное толкование 18-й главы»), тоже приписываемый Нагарджуне-тантрику, и даже приводит оттуда фрагмент объяснения строф XVIII, 70–71. Автор «объясняет, что органы чувств и объекты чувств подобны соединению *упайи* и *праджни*, а слова “свободен от мирского поведения” означают “оставивший дискурсивное мышление об обычном теле и сосредоточившийся на божественном теле”» [6, pp. 58–59, 91]. Правда, существуют большие сомнения в авторстве. Если бы Нагарджуна-тантрик написал комментарий на 18-ю главу ГСТ,

<sup>8</sup> Судя по ссылке Дж. Кэмпбелла, эта диссертация была защищена несколько позднее [3, p. 284, note 27]: Toru Tomabechi. *Etude du Pañcakrama: Introduction et Traduction Annotée* (Doctoral Thesis). Universite de Lausanne; 2006.





то Чандракирти-тантрик (см. ниже), скорее всего, её бы прокомментировал. Правда, по мнению американского учёного, Чандракирти знал эту главу и даже негласно цитировал [6, pp. 36, 138], хотя, как и все, не считал её «коренной» (*мула-тантра*). Действительно, в ПУТ цитируются строфы *уттара-тантры*, например, XVIII, 84, названные Чандракирти «дополнением к Великой *самадже*» (*махасамаджа-уттара*) [8, p. 5]<sup>9</sup>.

Итак, тантрик Нагарджуна<sup>10</sup> является создателем одной из двух основных традиций истолкования «Гухья-самаджи», а именно «благородной» (*арья*), а его два труда («Пинди-критса-садхана» и «Панча-крама») посвящены истолкованию соответственно двух стадий практики этой тантры. Первая – построения и развития (*утпатти-крама*), а вторая – свершения и слияния (*нишпанна-*, или *сампанна-крама*)<sup>11</sup>.



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

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

Согласно другому мнению [4, pp. 196–200], Нагарджуна-тантрик создал четыре произведения по ГСТ. Два из них по стадии построения и развития («Пинди-критса-садхана» и «Сутра-мелапака») и два – свершения и слияния («Панча-крама» и «Бодхи-читта-виварана»). В «Сутра-

<sup>9</sup> Приведённый текст строфы отличается от издания Мацунаги [20, p. 119], см. также [3, p. 324, note 95].

<sup>10</sup> Кстати, Б. Бхаттачарья датирует его серединой VII в. [19, XXVI, XXX, XXII]. Кратко о творчестве Нагарджуны-тантрика см. [21, Pt. 2, p. 126; 22, с. 211; 23, с. 114–117].

<sup>11</sup> В английских исследованиях они называются “generation”, “creation” и “completion”, “perfection” и т. д. соответственно. См. [14].



мелапаке» («Слияние с сутрой») под термином «сутра» имеется в виду *мула-тантра* ГСТ. «Слияние» же понимается следующим образом: «Текст проходит каждую фазу практики, и в каждом пункте указывается применяемая строфа из коренной тантры. Сказано, что путь, которым “Гухья-самаджа” была мистифицирована, определялся необходимостью сделать значения тантры недоступными для непосвящённого. С этой целью предпринималось различное обучение посредством *садхан*: в них текст ГСТ как бы рубился на части и рассеивался в различных главах. Труд Нагарджуны повторно собирает их воедино, указывая, где скрываются рассеянные части. В этом методе в письменной форме сохранилась ранняя устная традиция... “Бодхи-читта-виварана” является комментарием на знаменитые строфы о *бодхи-читте* из второй главы ГСТ, в которой ряд бодхисаттв рецитируют стихи о природе *бодхи-читты*, или об уме Просветления (*spirit of enlightenment*)<sup>12</sup>» [4, pp. 196–197].

Ученику Нагарджуны-тантрика – тантрику Арьядэве – в разделе тантрического корпуса пекинского издания Тенгьюра приписывается 12 трудов, а в издании Дерге – 14, из которых шесть посвящены системе «Гухья-самаджи» [2, p. 52]. Четыре из них переведены (один с санскрита) К. Ведемейером [4, pp. 232–398]. На санскрите сохранились два произведения.

1. «Трактат об очищении ума» («Читта-вишуддхи-пракарана», санскритский текст и английский перевод см. [24, pp. 226–261], англ. перевод см. также [4, pp. 357–382]). В нём рассматриваются тантрические медитативные практики и обсуждаются основополагающие категории, общие как Махаяне, так и Ваджраяне, причём с точки зрения мадхьямаки. Более того, этот трактат посвящён второй стадии «Панча-крамы» из пяти вышеназванных. По мнению знатока предмета Кристиана Ведемейера, «это тщательно спланированный труд по эзотерическим практикам... и темам, главным образом, о природе ума и общей тантрической теме о запретных деяниях в связи с колесницами освобождения»; хотя труд, несомненно, тантрический и «приписывается Арьядэве несколькими традиционными авторитетами, я не думаю, что его можно признать принадлежащим тому же автору, который создал “Чарья-мелака-прадипа”» [2, p. 57].

2. «Светильник объединённых (ведущих навстречу друг другу) практик» – «Чарья-мелака-прадипа» (в 11 главах; текст на санскрите и тибетском [26], то же с английским переводом [2, pp. 133–495], только санскритский текст, но с тщательным и пространным текстологическим анализом [7]). Главы не только тесно связаны с «Панча-крамой», не будучи её комментарием, но и значительно развивают её содержание. Вклад

<sup>12</sup> См. [25]. Цонкапа считал этот текст «по-видимому, аутентичным» [4, p. 197].



«Светильника...» в традицию Арья состоит в том, что он содержит ответ на вопрос: как понимание ГСТ сфокусировать на стадии свершения и слияния (*нишпанна-крама*) [7, p. 59]? Подробный содержательный анализ одиннадцати глав текста см. [7, pp. 63–120; 4, pp. 209–220]. «Чарья-мелака-прадипа» считается величайшим трудом по тантрическим практикам [6, p. 93].

Из произведений Чандракирти-тантрика на санскрите сохранился единственный труд «Прадипа-уддъотана-нама-тика» (ПУТ) – «Толкование, называемое “Вспышка светильника”», опубликованный в 1984 [8]. Рукопись была сфотографирована в начале 1930-х гг. в монастыре школы сакья в Центральном Тибете Рахулой Санкритьяной и передана в Институт Джаясвала в Патне (Бихар). Подлинник манускрипта был написан шрифтом то ли «магадхи», то ли «протобенгали», то ли «прото-майтхили» (его называют по-разному), который использовался в надписях периода Палов и Сенов [3, pp. 23–24].

Версия ГСТ, которую комментировал Чандракирти, не сохранилась, и она терминологически отличалась от всех дошедших до нас манускриптов тантры. У ПУТ имеется и своего рода подзаголовок: *шат-коти-вьякхья*, означающий, что в толковании применяются шесть комментаторских подходов, точек зрения: «1) *sandhyāyabyāṣā*, 2) *nāsandhyā*, 3) *neyārtha*, 4) *nītārtha*, 5) *yathāruta*, 6) *nāruta*. Через текст комментатор Чандракирти пытается объяснить переполненные смыслами пассажи по различным темам посредством шести названных способов истолкования. Это свидетельствует об учёной эрудиции автора, глубоко знающего тайные практики йоги и тантры» [8, (1)]<sup>13</sup>.

Будучи по стилю «классическим индийским шастрическим комментарием, ПУТ намечает герменевтические категории, которые дают возможность специалисту в тантре извлечь предположительно зашифрованные значения “Тантры тайной общины”<sup>14</sup> и поставить их в ряд со значениями эзотерических практик, детально рассмотренных в дополнительных разъяснительных тантрах, а также чтобы применить их в литургических актах (*садхана*) и в психофизических йогах системы Арья» [3, p. 5]. Судя по тому, что в Тенгьюре сохранились шесть полных субкомментариев на ПУТ, можно согласиться с высоким уровнем текста

<sup>13</sup> Нужно сказать, что проф. Чинтахаран Чакраварти скончался, подготовив текст манускрипта к изданию. Ему ассистировал проф. С. К. Патхак, который написал введение. Однако издание ПУТ, выполненное Ч. Чакраварти, нельзя назвать законченным, так как автор успел выполнить лишь черновую работу, которую и была опубликована. Другие буддологи – исследователи ГСТ давали иные прочтения многих мест сохранившейся древней рукописи. Книгу Ч. Чакраварти называют «очень плохо отредактированной в её изданной форме [4, p. 207].

<sup>14</sup> В англоязычной исследовательской литературе последних десятилетий ГСТ чаще всего называют *Esoteric Community Tantra*.



в рамках тантрической герменевтики, причём авторы этих текстов жили по всему Индостану – в Кашмире, Магадхе, Бенгалии, Декане и на самом юге полуострова. На тибетский язык ПУТ перевели в XI в., и считалось, что изучение этого комментария равносильно обучению тайной йоги божества (*дэвата-йога*), через практику которой адепт не только освободится от страдания, но и реализует «тело формы» (*рупа-кайя*) полностью Просветлённого Будды в течение единственной жизни [3, pp. 7–8].

Совершенно ясно, что «интерпретационный проект, такой как ПУТ, имел решающее значение для индийских буддистов с восьмого столетия, когда *махайога* и *йогини-тантры* становились всё более популярными в Северном и Северо-Восточном Индостане и в Кашмире» [3, pp. 11–12].

Конкретный способ толкования состоял в следующем: в «Прадиपाуддъютане» автор выбирал лишь «одно-два слова из пассажа “Тантры тайной общины” и принимался объяснять, что влекло за собой применение словаря синтаксического разбора, прояснение значений отдельных слов парафразой, грамматический анализ сложных слов (компаундов), указание на сужение всего суждения, без проявления внимания к каждому отдельному слову ГСТ. Используются различные условности схоластического санскрита, у которых нет никакого готового эквивалента в описательном стиле современного языка» [3, pp. 274–275].

Вслед за «Панча-крамой» Нагарджуны пять стадий духовного совершенствования назвал и Чандракирти [8, p. 1]. В отличие от своего учителя, который все пять стадий назвал «йогой свершения и слияния», в ПУТ первая из пяти (*мантра-мурти*, т. е. мантрический лик или тело) обозначается как *утпатти-крама*, т. е. стадия построения и развития. Вторая стадия называется «простым сосредоточением ума» (*читта-нидхьяпти-мантрам*), а третья – «открытием истины относительности» (*самвритех сатья-дарщана*), что, по-видимому, можно счесть своего рода «теоретической формой» созерцания иллюзии (у Нагарджуны). В том же стиле Чандракирти говорит о четвёртой стадии как об «очищении относительной истины» (*сатьясья-самвритех щуддхи*) и о пятой – «То, что называется соитием пары, есть соединение, как в упряжке, двух истин» (*юга-наддха-акхью йат сатья-дваяй-йоджанам*). Но самое интересное состоит в том, что в ПУТ называется и шестая стадия: «Эта шестая является частью практики и собранием смыслов всех тантр» (*садхана-ангам-идам шаштам сарва-тантра-арта-ха-санграхам*). Некоторые полагают, опираясь на тибетский перевод, что речь идёт о «наивысшей» стадии, т. е. пятой, последней стадии шестичленной йоги [3, p. 289, note 34].

Похоже, правильнее будет первое предположение, поскольку уже через строфу Чандракирти пишет [8, pp. 1984: 1–2]:



«Только постепенно познав значение пяти стадий (*панча-пунда-артха*), Он (адепт) сможет проникнуться (*авишет*) шестью точками зрения (*шат-коту*)

Относительно мантры, ума (*читта*), тела (*кайя*), Очищения (*вишуддхи*) и соединения в единой упряжке (*йога-ваха*).

Великим Мудрецом [произнесено]

84 тысячи собраний Законоучения (*дхарма-скандха*),

Именно таково это великолепное собрание Самаджи (*шри-самаджа-каранда*), И потому [оно является] вершиной тантр.

Поскольку Самаджа является маленькой книгой (*свальпа-грантха*),

Обладающей богатством значений (*прабхута-артха*) и тантрическими трудностями (*тантра-душкара*),

Постольку в силу её малопонятности (*дурбодха*)

Требуются семь украшений (*сапта-аланкара*) для всех».

ПУТ представляет собой не только последовательный комментарий, в котором признаются откровениями Просветлённого разъяснительные

тантры, но и новую самостоятельную интерпретацию *мула-тантры* посредством теоретического руководства о «семи украшениях» (*сапта-аланкара*). В ПУТ также осуществлено следующее: «Многослойные суждения ГСТ, которые одновременно значимы для мастеров тантрических практик различных ритуальных и йогических стадий, здесь уравниваются с нетантрическими практиками и космологией махаянского буддизма... ПУТ создаёт герменевтические категории, которые позволяют специалисту тантры извлечь предположительно зашифрованные значения “Гухья-самаджа-тантры” и выстроить их в одну линию с эзотерическими практиками разъяснительных тантр, чтобы применять их в литургических представлениях (*садхана*) и в психофизических йогах Арья-традиции» [3, р. 5].

Все «семь украшений» тантры сформулированы в первой главе ПУТ [8, pp. 2–5]:



**Рис. 3.** Будда Шакьямуни. Сев.-Вост. Индия, IX–XII вв.

Медный сплав, золочение, раскраска  
(© Государственный музей Востока)

**Fig. 3.** Buddha Shakyamuni. North-East India, 9<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> centuries.

Copper alloy, gilding, colouring  
(© The State Museum of Oriental Art)



1. *Уподгхата* – начальные сведения (их пять) относительно мула-тантры и разъяснительных тантр (*вьякхья-тантра*).

2. *Ньяйя* – методы (их четыре) вовлечения и в экзотерические, и в эзотерические практики, которые моделировали процесс обретения Буддой Просветления. Это украшение сочетает знание мирского жизнеописания Щакьямуни с повествовательным аналогом тайной агиографии просветлённого практика, для того чтобы уравнивать практику беспристрастия (*вирага-дхарма*) бодхисаттвы и практику страсти (*рага-дхарма*) Ваджрасаттвы.

3. *Шат-коти-пада-нишчайя* – уверенность в значении стихотворной строки с шести точек зрения. В мула-тантре применяются различные виды речи. Их семантика знакома и нетантрическим буддийским интерпретациям, и общей индийской теории языка, включая суждения, которые нужно пояснять (*нейяртха*), и те, которые точны, категоричны (*нитартха*).

4. *Вьякхья-найя* – четыре способа разъяснения: «систематизируйте постепенную расшифровку последовательно более глубоких уровней смысла, закодированного в тексте (буквальный, символический, неявный, окончательный), соответственно потребностям учеников на более поздних стадиях исследования и практики» [3, pp. 6, 293].

5. *Сатра-вьякхьяна* и *щишья-акхьяна* – способы изложения и уровни толкования, подходящие либо для публичного пользования, либо для индивидуального наставления, в котором продвинутые умы могут перейти к стадии свершения и слияния (*нишпанна-крама*), предварительно получив ритуальное посвящение (*абхишека*) от наставника.

6. *Панча пудгала* – обучение предполагает пять типов учеников: от едва знающего, но уже правомочного до совершенного; семантический уровень объяснения соответствует природе практики каждого из них. Они придерживаются обетов (*самвара*) и связаны общностью (*самайя*) семейства (*кула*).

7. *Садхана* – в качестве украшения в традиции Арья есть высшие практики стадии свершения и слияния (*нишпанна-крама*). Украшение описывается как совершенное соитие (*юга-наддха*) двух истин (*сатья-двайя*) – яркого сияния ума (*читта-прабхасвара*) и волшебного тела магической иллюзии (*майя-деха*)<sup>15</sup>.

В изложении А. Ваймана [6, pp. 114, 116] семь украшений суть: 1. Введение; 2. Путь; 3. Альтернативы; 4. Объяснение; 5. Создание групп слушателей по способностям; 6. Типы личностей учеников; 7. Цель. «Первое украшение имеет пять разделов: 1 – название, т. е. “Махайога-тантра...”; 2 – для кого она, т. е. для океана соискателей (*винейя*); 3 – автор, т. е. Ваджрасаттва, шестой Будда; 4 – объём, т. е. семнадцать глав и

<sup>15</sup> См. также [3, pp. 6–7, 293–321].



двадцать ритуалов, продолжение тантры (*уттара-тантра*) в одной главе и разъяснительные тантры определённого объёма; 5 – необходимое условие, т. е. стадия построения и развития (*утпатти-крама*) и стадия свершения и слияния (*сампана-крама*), обычная и превосходная.

Второе украшение, Путь, состоит из двух интерпретаций четырёх частей: 1 – линии преемственности (*сантана*); 2 – причина, лежащая в основе (*нидана*); 3 – правильное слово (*нирукти*); 4 – побуждение (*хету*). Относительно двух интерпретаций пассаж из ПУТ утверждает, что четыре части Пути становления Просветлённым возможны как в соответствии с учением о свободе от страсти (*вирага-дхарма*), так и в соответствии с учением о страсти (*рага-дхарма*)... *Вирага-дхарма*, конечно, основывается на жизнеописании Гаутамы Будды. В его случае сантана является солнечной линией преемственности (*сурья-вамса*) через его отца царя Шуддходану и мать царицу Майю. *Нидана* есть его жизнь во дворце в окружении нянек, а затем в женском гареме, в отношении которого он испытывал *вирага* (отвращение) и который покинул ради религиозной жизни».

И далее А. Вайман разбирает каждый из перечисленных пунктов, из которых, пожалуй, следует выделить четвёртое украшение. Согласно комментарию Чандракирти, существуют по меньшей мере четыре способа интерпретации (и перевода) «Гухья-самаджа-тантры»:

1. Буквальное значение (*akṣara-artha*).
2. Значение, разделяемое и другими (нетантрическими) направлениями буддизма или учениями «начальных» тантр (*крийя-чарья-йога*) (*samasta-aṅga-artha*).
3. Значение тайное, или полное смысла (*garbhi-artha*).
4. Значение высшего смысла (*kolika-artha*) [6, p. 116; 27, pp. 40–41]<sup>16</sup>.

Кроме того, этот комментарий сообщает детальное разъяснение ритуалов [28, p. 18]. Чандракирти-тантрику приписывают ещё несколько работ, но, скорее всего, это подделки [4, p. 208].

Опираясь на тибетские источники, в том числе легендарные, мифические, Р. Турман сообщает более пространственный список учителей традиции Арья и упоминает некоторые другие трактаты. Согласно этому легендарному списку, «Ваджрину Нагарджуне» предшествовали Индрабхути, Нагадакини, Висукальпа, Сараха. После Нагарджуны действовали Арьядэва, Нагабодхи, Щакьямитра, Матангипа, и последним назван Чандракирти [18, pp. 18–27].

<sup>16</sup> Надо заметить, что Дж. Кэмбелл достаточно резко критикует анализ А. Ваймана: «Стиль Ваймана, выражения и организация книги во многом едва проницаемы, из-за чего его достижения часто пропускаются... Его анализ семи украшений в книге “Йога Гухья-самаджа-тантра” является довольно поверхностным и ограничивается перечислением» [3, p. 27].



**«Гухья-самаджа-тантра» и её контекст: комментарии, ритуально-практические руководства, разъяснительные, теоретические и другие труды индийских авторов**

В качестве системы каждая тантра состоит из коренного текста (*мула-*), его сокращённых вариантов (*лагху-*), разъяснительных текстов, называемых *акхья-* или *вьякхья-*тантра, комментариев и разнообразных руководств (*садхана*) по созерцательным практикам, йогическим упражнениям и т. д. В этом смысле каждая тантра должна включать в себя три неизменные составные части: основу (воззрения о мироздании и философия сущего), Путь (способы и методы обретения Просветления) и плод (описание мандалы божеств и состояния Просветлённости – *буддхатва*). Тибетцы эту триаду называют *gzhi lam 'bras bu* (*жи-лам-дре-бу*). Путь практикующих ту или иную тантру пролегает через ежедневные ритуально-созерцательные практики, структура которых полно излагается в текстах *садхан*.

В системе «Гухья-самаджи» сокращённые варианты неизвестны, зато имеется *уттара-*тантра, или 18-я глава ГСТ, время создания которой установить крайне проблематично. Скорее всего, она была зафиксирована в первой половине VIII в. По крайней мере, она была известна и Нагарджуна-тантрику в «Панча-краме», и Арьядэве-тантрику в «Чарья-мелака-прадипе» [4, pp. 94–95]. Чандракирти в ПУТ ссылается на эту главу как на приложение к ГСТ – «Самаджа-уттара-тантра», и часто цитирует главу, называя её «объяснительной тантрой *мула-*тантры» [3, p. 281, note 19].

Первые индийские тексты, соотносимые с тантрой «Гухья-самаджи», по-видимому, появились в VII в.; весьма вероятно, что первая из них составлялась даже в VI в. К ним относятся разъяснительные тантры (*вьякхья-тантра*), в которых пересказываются не все главы *мула-*тантры. Можно предположить, что такие произведения складывались по мере «нарастания» главного труда в попытке объяснить его смыслы и значения. Согласно А. Вайману, это четыре текста пекинского издания Кангюра [6, p. 84]:

№ 444. *Guhyasamāja-vyākhyātantra: Sandhi-vyākaraṇa-nāma-tantra* – «Тантра различения и слияния» (другой возможный перевод: «Тантра объяснения смыслов»).

№ 445. *Guhyasamāja-vyākhyātantra: Śrīvajra-mālā-abhidhāna-mahāyoga-tantra-sarvatantra-hṛdaya-rahasya-vibhaṅga-nāma*, чаще называемая «Ваджра-мала» – «Гирлянда ваджр».

№ 446. *Guhyasamāja-vyākhyātantra: Caturdevi-paripṛcchā* – «Распрашивание четырёх богинь». На эту разъяснительную тантру обстоятельный комментарий создал Цонкапа, см. фрагмент перевода [6, p. 66].

№ 447. *Guhyasamāja-vyākhyātantra: Vajra-jñāna-samuccaya-nāma-tantra* (хотя в переводе с тибетского следует ожидать *Jñāna-vajra-*) – «Собрание знаний о ваджре».





Рис. 4. Цонкапа (Цзонхава) [1357–1419].  
Тибет, XIX в. Дерево, лак, резьба  
(© Государственный музей Востока)

Fig. 4. Tsongkapa (Tsongkhava)  
[1357–1419]. Tibet, 19<sup>th</sup> century.  
Wood, lacquer, carving

(© The State Museum of Oriental Art)

Так, тантрик Нагарджуна («Панча-крама»), знал первые три из перечисленных *вьякхья*-тантр, Арьдэва-тантрик («Чарья-мелака-прадипа») назвал также четвертую. В «Прадипа-уддъютана-наматике» (ПУТ) Чандракирти-тантрика указана и пятая – «Дэвендра-приччха», которую он считал источником. Но её почему-то не перевели на тибетский язык (хотя она признана в тибетской традиции), и поэтому она известна во фрагментах. Существенная часть санскритского текста этой тантры цитируется в «Субхашита-санграхе» [6, р. 85].

Чандракирти цитирует и «Ваджраджняна-самуччая-тантру», но не называет её, из чего Цонкапа и другие тибетские мыслители, а также современные учёные делают предположение, что Чандракирти непосредственно участвовал в составлении этого текста [6, pp. 85–86]. Он же цитаты только из двух первых *вьякхья*-тантр списка почтительно называл «разъяснениями в традиции Арья» [6, р. 88].

«Сандхи-вьякарана» поясняет только первые 12 глав мула-тантры ГСТ (напомню: как и Нагарджуна в комментарии «Панча-крама»), и это весьма знаменательно. Вторая – пространная «Ваджра-мала» – научает, что такое «тайное тело», «тайная речь», «тайный ум» и иллюзорное тело (*майя-деха*), т. е. фактически – это подготовительные чтения перед изучением и йогической практикой ГСТ. Третья – краткая «Чатур-дэви-париприччха» – учит тому, как заниматься йогической техникой дыхания (*пранаяма*). Спрашивается, почему же вторая и третья *вьякхья*-тантры относятся к системе «Гухья-самаджи»? «Принцип объяснительных тантр, по-видимому, состоит в терминологической последовательности. Такие труды используют те же самые имена божеств и трактуют некоторые главные предметы, опираясь на базисную тантру ГСТ» [6, pp. 88–89].

«Сандхи-вьякарана» активно цитируется в ПУТ, и Чандракирти-тантрик называет её ещё «Арья-вьякхьяна» [6, р. 133]. Она цитируется и в «Чарья-мелака-прадипе» [4, р. 94].

Следует отметить, что последняя глава «Ваджра-малы» «служит главным текстовым авторитетом для доктрины пяти стадий, которую разрабатывали Нагарджуна и Арьдэва», из чего можно предположить, что данная *вьякхья*-тантра редактировалась в то же время, что и «Панча-



крама», поэтому они оказывали влияние друг на друга [2, р. 48]. По-видимому, эта глава и труд Нагарджуны создавались в VIII в.

Четвёртая – «Ваджра-джняна-самуччая-тантра», как и первая, – является детальным текстологическим толкованием, «экзегезой и герменевтической моделью традиции» [2, р. 47]. Эта тантра цитировалась также Арьядэвой-тантриком в «Чарья-мелака-прадипе» [4, р. 94]. Несколько цитат из неё приводит Чандракирти в ПУТ [6, pp. 85–86].

Именно «Сандхи-вьякарана», а также структурные и содержательные особенности первых 12 глав ГСТ, их отличие от глав 13–15 и особенно 16–17, позволяют уверенно говорить, что первоначально текст состоял из 12 глав. Он был объяснён, получил признание и, по-видимому, практическое применение в некой тайной общине (общинах) буддистов. О стремлении к популярному истолкованию свидетельствует «Ваджра-мала», а о практике – «Чатур-дэви-парипричха». Четвёртая *вьяхья-тантра* составлялась уже позднее, во времена Чандракирти. Отмечают, что «"Jñāna-vajra-samuccaya" (ДжВС) является ākhyā-tantra "Гухья-самаджи"... Но этот текст не является авторитетом для ПУТ, несмотря на то, что считается Словом Будды (*буддха-вачана*)... Цонкапа пространно комментирует ДжВС... но во всех определениях он опирается на ПУТ, поскольку ДжВС очень бедна на них и он, по-видимому, не смог понять несовместимость между определениями ПУТ и примерами из ДжВС, а также повсеместную несогласованность последней» [29, р. 24].

Тибетцы (например, Шоннупал) называют и пятую разъяснительную тантру ГСТ – «Адвайя-самата-виджайя». Бутон перевёл 22 главы этого произведения, которые, к сожалению, были неполны в середине [30, v. 2, р. 417], и, возможно, по этой причине Цонкапа (главный авторитет для большинства тибетских учёных и западных буддологов) игнорировал этот текст, хотя позднее с помощью китайского перевода удалось восстановить утерянные фрагменты этой тантры из Кангьюра. Однако на неё не ссылаются в традиции Арья [6, р. 87].

Вопрос о некоторых хронологических слоях текста может быть решён посредством, в частности, анализа содержания. «Я действительно поддерживаю мнение о том, что "Ваджра-мала", судя по отличительным признакам, была составлена за столетия до того, как Нагарджуна-тантрик цитировал её в своей "Панча-краме", и предположительно я отношу её к V в. "Сандхи-вьякарана" должна быть предположительно отнесена к тому же времени, поскольку она демонстрирует тот же самый определённый стиль авторитетной литературы откровения. Другие разъяснительные тантры могут быть датированы примерно тем же временем, судя по последним исследованиям... Я... отношу "Гухья-самаджа-тантру" к IV в. Но окончательное решение этого вопроса требует решений других проблем истории индийской литературы» [6, pp. 98–99].



Завершая краткий историографический обзор разъяснительных тантр, приведу две строфы из ПУТ Чандракирти [8, р. 5] и пояснения на них из комментария Цонкапы [3, pp. 321–323]:

«Высказанное разъяснениями понять крайне сложно (*судурлабха*)

По причине самой природы разъяснительных тантр (*вьякхья-тантра-ану-сарена*).

Ибо только йога-тантры обнаруживают в себе

Отсутствие основного принципа (*а-найя*) и ничто иное (*на-аньятха*).

Цонкапа сказал, что здесь у Чандракирти под “отсутствием основного принципа” имеется в виду принцип изложения ГСТ посредством семи украшений, которого нет в разъяснительных тантрах. Кроме этого принципа ничто иное не объясняет *йога-тантры*.

Поэтому алмазный учитель (*ваджа-гуру*)

Решительно должен держаться за *йога-тантры*,

Будучи сведущим в разъяснительных тантрах

И благодаря взаимосвязи содержания и последовательности (*нидана-кра-ма-йога*).

Цонкапа полагает, что *ваджа-гуру* должен держаться за *йога-тантры*, такие как ГСТ, и большое усилие прилагать к экспертизе разъяснительных тантр, таких как “Ваджра-джняна-самуччая-тантра”, “Ваджра-мала” и других, устанавливая взаимосвязь коренной и разъяснительных тантр, а также объясняя их последовательно, исходя из первоначального контекста ГСТ.

Именно таков способ толкования семи украшений».

Таким образом, невзирая на то, что разъяснительные тантры считались Словом Будды и вошли в состав тибетского Кангьюра, отношение к ним мыслителей Ваджраяны было осторожным, и требовались дополнительные размышления, чтобы, читая их, не отойти от магистральных смыслов «Гухья-самаджи».

Итак, в индо-тибетской традиции разъяснительные тантры – это непростые тексты, в которых наставлял Просветлённый в период откровения «Гухья-самаджей». Именно так их рассматривал Чандракирти-тантрик, т. е. как разъяснения самого Щакьямуни, а не поздних мастеров. Согласно тибетскому «держателю трона» в сакья – Амешабу (1597–1659)<sup>17</sup>, «“Гухья-самадже” учили в божественной обители будд, на небе Тушита, где он эманировал (испустил из себя) множество божеств мандалы из собственных *скандх*». Это событие случилось сразу после Просветления, как сообщается в комментарии на разъяснительную тантру «Ваджра-мала» (подробно см. [4, pp. 184–188]).

Нужно отметить, что комментарии и другие произведения, относящиеся к циклу данной тантры и созданные в Индии, занимают, пожалуй, наибольший объём среди других циклов тантр наивысшей йоги. Бхаттачарья насчитал 53 труда 39 авторов (список см. [19, XXX–XXXII]).

<sup>17</sup> О нём см. [31; 13, pp. 103–104].



Из них сохранились в тибетском Тенгьюре 19 трудов. Это далеко не полный список имён и текстов, поскольку в нём нет ни двух первых вышеназванных работ Нагарджуны-тантрика, ни пяти из шести сочинений, приписываемых Арьядэве-тантрику, в том числе упомянутых санскритских, нет имени ученика Нагарджуны – Щакьямитры и его трудов и т. д. В этом списке недостаёт также трёх произведений Нагабодхи, два из которых – комментарии на «Панча-краму», как нет в нём и главных текстов тантрика Чандракирти, в том числе ПУТ (см. об этом [2, pp. 59–63]).

Следует постоянно помнить, что веками ГСТ передавалась изустно и тайно. Разумеется, при такой передаче текст видоизменялся не только текстологически, о чём свидетельствуют сохранившиеся версии, но и практически, поскольку он применялся различными адептами-учителями в множасьихся общинах. По мнению А. Ваймана, такая форма учительской традиции продолжалась вплоть до VIII в., когда уже появились именные комментарии, которые составлялись вплоть до конца XII в. [6, p. 53].

### **Сопоставление и датировка Ю. Мацунагой традиций Джнянапада и Арья**

Японский учёный и издатель ГСТ, прекрасно знающий китайское и тибетское буддийское наследие Индии, начал рассматривать тексты наивысшей *йога*-тантры с тех тантрических произведений, которые наиболее повлияли на сложение «Гухья-самаджа-тантры».

«Существуют различные переводы “Таттва-санграха-сутры”, в том числе и по содержанию: Ваджрабодхи в 723 г. (четыре тома), Амогхаваджры в 753 г. (три тома) и Shih-huo в 1002 г. (тридцать томов). Тибетский перевод начала XI в. почти полностью соответствует последнему и сохранившемуся санскритскому тексту. Согласно жизнеописанию Ваджрабодхи, тот странствовал по Южной Индии и семь лет учился у Нагабодхи, ученика Нагарджуны-тантрика. Здесь же он якобы изучал “Ваджра-секхара-йога-сутру”, что является другим названием для “Таттва-санграха-сутры”. По китайским источникам, Ваджрабодхи родился в 671 г., и, следовательно, названные сутры уже существовали в VII в. Это подтверждается также и двумя комментариями на сутру (Щакьямитры и Анандагарбхи), переведёнными на китайский во второй половине VIII в.

Судя по комментарию Буддхагухьи<sup>18</sup> на “Махавайрочана-сутру” (перевод сутры с китайского и его комментарий см. [33]), уже тогда существовали три вида тантр – *крийя*, *чарья*, *йога*, и он на эти виды тантр создал комментарии. *Анuttара-йога*-тантра не упомянута, по-видимому, она ещё не была влиятель-

<sup>18</sup> Жил в середине и второй половине VIII в. (в том числе в Тибете) и получил известность благодаря переписке с тибетским царём Трисонг Децэном. Известны также важный комментарий Буддхагухьи на «Таттва-санграха-сутру» (класс *йога*-тантр), а также его трактаты на *крийя*- и *чарья*-тантры. Он работал в Тибете с несколькими тибетскими переводчиками [32, p. 147].



ной или просто ещё не выделилась из класса *йога*-тантр. Большинство переводов, включая тибетские, этого класса тантр выполнялись с XI в. Однако оригинальный источник “Гухья-самаджа-тантры” обнаружен в китайском переводе Амогхаваджры, который вернулся из Индии в Китай в 746 г., принеся многие санскритские тексты. Несомненно, ГСТ существовала в это время, но не в завершённой форме» [20, XVII–XVIII].

«Махавайрочана-сутра» является текстом *чарья*-тантры, а «Таттва-санграха-сутра» – *йога*-тантры, и обе сформировались в VII в., в первой половине этого же века создавались тексты *криья*-тантры, во второй половине VIII в. – *ануттара-йога*-тантры. «На основе проверки отдельных периодов перевода сутр и тантр мы знаем, что тантризм ещё не возник во II или III вв. Скорее в этот период зародились его корни. Благодаря постепенному процессу развития, он достиг наибольшей популярности начиная с VII в.» [20, XIX].

Для достижения состояния Будды в течение одной жизни в ГСТ в систематической форме представлены практики *чатур-анга-садхана*, или достижения цели в четыре ступени, и *шад-анга-йога*, или *йога* шести ступеней. Четыре ступени суть *сева*, *упасадхана*, *садхана* и *махасадхана*, они объясняются в 12-й главе. Йога шести ступеней (*пратьяхара*, *дхьяна*, *пранаяма*, *дхарана*, *анусмрити* и *самадхи*) разбирается в 18-й главе [20, XXII].

«Гухья-самаджа-тантра» передавалась в Индии как *ануттара*-тантра “Таттва-санграха-сутры”. Не только она, все учения, практики *мандалы* *ануттара-йоги* находились под влиянием этой сутры». Амогхаваджра в своём переводе на китайский язык дал краткое изложение текста под названием «Гухья-самаджа-йога», из чего можно заключить, что ГСТ существовала до 746 г. Сравнивая объяснения перевода Амогхаваджры с нынешней формой ГСТ, нужно сказать, что «в первом тексте Будда проповедовал учения, *мудры* и *мантры* *Гухья-самаджа-йоги*, пребывая в лоне<sup>19</sup>, в *йошид-бхага*, и пользовался грубой мирской речью. Одолеваемый любопытством бодхисаттва Сарваниваранавишкамбхи спросил Будду: почему? Тот ответил, что это эффективные средства для того, чтобы приводить простых людей в буддизм, и это способствует пользе других. Вслед за этим каждый бодхисаттва показал четыре вида *мандалы* и четыре вида *мудра*. Такой короткой экспликацией заканчивается 15-й раздел. Аналогичную дискуссию можно найти в 5-й главе “Гухья-самаджа-тантры”, но нет связи с другими главами. *Гухья-самаджа-йога* не упоминает ни пяти *татхагат* с их четырьмя *шакти*, среди которых Акшобхья – главное божество, ни обретение состояния Будды в настоящей жизни благодаря соединению тела, речи и ума (*кайя-вак-читта-адхиштхана*), ни четвёрки практических дисциплин (*чатур-анга-садхана*), которые суть существенные практики “Гухья-самаджа-тантры”. Наоборот, четыре вида *мандалы* и четыре вида *мудра* можно найти в “Таттва-

<sup>19</sup> В этом, собственно, никакого различия нет, см. начальные фразы ГСТ.



санграха-сутре», представляющей *йога-тантру*» [20, XXIII–XXIV]<sup>20</sup>.

Когда же была завершена ГСТ? Эта проблема упирается в традицию школы Джнянапада. «Когда мы сравниваем *утпатти-крама* и *сампанна-крама* комментаторских школ Арья и Джнянапада, то в Арья это учение гораздо более развито и отчётливо объяснено. На *мандале* Джнянапады<sup>21</sup> 19 божеств: 10 *кродха-раджа*, 5 *татхагат* и 4 *цакти* разъясняются в *мула-тантре* «Гухья-самаджа-тантры». Вместо Акшобхьи, который обычно упоминается в Арья, центральным Татхагатой школы Джнянапада является Манджуваджра, который появляется только с 13-й главы. Однако ни одного из 32 божеств школы Арья нет в *уттара-тантре* и, конечно, нет в *мула-тантре* «Гухья-самаджи»<sup>22</sup>. В то время как *чатур-анга-садхана* есть порядок практики в школе Джнянапада и он объясняется в «Гухья-самаджа-тантре», «Панча-крама» (Нагарджуны-тантрика. – В. А.) школы Арья не касается его вовсе. Не только в отношении мандалы и садханы, но и в ссылках на различные практики школы Арья о них нет упоминания в *мула-тантре* или *уттара-тантре* «Гухья-самаджи» в качестве авторитета, и наоборот – бесчисленные ссылки на *акхьяна-тантры*. Это указывает на то, что расширенная форма школы Арья была завершена после формирования «Гухья-самаджа-тантры»» [20, XXIV–XXV].

«В Тибете садханы и комментарии школы Арья были переведены после XI в. В то же время школа Джнянапада имеет глубинные связи с «Гухья-самаджа-тантрой», следовательно, мы вправе датировать школу Джнянапады периодом формирования этой тантры. В «Самантабхадранама-садхане» и в «Чатур-анга-садхана-самантабхадранама» Джнянапады, которые являются *утпатти-крама* этой школы, некоторые части ГСТ цитируются

<sup>20</sup> Приведённые Ю. Мацунагой свидетельства скорее показывают, что между ГСТ и переводом Амогхаваджры сходство только в названии. Гораздо важнее сказанное далее.

<sup>21</sup> Судя по нижеследующим фрагментам Ю. Мацунаги, японский учёный в названии школы видит имя её основоположника Буддхашриджняны или Буддхаджняны (первая половина – середина VIII в.), хорошо датируемого благодаря его ученику Буддхагухье, пришедшего в Тибет во времена Трисонг Децэна (740–798). В пекинском Тенгьюре Буддхаджняне приписывается около 50 трудов, из них 14 по ГСТ и по тантрическим ритуалам [34, p. 415].

<sup>22</sup> Не совсем справедливое замечание, ибо 13 из 32 божественных существ мандалы Арья названы уже в самом начале первой главы ГСТ.



**Рис. 5.** Будда Акшобхья. Работа Дзанабадзара. Бронза, литье, золочение, чёрный, белый пигменты. XVII–XVIII вв. Из коллекции А. Алтангэрэла (Монголия).

Фото С.-Х. Сыртыповой  
**Fig. 5.** 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. Syrtyпова



дословно. Так что нынешняя форма “Гухья-самаджа-тантры”, видимо, завершилась во время Джнянапады. Благодаря признанным датировкам Харибхадры и Щантаракшиты<sup>23</sup>, которые явно были современниками Джнянапады и имели с ним тесные связи, период активности школы Джнянапады приходится примерно на вторую половину VIII в. Мы также можем отметить, что Вайрочана, который тоже был современником Трисонг Децэна (приблизительно 800 г.), принёс *сампанна-краму* школы Джнянапады из Индии в Тибет. О сочинениях Джнянапады сообщается в каталоге Демкарма, написанном в начале IX в. Добавим, поскольку комментарий на “Гухья-самаджа-уттара-тантру”, созданный Вицвамитрой и принадлежащий школе Джнянапады, и комментарий на “Гухья-самаджа-мула-тантру” Ваджрахасы остаются в тибетском каноне в качестве самых старых переводов, то обе эти работы должны были быть переведены до переводов тантр, запрещённых царём Ралпаченом, вступившим на трон в 815 г. Благодаря всем вышеперечисленным аргументам, мы знаем, что “Гухья-самаджа-тантра”, включая *уттара-тантру*, составлялась во второй половине VIII в., когда действовала школа Джнянапады.

Соответственно мы можем предположить, что первая половина VIII в. была периодом формирования “Гухья-самаджа-тантры”, поскольку текст в его нынешней форме был завершён во второй половине VIII в.»<sup>24</sup> [20, XXV–XXVI].

Далее автор критикует концепции становления ГСТ, указывая, что «мы не должны забывать о существовании “Майя-джала-тантры”, когда шёл процесс формирования “Гухья-самаджа-тантры” из “Таттва-санграха-сутры”». Оказывается, во второй главе “Майя-джала-тантры” объясняется 41 божество структуры её *мандалы*, 25 из них произведены из *мандалы* “Таттва-санграха-сутры”, и позднее из этого списка четыре *щакти* и восемь *кродха-раджей* были инкорпорированы в ГСТ, в которой 10 *кродха-раджей*. Автор приходит к рискованному выводу о том, что «“Майя-джала-тантра” формировалась в то время, когда ГСТ выделялась из “Таттва-санграха-сутры”, что повлияло на формирование “Гухья-самаджа-тантры”» [20, XXVII–XXVIII]<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> О нём, как и о Трисонг Децэне, см. [35; 36; 37, с. 267–330; 38].

<sup>24</sup> Создаётся впечатление, что японский специалист представлял составление тантры наподобие составления современных коллективных трудов: сначала были написаны главы, а затем редакторы, под которыми явно подразумеваются Буддхашриджняна (Джнянапада) с учениками, собрали их воедино, что-то вычеркнули, что-то добавили (к примеру, 18-ю главу) и тут же приступили к комментированию. Через 50–60 лет деятельности эта традиция замолкает, зато начинается традиция Арья, которая с уже готовым текстом ГСТ обращается совершенно иначе, делая упор на разъяснительные тантры, не обращает внимания на главные практики четырёх видов реализации, творит иную мандалу и т. д. Как будто и не было многовекового совершенства тайными общинами отдельных ритуалов, телесных, речевых и умственных практик, сочинения, скорее всего, устных текстов, нарративов, которые постепенно обретали запоминающуюся стихотворную форму, наращивая свой объём.

<sup>25</sup> Как видим, Ю. Мацунага вообще отдаёт предпочтение «кабинетному» творчеству ГСТ: собрались буддийские «профессора» и из «Таттва-санграха-сутры» извлекли и записали тантру, но при этом на них оказывало влияние знание других сутр и тантр.



Относительно структуры и композиции ГСТ Ю. Мацунага говорит: «Содержание *мула*-тантры не всегда последовательно, и текст целиком формировался не в одно время. *Мула*-тантра должна быть подразделена на две части, т. е. от первой главы до двенадцатой и от тринадцатой до семнадцатой... Существуют четыре *акхьяна*-тантры “Гухья-самаджи”, и три из них находились под влиянием школы Арья... Только “Сандхи-вьякарана”, которая есть *акхьяна*-тантра и написана в форме комментария на ГСТ, остаётся чуждой влияния обеих школ, как Арья, так и Джнянапада. Этот текст является незаменимым средством изучения “Гухья-самаджа-тантры”... Фактически, проверяя первые двенадцать глав и последние пять, неизменно задаёшься вопросом, не является ли их содержание, структура, формирование различными? Попробую разобрать проблему.

1. Первый пункт касается числа божеств *мандалы*, ограниченных 13 божествами первой главы, и так до 12-й главы; но с начала 13-й главы появляются шесть дополнительных *кродха-раджей*, их *мантры* и иконография разъясняются детально. Таким образом, в отношении *мандалы* можно видеть различие.

2. *Чатур-анга-садхана* объясняется в *уттара*-тантре ГСТ и является самой важной практикой этой тантры; в своей оригинальной форме она описывается в 12-й главе. Это основа аргумента о том, что тантра могла быть завершена первыми 12 главами.

3. Сравнение последних 5 глав с первыми 12 показывает, что длина глав удваивается или утраивается, появляются множественные расширенные *мантры* и содержание этих двух частей совершенно различается.

4. Главные предметы *мула*-тантры, которые устроены в форме 52 вопросов и ответов в *уттара*-тантре, все могут быть найдены прежде – в 12-й главе. Фактически можно сказать, что основная часть “Гухья-самаджа-тантры” входит в первые 12 глав...

Однако текст *уттара*-тантры, который цитируется в комментарии Вишвамитры и является старым тибетским переводом, отличается от нынешнего текста тантры» [20, XXIX].

Отсюда можно предположить, что процесс завершения нынешней формы *уттара*-тантры продолжался ещё и в IX в.

Ю. Мацунага полагает, что в школе Арья разъяснительные (*акхьяна*) тантры играют большую роль. Так, в последней части «Пинди-критасадханы» (Нагарджуны-тантрика) сказано, что она опирается как на ГСТ, так и на «Ваджра-мала-тантру». В начале «Панча-крамы» (Нагарджуны-тантрика) сказано, что она связана с методами *акхьяна*-тантры. Даже «Прадипа-уддъотана» Чандракирти-тантрика, которая является важнейшим комментарием школы Арья, в большей степени основывается на *акхьяна*-тантрах, нежели на *мула*-тантре. В садханах и комментариях школы Джнянапада не упоминаются *акхьяна*-тантры.

«32 божества *мандалы* школы Арья не описываются в ГСТ, и авторитет этой *мандалы*, по-видимому, базируется только на “Ваджра-мала-тантре”, которая имеет 68 глав. Из них оригинальное объяснение “Пинди-критасадханы” опира-





ется только на первые 67, а практическая система “Панча-крамы” неожиданно явлена в 68-й главе. Когда мы сравниваем разъяснения 68-й главы “Ваджрамалы” с аналогичными пассажами четвёртого раздела “Панча-крамы”, становится ясно, что эта глава была заимствована из “Панча-крамы”. В то же время эта глава непосредственно повлияла на первый раздел “Панча-крамы”.

Примерно то же самое можно сказать о взаимозависимости «Прадипаудьютаны» и ещё одной *акхьяна*-тантры – «Ваджра-джняна-самуччайя-тантра».

«Ясно, что эти *акхьяна*-тантры развивали новые учения и практические методы, на которые оказывали влияние школа Арья, но которые нельзя найти в “Гухья-самаджа-тантре”, и более того, они появились намеренно и были введены в *акхьяна*-тантры. Причиной, почему это случилось, является формирование школы Арья, которое происходило после завершения ГСТ. Иными словами, чтобы школа Арья установила новую точку опоры вне учений *мула*- и *уттара*-тантры, нужно было создать авторитетную базу этим разъяснительным тантрам, а затем составить и адаптировать *акхьяна*-тантры, которые были включены в долгую историю развития этой школы. Относительно периода тантриков Нагарджуны и Чандракирти, то, согласно некоторым линиям передачи в Тибете, мы можем предположить, что эти *сиддхи* жили между IX и серединой XI вв. Бутон также соглашается, что школа Арья процветала в этот период. <...>

Китайский перевод ГСТ не был принят ни в Китае, ни в Японии, это произошло потому, что учения и практики “левой руки”, инкорпорированные в эту *ануттара-йога*-тантру, были несовместимы с общими этическими принципами Китая и Японии. Более того, считается, что в Китае не было учителей (*ачарья*), которые могли бы в полноте передавать практики *ануттара-йога*-тантры. Когда мы сравниваем китайские переводы “Гухья-самаджа-тантры” и “Хеваджра-тантры” с их соответствующими санскритскими текстами и тибетскими переводами, то замечаем массу неправильных мест. Это могло произойти потому, что китайские переводчики этих текстов едва ли владели знанием о всей *ануттара-йога*-тантре.

И наоборот, традиции ГСТ в Тибете немедленно привлекают наше внимание. Среди 18 текстов, высоко почитаемых в школе ньингма, “Гухья-самаджа-тантра” занимает первое место. Даже в период новых тибетских переводов с XI в. этот текст всё ещё привлекал внимание людей. В школе гелукпа эта тантра глубоко почитается как самая высокая из всех тантр, и почти все тибетские тантрические школы написали на неё множество комментариев и субкомментариев» [20, XXIX–XXXI].

Для сравнения приведу «позднее» мнение Алекса Ваймана [32]:

«С первой половины VIII в. мы уже имеем две школы комментирования – это школа Арья, возглавляемая тантрическим автором Нагарджуной, и школа Джнянапада во главе с Буддхаджнянапой... Основатель школы Джнянапада, чьё имя часто пишется как Буддхаджнянапада, изучал *праджня-парамиту* под руководством выдающегося специалиста Харибхадры, и в этой школе *праджня-парамита* признаётся базисом тантры, судя по частым ссылкам на неё в тантрических трудах. Буддхаджнянапада написал две “Манджушри-мукха-агамы”,



и его комментатор Витапада держался этой же традиции, которая избегает множественных интерпретаций школы Арья, как то акцентировано тантриком Чандракирти в его “Прадипа-уддъотане” – комментарии на текст ГСТ».

Кроме того, американский учёный сообщает о Ратнакарашанти (он же Щантипа, X в.), который высоко почитаем в гелукпе. Он создавал комментарии на тексты обеих школ: его комментарий «Ратна-авали» на ПКС Нагарджуны-тантрика выполнен в традиции Арья, а его комментарий «Мандала-видхи-тика» посвящён «450 строфам Дипанкарабхадры (великий ученик Буддхаджняны) о цикле Манджуваджра – ритуальной *мандале Гухья-самаджи* в традиции Буддхаджнянапады. В собственном комментарии Ратнакарашанти на “Гухья-самаджа-тантру” под названием “Кусуманджали” происходит смешение двух традиций, поскольку он принимает классификационную терминологию Чандракирти из комментария последнего на первые 17 глав ГСТ, в то время как от себя он следует группам тем, включённым в 18-ю главу» [32, pp. 147–148].

Странно, что Ю. Мацунага не привёл сообщение Бутона, в котором говорится о 14 работах Буддхаджнянапады по ГСТ и перечисляются их названия [21, Pt. 2, pp. 159–160; 22, p. 232].

### **Оценка и характеристика тибетскими мыслителями текстов и практик ануттара-йога-тантры**

В тибетском Кангьюре из 108 томов 22 посвящены тантрическому Слову Будды<sup>26</sup>. Собственно раздел тантр устроен Бутоном своеобразно. Первыми идут сложнейшие тексты наивысшей йоги, затем *йога-*, *чарья-* и *криья-*тантры последними. Более того, в самом каноне тантрические тексты преимущественно переводились с санскрита, но отдельные переводы выполнены с пракрита, апабхрамца и других индийских языков. Значительное число этих переводов выполнено в VII–IX вв., в первую волну распространения буддизма, вторая началась с X в. Бутон включил «старые переводы» в три тома Кангьюра, но исключил из них сакральные тексты ньингма (rNyung ma'i rgyud 'bum).

Отцовская «Гухья-самаджа-тантра» относится к классу *ануттара-йоги* и является одной из важнейших как в школах ньингма и карма-кагью, так и в других тибетских школах. В остальных четырёх системах наивысшей йоги *мула-*тантра имеет тот же буддийский смысл, но эти мифические тексты колоссальных объёмов не сохранились, и учёные объясняют это тем, что *мула-* является неким массивом собранных на местных диалектах автохтонных магических устных произведений, из

<sup>26</sup> Цифры «108» и «22» относительные. Они соответствуют ксилографическому Нартанскому изданию. В ксилографическом издании Дерге – 20 томов тантры [39, p. 3]. В зависимости от издания число томов Кангьюра может быть от 92 до 108. Хотя издание Дерге положено в основу трёх современных и перенесено на электронные носители, но и в них раздел тантр (rgyud) содержит от 22 до 24 томов.



которых мастера буддизма создавали тантрические тексты на санскрите по определённом образцу, придавая им авторство других «обликов Будды»: Хеваджры, Чакрасамвары, Ямантаки и Калачакры.

Высокую оценку ГСТ, ПУТ и другим трудам традиции Арья давали известные тибетские авторы с самых ранних времён, например Бутон (1290–1364), а также Цонкапа (1357–1419) и другие [6, pp. 103–104].

Согласно известному тибетскому мыслителю Кедруб Дже (1385–1438), ученику Цонкапы, «Гухья-самаджа-тантра» – «это основная отцовская тантра... Объясняется это тем, что другие отцовские тантры не могут сравниться с “Гухья-самаджа-тантрой” в подробности изложения стадии построения и развития (*утпатти-крама*), стадии свершения и слияния (*нишпанна-крама*) и ряда ритуальных действий (тиб. *lag thogs*)» [40, p. 267]. В этом же сочинении говорится, что метод *ануттара-йога*-тантры, посредством которого Учитель стал Буддой, не упоминается в других тантрах, таких как «Кала-чакра», «Хеваджра» и «Чакрасамвара». Этот метод Просветления сообщается только в литературе «Гухья-самаджи» [40, p. 34].

## Заключение

В настоящее время в отношении изучения тантр сделано немало в мировой, в том числе российской, буддологии. Среди отечественных учёных следует особо назвать наших современников А. М. Стрелкова [41; 42] и А. А. Терентьева [43; 44].

«Когда и как именно появились первые тантры Ваджраяны, мы, наверное, никогда не узнаем, так как сокровенные учения буддийской йоги хранились в строгой тайне и само их существование было известно лишь узкому кругу посвящённых. Скептическое отношение к возможности реконструировать обстоятельства проповеди ранних тантр высказывал уже в средневековье такой информированный историк буддизма, как Таранатха; ссылаясь на то, что “вначале эти люди (тантристы. – А. Т.) были очень осторожны и хранили тайну. Никто не знал, что они практикуют тайные мантры, пока они действительно не обретали магических способностей. Лишь когда они обретали такие способности, как левитация или невидимость, становилось понятно, что они адепты мантры... и хотя со времени начала распространения Махаяны крия-тантры и чарья-тантры активно изучались, поскольку они практиковались в большой тайне, никому не было известно, кто их изучает”... При этом, как бы мы ни трактовали проблему происхождения буддийского тантризма, нельзя оспорить тот факт, что к концу I тысячелетия н. э. именно Ваджраяна становится доминирующей формой индийского буддизма, в рамках которой создаётся поразительное многообразие систем религиозной практики, памятников литературы и искусства... Это становится понятным в свете традиционных тибетских представлений о Ваджраяне как о венце учения Будды. “Святая Дхарма, – пишет составитель тибетского канона Бутон Ринчендуб, – делится на две колесницы, и метод Мантраяны благороднее метода Парамитаяны”. Бутон в данном случае под



“святой Дхармой” разумеет Махаяну, “колесницу бодхисаттв”, которая подразделяется, согласно традиции, на два направления: парамитаюну, “обычную махаяну”, и мантраюну, “колесницу ваджры”<sup>27</sup> [45].

Наиболее содержательный отчёт о переводах буддийских тантрических текстов и распространении тантризма в раннем Тибете представил Шоннупал (1392–1481) в «Синей летописи» [30], фактически этому посвящены оба тома книги. Имеются ссылки и на обе традиции ГСТ – Джнянапада и Арья, причём последней уделено достаточно много внимания [30, pp. 356–367]. Но главное свидетельство состоит, пожалуй, в том, что «Гухья-самаджа-тантра» была переведена на тибетский язык в период «ранней трансляции» буддизма в Тибете, т. е. при царе Трисонг Децэне (740–798), и тогда ГСТ считалась «самой значимой тантрой среди 18 классов тантр» [30, p. 359].

Несколько иные сведения передали тибетские историки Таранатха (1575–1634)<sup>28</sup> и Амешаб (1597–1659)<sup>29</sup>, которому принадлежит самостоятельная работа «История “Гухья-самаджи”» (об этом сочинении см. [4, pp. 83–84, 185–191].

Среди всех тантр наивысшей йоги ГСТ пользуется наибольшим авторитетом, будучи «царём тантр» (*тантра-раджа*). Помимо общеизвестных герменевтических традиций – Джнянапада (от Буддхаджнянапады) и Арья (от Нагарджуны), Амешаб назвал ещё пять, сформировавшихся в Индии уже после Арья. Это линии преемственности в комментировании ГСТ, идущие 1) от Щантипы, 2) от Лалитаваджры, 3) от Смиртиджнянакирти, 4) от совместной традиции ГСТ и «Кала-чакры», и 5) от Анандагарбхи. «Каждая из этих пяти школ имеет особенности, которые препятствуют их категоризации среди двух основных линий преемственности, но в целом, как полагают, они не отличаются столь широко и не требуют отдельного рассмотрения, как первые две школы. Амешаб указывает, например, что линия Щантипы имеет сходство с традицией Джнянапады, хотя и учит, что на *мандале* главное божество Акшобхья (как в школе Арья). Однако эта *мандала* особенная, так как в ней заняты 25 (а не 32) божеств. Но поскольку Щантипа учит такой *мандале*, он не может быть причислен к традиции Джнянапады. С другой стороны, его взгляды основаны на мировоззрении *читта-матры* (более, чем на мадхьямаке), поэтому он не может быть причислен и к традиции Арья Нагарджуны. Остальные четыре названные традиции незначительные, хотя имеют важные варианты шести различных *мандал*, на которых пребывают 9, 13, 19, 25, 32 и 34 божества и главное божество *мандалы*, и различные стили интерпретации текста» [4, pp. 188–189].

<sup>27</sup> В цитате сохранена орфография автора, кроме имени «Бутон» и «Бутон Ринчендуб».

<sup>28</sup> Один из последних представителей школы джонанг в Тибете.

<sup>29</sup> 28-й глава школы сакья, «держатель трона» школы. См. также [31].



### Сокращения

- ГСТ – «Гухья-самаджа-тантра»  
ПК – «Панча-крама» Нагарджуны-тантрика  
ПКС – «Пинди-крита-садхана» (или «Пинди-крама-садхана») Нагарджуны-тантрика  
ПУТ – «Прадипа-уддъютана-нама-тика» Чандракирти-тантрика

### Литература

1. 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.
2. 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.
3. Campbell J. R. B. *Vajra Hermeneutics: A Study of Vajrayana Scholasticism in the Pradipoddyotana*. 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].
4. 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].
5. Chattopadhyaya Alaka. *Catalogue of Indian (Buddhist) Texts in Tibetan Translation, Kanjur & Tanjur (Alphabetically Rearranged)*. Calcutta: Indo-Tibetan Studies; 1972;1. 344 p.
6. Wayman A. *Yoga of the Guhyasamājatantra*. 2<sup>nd</sup> ed. Delhi: Motilal Banarsidass; 1980. 388 p.
7. Wedemeyer Ch. K. *Āryadeva's Lamp that Integrates the Practices (Caryāmelāpakapradīpa): The Gradual Path of Vajrayāna Buddhism According to the Esoteric Community Noble tradition*. London: American Institute of Buddhist Studies; 2009. 856 p.
8. Chakravarti Ch. (ed.) *Guhyasamājatantrapradīpodyotanaṭīkā-ṣaṭkoṭivṛyākhya*. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute; 1984. 256 p.
9. Vallée-Poussin L. de la. *Pañcakrama. Études et textes tantriques*. Louvain; 1896.
10. Ram Shankar Tripathi (ed.). *Piṇḍīkrama and Pañcakrama of Ācārya Nāgārjuna*. Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies; 2001. 335 p.
11. Wright R. *The Guhyasamāja Piṇḍīkṛta-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/dissertation/Wright-R-The-Guhyasamaja-Pindikrta-Sadhana-and-Its-Context.pdf>. [Accessed 10 April 2018].
12. Нагарджуна. *Объяснение бодхичитты. Практика Гухьясамаджи*. СПб.: Нартанг; 2011. 95 с.



13. Андросов В. П. *Индо-тибетский буддизм*. М.: Ориенталия; 2011. 448 с.
14. Chizuko Yoshimizu. The Theoretical Basis of the *bskyed rim* as Reflected in the *bskyed rim* Practice of the Arya School. *Report of the Japanese Association for Tibetan Studies*. 1987;33:25–28.
15. Mimaki Katsumi, Toru Tomabechi. *Pañcakrama: Sanskrit and Tibetan Texts Critically Edited with Verse Index and Facsimile Edition of the Sanskrit Manuscripts*. Tokyo: Centre for East Asian Cultural Studies for UNESCO; 1994. 104 p.
16. Thurman R. A. F. *Essential Tibetan Buddhism*. 2<sup>nd</sup> ed. Edison, New Jersey: Castle; 1997. 325 p.
17. Tomabechi T. Notes on Robert Thurman's Translation of the Pañcakrama. *Journal of Indian Philosophy*. 2000;28(5–6):531–548. DOI: [10.1023/A:1017593628968](https://doi.org/10.1023/A:1017593628968).
18. Tsong Khapa Losang Drakpa. *Brilliant Illumination of the Lamp of the Five Stages (Rim lnga rab tu gsal ba' l sgron me)*. *Practical Instruction in the King of Tantras, The Glorious Esoteric Community*. New York: American Institute of Buddhist Studies; 2010. 734 p.
19. Bhattacharyya B. (ed.) *Guhyasamāja Tantra. Gaekward's Oriental Series*. Baroda, 1931;53.
20. Matsunaga Y. (ed.) *The Guhyasamāja Tantra*. Osaka: Toho Shuppan; 1978. 130 p.
21. Bu-ston R. *History of Buddhism (Chos 'byung)* (transl. from Tibetan by E. Obermiller). Leipzig: Heidelberg; 1931;1. 1932;2.
22. Будон Ринчендуб. *История буддизма (Индия и Тибет)*. СПб.: Евразия; 1999. 336 с.
23. Андросов В. П. *Учение Нагарджуньи о Срединности*. М.: Восточная литература; 2006. 846 с.
24. Varghese M. *Principles of Buddhist Tantra. A Discourse on Cittaviśuddhi-prakaraṇa of Āryadeva*. New Delhi: Munshiram Manoharlal; 2008. 282 p.
25. Namdol G. (transl.) *Bodhicitta-vivaraṇa of Nāgārjuna and Bodhicitta-bhāvāna of Kamalaśīla*. Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies; 1991.
26. Janardan Shastri Pandey (ed.). *Caryāmelāpakapradīpam of Ācārya Āryadeva*. Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies; 2000.
27. Wayman A. Guhyasamājatānta; Reflections on the Word and its Meaning. In: *Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan = Kokusai-Tōhō-Gakusha-Kaigi-kiyō*. Tokyo: Tōhō Gakkai; 1970;(15).
28. Fremantle Fr. *A Critical Study of the Guhyasamāja Tantra. Ph.D. Diss.* London: University of London; 1971. 452 p.
29. Broido M. Bshad thabs: Some Tibetan Methods of Explaining the Tantras. In: Steinkellner E., Tausher H. (eds) *Contribution on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy. Proceedings of the Csoma de Körös Symposium Held at Velm-Vienna, Austria, 13–19 September 1981*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1983;2:15–45.
30. Roerich G. The Blue Annals. *Calcutta*. 1949;1. 1953;2.
31. 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 обще-



ством и по поручению Академии наук в Гёттингене. Приложение 38) [Рецензия].  
*Восток. Афро-азиатские общества: история и современность*. 2008;1:206–210.

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

33. Фесюн А. Г. (пер.) *Махавайрочана-сутра*. М.: Наука, Восточная литература; 2018. 718 с.

34. Tāranātha Jo-nang-pa; Chimpa Lama, Chattopadhyaya Alaka (transl.). *Tāranātha's History of Buddhism in India*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1970. 493 p.

35. Андросов В. П. Шантаракшита и проникновение индийского буддизма в Тибет. *Народы Азии и Африки*. 1981;(6).

36. Андросов В. П. Индийский буддизм и тибетская цивилизация. В: Антонова Е. В., Литвинский Б. А. (ред.) *Азия – диалог цивилизаций*. СПб.: Гиперион; 1996:99–152.

37. Андросов В. П. *Индийский буддизм: история и учение. Вопросы методологии и источниковедения*. New York: The Edwin Melen Press, Lewinston; 2000;12. 418 с.

38. Андросов В. П. Первые шаги индийского буддизма в Тибете (VII–VIII вв.). *Буддизм.Ru*. 2008;13:36–45; 2009;14:30–38.

39. Snellgrove D. L. *The Hevajra Tantra. A Critical Study*. London: Oxford University Press; 1959;1. 149 p.

40. Lessing F. D., Wayman A. *Introduction to the Buddhist Tantric Systems*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1978.

41. Стрелков А. М. *Легенда о Шамбале буддийского учения Калачакра*. Улан-Удэ: Удумбара; 2010. 300 с.

42. Strelkov A. *An essence of the Kālacakra teaching in the Śrī-kālacakra-laghutantra-rāja-hṛdaya. Discovery of two early editions of the Tibetan translation*. Ulan-Ude: Udumbara, 2011. 264 p.

43. Терентьев А. А. Место Шри Чакрасамвара тантры в системе Ваджраяны. В: Торчинов Е. А. (ред.) *Религиозно-философское наследие Востока в герменевтической перспективе: по материалам международной научной конференции, 2001 г.* СПб.: Изд-во СПбГУ; 2004:203–231.

44. Терентьев А. А. Классификации тантр в буддийских традициях Тибета. В: *Smaraṇat: Памяти Октябрины Фёдоровны Волковой*. М.: Восточная литература; 2006:315–332.

45. Терентьев А. А. Махаяна и Ваджраяна. *Буддизм России*. 2004;(36).

## References

1. 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).

2. 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.

3. Campbell J. R. B. *Vajra Hermeneutics: A Study of Vajrayana Scholasticism in the Pradipoddyotana. 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].

4. 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].

5. Chattopadhyaya Alaka. *Catalogue of Indian (Buddhist) Texts in Tibetan Translation, Kanjur & Tanjur (Alphabetically Rearranged)*. Calcutta: Indo-Tibetan Studies; 1972;1.

6. Wayman A. *Yoga of the Guhyasamājatantra*. 2<sup>nd</sup>. ed. Delhi: Motilal Banarsidass; 1980.

7. Wedemeyer Ch. K. *Āryadeva's Lamp that Integrates the Practices (Caryāmelāpakapradīpa): The Gradual Path of Vajrayāna Buddhism According to the Esoteric Community Noble tradition*. London: American Institute of Buddhist Studies; 2009.

8. Chakravarti Ch. (ed.) *Guhyasamājatantrapradīpodyotanāṭikā-ṣaṭkoṭiyākhyā*. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute; 1984.

9. Vallée-Poussin L. de la. *Pañcakrama. Études et textes tantriques*. Louvain; 1896.

10. Ram Shankar Tripathi (ed.). *Piṇḍīkrama and Pañcakrama of Ācārya Nāgārjuna*. Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies; 2001.

11. Wright R. *The Guhyasamāja Piṇḍīkṛta-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].

12. Nagarjuna. *The explanation of the Bodhichitta. The Guhyasamaja practices*. St. Petersburg: Nartang; 2011. (In Russ.)

13. Androsov V. P. *Indo-Tibetan Buddhism*. Moscow: Orientaliya; 2011. (In Russ.)

14. Chizuko Yoshimizu. The Theoretical Basis of the bskyed rim as Reflected in the bskyed rim Practice of the Arya School. *Report of the Japanese Association for Tibetan Studies*. 1987;33:25–28.

15. Mimaki Katsumi, Toru Tomabechi. *Pañcakrama: Sanskrit and Tibetan Texts Critically Edited with Verse Index and Facsimile Edition of the Sanskrit Manuscripts*. Tokyo: Centre for East Asian Cultural Studies for UNESCO; 1994.

16. Thurman R. A. F. *Essential Tibetan Buddhism*. 2<sup>nd</sup> ed. Edison, New Jersey: Castle; 1997.

17. Tomabechi T. Notes on Robert Thurman's Translation of the Pañcakrama. *Journal of Indian Philosophy*. 2000;28(5–6):531–548. DOI: [10.1023/A:1017593628968](https://doi.org/10.1023/A:1017593628968).

18. 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.

19. Bhattacharyya B. (ed.) *Guhyasamāja Tantra. Gaekward's Oriental Series*. Baroda, 1931;53.





20. Matsunaga Y. (ed.) *The Guhyasamāja Tantra*. Osaka: Toho Shuppan; 1978.
21. Bu-ston R. *History of Buddhism (Chos 'byung)* (transl. from Tibetan by E. Obermiller). Leipzig: Heidelberg; 1931;1. 1932;2.
22. Bu-ston R. *History of Buddhism (Chos 'byung)*. St. Petersburg: Evraziya; 1999. (In Russ.)
23. Androsov V. P. *The Nagarjuna's teaching about the middle way*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2006. (In Russ.)
24. Varghese M. *Principles of Buddhist Tantra. A Discourse on Cittaviśuddhi-prakaraṇa of Āryadeva*. New Delhi: Munshiram Manoharlal; 2008.
25. Namdol G. (transl.) *Bodhicitta-vivaraṇa of Nāgārjuna and Bodhicitta-bhāvāna of Kamalaśīla*. Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies; 1991.
26. Janardan Shastri Pandey (ed.). *Caryāmelāpakapradīpam of Ācārya Āryadeva*. Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies; 2000.
27. Wayman A. Guhyasamājantra; Reflections on the Word and its Meaning. In: *Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan = Kokusai-Tōhō-Gakusha-Kaigi-kiyō*. Tokyo: Tōhō Gakkai; 1970;(15).
28. Fremantle Fr. *A Critical Study of the Guhyasamāja Tantra*. Ph.D. Diss. London: University of London; 1971.
29. Broido M. Bshad thabs: Some Tibetan Methods of Explaining the Tantras. In: Steinkellner E., Tausher H. (eds) *Contribution on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy. Proceedings of the Csoma de Körös Symposium Held at Velm-Vienna, Austria, 13–19 September 1981*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1983;2:15–45.
30. Roerich G. The Blue Annals. *Calcutta*. 1949;1. 1953;2.
31. 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. Begründet von Wolfgang Voigt. Weitergeführt 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.
32. Wayman A. An Historical Review of Buddhist Tantras. Dhīḥ. *Journal of Rare Buddhist Texts Reserch Project*. 1995;(20):137–153.
33. Fesyun A. G. (ed.) *Mahavairochana-sutra*. Moscow: Nauka, Vostochnaya literatura; 2018. (In Russ.)
34. Tāranātha Jo-nang-pa; Chimpa Lama, Chattopadhyaya Alaka (transl.). *Tāranātha's History of Buddhism in India*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1970.
35. Androsov V. P. Shantarakshita. How the Indian Buddhism came to Tibet. *Narody Azii i Afriki*. 1981;(6). (In Russ.)
36. Androsov V. P. The Buddhism in India and the Indian Civilization. In: Antonova E. V., Litvinskii B. A. (eds) *Asia as a cross-road of Civilizations*. St. Petersburg: Giperion; 1996:99–152. (In Russ.)
37. Androsov V. P. *The Buddhism in India. History and Teachings. Methodology and source critical studies*. New York: The Edwin Melen Press, Lewinston; 2000;12. (In Russ.)



38. Androsov V. P. The Indian Buddhism in Tibet. The Beginning. *Buddizm.Ru*. 2008;13:36–45; 2009;14:30–38. (In Russ.)

39. Snellgrove D. L. *The Hevajra Tantra. A Critical Study*. London: Oxford University Press; 1959;1.

40. Lessing F. D., Wayman A. *Introduction to the Buddhist Tantric Systems*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1978.

41. Strelkov A. M. *The Buddhist teaching of Kalachakra. The Shambala Legend*. Ulan-Ude: Udumbara; 2010. (In Russ.)

42. Strelkov A. *An essence of the Kālacakra teaching in the Śrī-kālacakra-laghu-tantra-rāja-hṛdaya. Discovery of two early editions of the Tibetan translation*. Ulan-Ude: Udumbara, 2011.

43. Terentev A. A. Sri Chakrasamvara tantra and its place in the Vajrayana system. In: Torchinov E. A. (ed.) *The East and the hermeneutics of its religious and philosophical heritage. Proceedings of the international meeting in 2001*. St. Petersburg: St. Petersburg: State University; 2004:203–231. (In Russ.)

44. Terentev A. A. The tantras in the Tibetan Buddhist traditions. A Classification. In: *Smaranam: (Oktyabrina Volkova. In memoriam)*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2006:315–332. (In Russ.)

45. Terentev A. A. Mahayana and Vajrayana. *Buddizm Rossii*. 2004;(36). (In Russ.)

#### **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 10.31696/2618-7043-2018-1-2-177-193

УДК 902/904:737

ВАК 07.00.06

### Исследования Института востоковедения РАН в Йемене в 1983–2014 годах

**А. В. Седов**

*Институт востоковедения РАН, Государственный музей искусства народов Востока,  
Москва, Российская Федерация, asedov@orientmuseum.ru*

**Аннотация:** статья посвящена работам отечественных археологов и востоковедов в республике Йемен, начавшимся в 1983 г. и прерванным гражданской войной в 2014 г. Основные направления исследований концентрировались на выявлении и изучении исторических памятников Йемена от эпохи палеолита до Средневековья, а также на изучении местных языковых диалектов и фольклора. Значимой частью работ было изучение древнехадрамаутского города-порта Кана', древних поселений в оазисе Райбун и городища Сабир около Адена, что позволило установить особенности материальной и духовной жизни населения древней Южной Аравии, а также выявить торговые связи с сопредельными и удалёнными регионами Средиземноморья, Арабо-Персидского залива и Индийского океана.

**Ключевые слова:** древняя Южная Аравия; Йемен; Кана'; оазис Райбун; Российская археологическая миссия ИВ РАН в Йемене; Советско-Йеменская комплексная экспедиция; Сокотра; Хадрамаут

**Для цитирования:** Седов А. В. Исследования Института востоковедения РАН в Йемене в 1983–2014 годах. *Ориенталистика*. 2018;1(2):177–193. DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-177-193.

### Field-research of the Institute of Oriental Studies in Yemen, 1983–2014

**Alexander V. Sedov**

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Science; The State Museum of Oriental Art,  
Moscow, Russian Federation, asedov@orientmuseum.ru*

**Abstract:** the article is devoted to the works of Soviet and Russian archeologists and orientalists in the Republic of Yemen, which started in 1983 and was interrupted by the civil war in 2014. The main research was focused on the identification and study of historical monuments of Yemen from the Paleolithic to the Middle Ages, and also on the study of local linguistic dialects and folklore. A significant part of the work was the investigations of the ancient Hadrami port-city of Qana', ancient settlements in the Raybun Oasis and settlement Sabir near Aden, which made it possible to establish the characteristics of the material and intellectual life of the population of ancient South



Arabia, as well as to identify trade relations with the neighboring and long-distance regions of the Mediterranean, the Arab-Persian Gulf and the Indian Ocean.

**Keywords:** ancient South Arabia; Hadramawt; Qana'; Raybun Oasis; Russian Archaeological Mission of the IOS RAS in Yemen; Soqotra; Soviet-Yemen Complex Expedition; Yemen

**For citation:** Sedov A. V. Field-research of the Institute of Oriental Studies in Yemen, 1983–2014. *Orientalistica*. 2018;1(2):177–193. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-177-193.

## Введение

В сентябре 1982 г. была создана Советско-Йеменская комплексная экспедиция (СОЙКЭ), задуманная как структура, способная разнопланово и систематически изучать материальную и духовную культуру столь своеобразной страны арабского мира, как Йемен, и проведшая свой первый полевой сезон зимой и весной 1983 г. Базовым учреждением экспедиции стал Институт востоковедения и его Санкт-Петербургский филиал (в то время – Ленинградское отделение ИВ АН, ныне – Институт восточных рукописей РАН), но к работе были привлечены и другие учреждения (Институт археологии, Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера), Государственный Эрмитаж, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Институт живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина). У истоков экспедиции стояли выдающиеся российские востоковеды, археологи и антропологи: академик Б. Б. Пиотровский (научный руководитель экспедиции), академики Е. М. Примаков и В. П. Алексеев. В 1983–1989 гг. экспедицию возглавлял петербургский востоковед П. А. Грязневич, в 1990 г. – М. Б. Пиотровский, а с 1991 г. – А. В. Седов. В составе экспедиции работали академик РАН В. В. Наумкин и член-корреспондент РАН Х. А. Амирханов. В 1993 г. экспедиция была преобразована в Российскую археологическую миссию в Республике Йемен Института востоковедения РАН (РАМРЙ).

Основная задача экспедиции – комплексное изучение истории человеческого общества на юге Аравийского полуострова, находящая своё воплощение в параллельной и совместной работе археологов, историков, эпиграфистов, палеогеографов, этнографов, лингвистов. Общий итог более чем тридцатилетних исследований – осуществлённый впервые в исторической науке опыт воссоздания истории большого региона, породившего одну из наиболее значимых цивилизаций древности. За годы работы экспедиции открыто и исследовано свыше 200 археологических памятников (начиная от первого появления человека на территории Аравии). Сюда входят: одна из древнейших пещерных стоянок палеолитического времени возрастом более полутора миллионов лет (пещера ал-Куза, рис. 1), руины древних городов (конец II – I тыс. до н. э.) с величественными развалинами храмовых комплексов, погребальными памят-



никами, остатками масштабных оросительных сооружений (оазис Райбун), портовый город Кана'), через который Южная Аравия в первой половине I тыс. н. э. была связана морскими путями с внешним миром – со странами Средиземноморья, Месопотамии, Индийского субконтинента.

Археологические находки включают свыше трёх тысяч надписей исторического, сакрального, ономастического, топонимического, строительного, владельческого и бытового содержания, печати, предметы искусства, украшения из золота, серебра, кости, камня, древние монеты. Зафиксированы и расшифрованы сотни надписей-граффити, выявлены памятники наскального искусства, записаны многие десятки текстов – образцов устного фольклора на малоизученных сокотрийском и махрийском языках, диалектах арабского языка.

С первого года существования экспедиции её деятельность сосредоточивается вокруг нескольких ключевых проблем йеменской истории, в решении которых именно работы российских учёных внесли и продолжают вносить важный вклад. Эти открытия подняли на качественно новую высоту уровень научных знаний об этой важнейшей области древнего мира, знаменитой «страны царицы Савской», «Счастливой Аравии», страны циклопических ирригационных сооружений, укреплённых городов, монументальных храмов и дворцов, тысяч изящных надписей [1, с. 86–112; 2, с. 25–46].



*Рис. 1. Ущелье ал-Куза, остатки пещеры с нижнепалеолитической стоянкой  
(© СОЙКЕ, фото автора)*

*Fig. 1. Al-Quza, ruins of cave with Lower Palaeolithic site (© SOYCE, photo by the author)*



### **Первобытные истоки древнейеменской цивилизации**

Впервые были выполнены исследования, посвящённые древнекаменному и новокаменному векам Йемена (рис. 1–2). Основой для анализа и обобщений послужили материалы памятников, открытых в ходе работ экспедиции в 1983–1988, 1991 и 1994–1999 гг. Наиболее важной стороной методических обобщений проведённых исследований является установление связи определённых разновидностей (хронологических, тафологических, типологических) памятников с конкретными формами ландшафтов. Особенно интересна приуроченность доашельских стоянок к разрушенным ныне пещерам. Последние являются одними из самых древних на археологической карте мира. Представляется, что выявленные закономерности расположения памятников и методика их поиска применимы не только к территории самой Аравии, но и к аридным областям за пределами полуострова [3–5].

### **Возникновение и генезис древнейеменской цивилизации**

Древнейеменская цивилизация, возникшая во второй половине II тыс. до н. э. в юго-западной части Аравийского полуострова, являлась совокупностью высокоразвитых земледельческих обществ, для которых были характерны многочисленные города, разветвлённые ирригационные системы со сложными гидротехническими сооружениями, развитые архитектура и искусство, письменность, ремёсла. Исследования российских учёных позволили установить, что племена, её создавшие, проник-



*Рис. 2. Раскопки ан-Набвы, стоянки неолитических рыбаков на побережье Аденского залива (© РАМРЙ, фото автора)*

*Fig. 2. Excavations of an-Nabwa, shell-midden site of Neolithic fishermen on the coast of the Aden Gulf (© RAMRY, photo by the author)*



ли в Южную Аравию с севера полуострова, причём поселенцы уже обладали высоким уровнем развития: им было известно земледелие, они имели навыки в ирригации и строительном деле, металлургии и гончарном ремесле, были знакомы с письменностью и обладали достаточно стройной системой религиозных представлений.

Раскопки в древнем оазисе Райбун в низовьях вади Дау'ан во Внутреннем Хадрамауте (рис. 3–4), где удалось проследить историю крупного земледельческого центра на протяжении более чем тысячелетия, показали, что самые ранние слои поселения следует датировать



**Рис. 3.** Вади Хадрамаут, древний оазис Райбун (© СОЙКЕ, фото автора)

**Fig. 3.** Wadi Hadramawt, ancient Raybun Oasis (© SOYCE, photo by the author)



**Рис. 4.** Городище Райбун, руины жилого дома начала I тыс. до н. э. (© СОЙКЭ, фото автора)

**Fig. 4.** Raybun settlement, ruins of dwelling of the early 1<sup>st</sup> millennium BC  
(© SOYCE, photo by the author)



концом II тыс. до н. э. Огромное значение имеет обнаружение впервые при планомерных археологических раскопках хозяйственных документов, записанных т. н. курсивным письмом на черенках пальмовых листьев. По-видимому, эти документы являлись остатками храмового архива, относящегося к V–IV вв. до н. э. [6; 7].

Поселения, составлявшие оазис и возникшие в разные периоды его истории, были расположены в центральной части долины и окружены разветвлённой оросительной системой. Экспедицией изучены многочисленные остатки ирригационных сооружений – отводные дамбы и каналы, распределительные узлы, резервуары для сбора воды, шлюзы. Общая площадь возделывавшихся в древности земель в оазисе составляла свыше 1500 га.

Характерной особенностью Райбуна было необычно большое количество различных храмов. Возможно, здесь располагался один из крупных культовых центров Внутреннего Хадрамаута. Главенствующее положение занимал храм Сайина (рис. 5), «федерального» божества

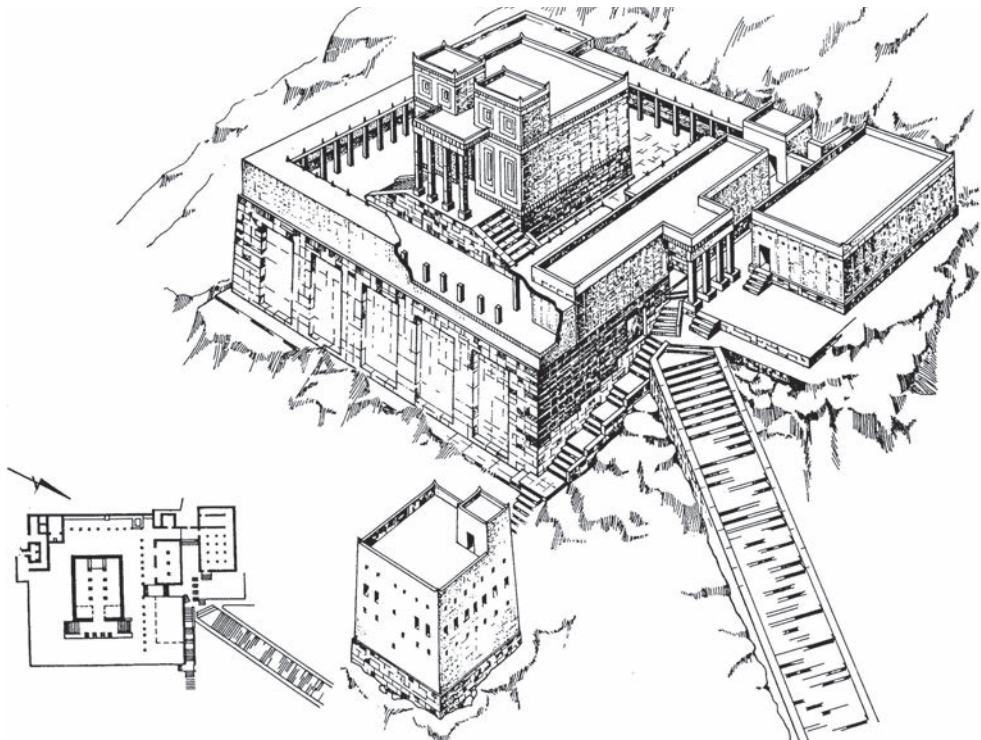


Рис. 5. Древний оазис Райбун, реконструкция храма Сайина  
(вторая половина I тыс. до н. э.) (© СОЙКЭ, архитектор Е. Куркина)

Fig. 5. Ancient Raybun Oasis, temple of Sayin (second half of the 1<sup>st</sup> millennium BC), reconstruction  
(© SOYCE, architect E. Kurkina)





Хадрамаута, носивший название Майфа'ан. На центральном поселении оазиса доминировал храм Рахбан, посвящённый богине Зат Химйам.

Ещё один храмовый комплекс этой богини, носивший название Кафас/На'ман (рис. 6), располагался вне центрального поселения посреди сельскохозяйственных угодий. На окраине центрального поселения был раскопан храм Хадран, посвящённый богине городского пантеона 'Астарам. Храмовые постройки были выявлены и на других поселениях оазиса. Помимо этого, храмы и небольшие святилища, посвящённые преимущественно Сайину, располагались отдельно на склонах или среди полей, либо входили в состав пещерных некрополей, в изобилии обнаруженных в склонах окружающих оазис гор.

Раскопки храмов Майфа'ан, Рахбан, Хадран и Кафас/На'ман позволили впервые представить всю структуру древнехадрамаутского культового комплекса, его основное здание (святилище), террасы с очагами для воскурений, здания для ритуальных трапез, хозяйственные и жилые постройки. Удалось проследить постепенный рост храмов от небольших глинобитных построек до монументальных сырцово-каркасных громадин, возвышавшихся поверх мощных каменных платформ. Изучено убранство храмов, характер вторичного использования храмовых надписей при ремонтах и перестройках, найдены многочисленные типы курильниц, светильников, жертвенников, остатки посвящений в храмы [8, p. 15–26].



**Рис. 6.** Древний оазис Райбун, храм Кафас/На'ман, руины «дома жреца» и участок храмового двора (вторая половина I тыс. до н. э.). (© РАМРЙ, фото Ю. Виноградова)

**Fig. 6.** Ancient Raybun Oasis, temple Kafas/Na'man, ruins of «house of priest» and part of the temple's courtyard (© RAMRY, photo by the Yu. Vinogradov)



Систематизация и анализ впервые введённого в научный оборот материала позволили охарактеризовать специфику одной из самых малоизученных цивилизаций Ближнего Востока – древнейшей цивилизации, существенно дополнили наши представления об её общих чертах. Вместе с тем удалось выявить специфические черты одного из крупнейших регионов этой общности, древнего Хадрамаута. Важнейшим представляется заключение о единстве материальной и духовной культуры данного региона на протяжении весьма длительного периода времени – от появления здесь первых земледельческих поселений в конце II тыс. до н. э. до середины I тыс. н. э. Это единство проявилось, помимо безусловной языковой общности, в достаточно устойчивой архитектурной традиции, сходных строительных приёмах и приёмах организации поселений и земледельческих оазисов, единой традиции в изготовлении керамической посуды, неизменных специфических чертах погребальной обрядности, единстве официального пантеона и монетной системы. Отмеченные выше специфические особенности основных черт древней культуры Хадрамаута позволяют отличать её от синхронных культур соседних регионов Йемена [9, с. 37–50].

### **История и структура морской торговли древнего Хадрамаута**

В эпоху великих древневосточных цивилизаций Южная Аравия становится связующим звеном между главными центрами цивилизации древности, «ключом» морского пути из Средиземноморья через Красное море в Индийский океан, посредником в обмене достижениями в сфере материальной и духовной культуры. Именно в Южной Аравии произрастали деревья и кустарники, дающие благовонные смолы, ладан и мирру, столь высоко ценившиеся в древности. Не было, наверное, ни одного частного или общественного здания, жилого дома или храма в Египте и Палестине, Месопотамии и Греции, Италии и Индии, где не воскурялись бы ароматы Аравии. И одно из направлений работ экспедиции – исследование торговых и культурных связей древнего Хадрамаута по материалам раскопок его главного города-порта Кана, расположенного на побережье Аденского залива (рис. 7).

Кана была основана, вероятно, в конце I в. до н. э. как небольшая транзитная станция для чужеземных, преимущественно римских, кораблей, плывших из портов Египта в Индию и останавливавшихся здесь пополнить запасы провианта и пресной воды, а также загрузить специфические аравийские товары, каковыми, как мы знаем, являлись благовония, ладан и мирра, в обмен на зерно, вино, предметы роскоши. Позднее, во II–IV вв. н. э., она превращается в крупный порт, центр международной морской торговли. Именно в это время город достигает своих максимальных размеров, а на его окраинах строится громадный храм местного божества, вероятно Сайина, и небольшая синагога, осно-



*Рис. 7. Древний город-порт Кана' (I в. до н. э. – VI в. н. э.) (© СОЙКЭ, фото автора)*  
*Fig. 7. Ancient port-city of Qana' (1<sup>st</sup> cent. BC – VI cent. AD) (© SOYCE, photo by the author)*

вываается обширный городской некрополь. По данным раскопок Кана' предстаёт вполне космополитичным городом-портом, в котором, безусловно, останавливались и, вероятно, проживали люди разного этнического происхождения и вероисповедания.

Позднее, в V–VI вв. н. э. площадь города сократилась, храм местного бога был заброшен, а на месте небольшой синагоги предшествующего периода возведено заметно более масштабное по размерам здание, предназначенное уже для собраний значительно более крупной религиозной общины. Всё это хорошо согласуется с событиями, известными по письменным источникам, когда в конце IV в. н. э. иудаизм становится государственной религией Химйаритской империи и остаётся таковым на протяжении всего V и начала VI вв. В него обращается не только правящая верхушка, включая царя, но и самые крупные и могущественные племенные объединения. Одним из таких объединений было Бану Йазан, на территории которого и располагался город-порт Кана'.

Для последнего периода существования Кана', т. е. для второй половины VI – начала VII вв. н. э., характерно присутствие населения, имевшего прочные связи с противоположным, африканским берегом Красного моря. Вероятно, вполне уверенно можно говорить об интенсивной колонизации южного побережья Аравии выходцами из Аксумского царства.

Археологический материал, полученный при раскопках, даёт бесценные сведения о направлении и характере торговых связей



Хадрамаута в первой половине I тыс. н. э. Так, анализ амфорной тары позволяет сделать вывод о том, что в I–II вв. н. э. в Хадрамаут привозились, причём в значительных количествах, знаменитые средиземноморские вина и среди них – итальяйское белое вино, производившееся в Кампании, косское и родосское вина с островов в Эгейском море, лаодикейское вино из Малой Азии. С юга Франции и Испании поставлялись оливковое масло, всевозможные рыбные соусы и рыбопродукты, а из Египта – местное вино и зерновые. Из Сицилии и Ареццо (область на Апеннинском полуострове) привозились знаменитые парадные столовые сосуды *terra sigillata*. Находим мы и их имитации, производившиеся в Восточном Средиземноморье, а также превосходные тонкостенные расписные набатейские чаши.

Позднее, в конце II–IV вв. н. э., происходит определённая переориентация торговых связей. Теперь основное место в хадрамаутском импорте занимают продукты и товары, привозившиеся из Египта и районов, известных впоследствии как Магриб. Этими продуктами были оливковое масло и местные сорта вин, правда, в значительно меньших количествах, чем прежде. Сокращение притока средиземноморских товаров, вероятно, с лихвой компенсировалось импортом с противоположного, восточного направления, т. е. из Месопотамии, стран Арабо-Персидского залива и Индийского субконтинента, о чём также свидетельствует анализ керамического материала. Немалое место в импорте продолжают занимать и предметы роскоши. Именно к ним, вероятно, надо отнести находимые нами в соответствующих слоях памятника великолепные расписные бокалы, изготавливавшиеся в гончарных мастерских позднепарфянского и раннесасанидского Ирана, превосходную глазурованную керамику из Месопотамии, красноангобированные чаши с острова Книд в Эгейском море, посуду, производившуюся в долине Нила, в мастерских Асуана и Фив, превосходную полированную керамику с Индийского субконтинента.

В V–VI вв. н. э. происходит ещё одна переориентация торговых связей южноаравийского города-порта. В его импорте теперь начинают преобладать товары с Ближнего Востока, в первую очередь из Южной Палестины, из северо-восточной Африки и Эфиопии. Так, в поздних слоях городища найдены амфоры, в которых транспортировалось знаменитое в ранневизантийское время белое вино, производившееся из винограда, выращивавшегося в районе южнопалестинского города Газа. В больших количествах в Кана' найдены и амфоры, центром производства которых были гончарные мастерские в окрестностях Айлы (современный Эйлат в Акабском заливе). Эти амфоры использовались преимущественно для транспортировки оливкового масла, фиников и зерна. Торговые связи восточной ориентации либо резко сокращаются, как это произошло, вероятно, со странами Арабо-Персидского залива,



Месопотамией и сасанидским Ираном, либо, как это произошло с Индией, прекращаются вовсе [10, p. 71–112].

### **Роль доисламского наследия в средневековой и современной культуре Йемена**

Четырнадцать веков мусульманской истории Южной Аравии до сих пор известны только по пересказам средневековых хроник, принадлежащих йеменским историкам-краеоведам. Первые в Йемене археологические раскопки средневекового городища были проведены экспедицией в вади Хадрамаут. Во время сплошного обследования Западного Хадрамаута было выявлено ещё около 20 крупных городищ средневекового периода, в том числе и раннего Средневековья (V–VII вв.), ирригационные сооружения, кладбища. Среди обнаруженных памятников имеется каменное надгробие 366/976–367/977 гг. – самый ранний известный пока образец мусульманской эпиграфики из Хадрамаута.

Йемен занимает значительное место в истории Ближнего Востока в Средние века. Здесь существовали важные центры торговли, связывавшие Средиземноморье с Индийским океаном. Здесь развивалась ближайшая к месту зарождения ислама осёдлая культура, оказавшая немалое влияние на процесс его возникновения. Йемен – одна из первых частей Аравии и одновременно первая чужеземная территория, вошедшая в состав мусульманского государства. Йеменской по происхождению была значительная часть арабского населения мусульманских Сирии, Ирака, Египта, Испании. Йемен стал оплотом религиозно-политических движений мусульманского Средневековья – ибадитского, зайдитского, исмаилитского.

В общетипологическом плане история средневекового Йемена, и это исследовано на материалах, собранных экспедицией, интересна как пример сочетания феодального развития из «внутренних ресурсов» древнего осёдлого общества с аналогичным по направлению развитием из родо-племенного строя кочевников и полукочевников. Удалось выявить характер изменений, происходивших в йеменском обществе, их фундаментальное содержание и их конкретные черты, взаимоотношение общего и особенного в процессе складывания феодального общества, наконец, степень преемственности между доисламским и мусульманским периодами йеменского Средневековья.

Многие характерные черты средневековой эпохи дожили в Йемене до XX в. В раннее Средневековье сложились характерные черты разных групп феодальной знати, существовавшей ещё в середине нашего века в виде зайдитских имамов, племенных шейхов севера и султанов юга. Тогда же были заложены основы йеменской системы социальной иерархии. Йеменский ислам в его зайдитской и исмаилитской формах сохра-



нил многие элементы и черты ранних этапов развития мусульманского богословия. В Средние века сложилось и своеобразное самосознание йеменцев, «йеменский патриотизм», сочетающий арабизм и «химйаритство», ислам и гордость языческим прошлым. Традиционная специфика современной Южной Аравии во многом обусловлена сохранением в жизни страны следов и элементов раннесредневекового хозяйственного, социального и культурного наследия [11].

### Международные проекты

Большое место в работе экспедиции занимают международные проекты. Так, в раскопках в Кана' принимали участие археологи из Франции, Австралии, Италии, ОАЭ. В 1994–1997 гг. успешно осуществлялся российско-германский проект по раскопкам городища Сабир (рис. 8), расположенного неподалеку от Адена.

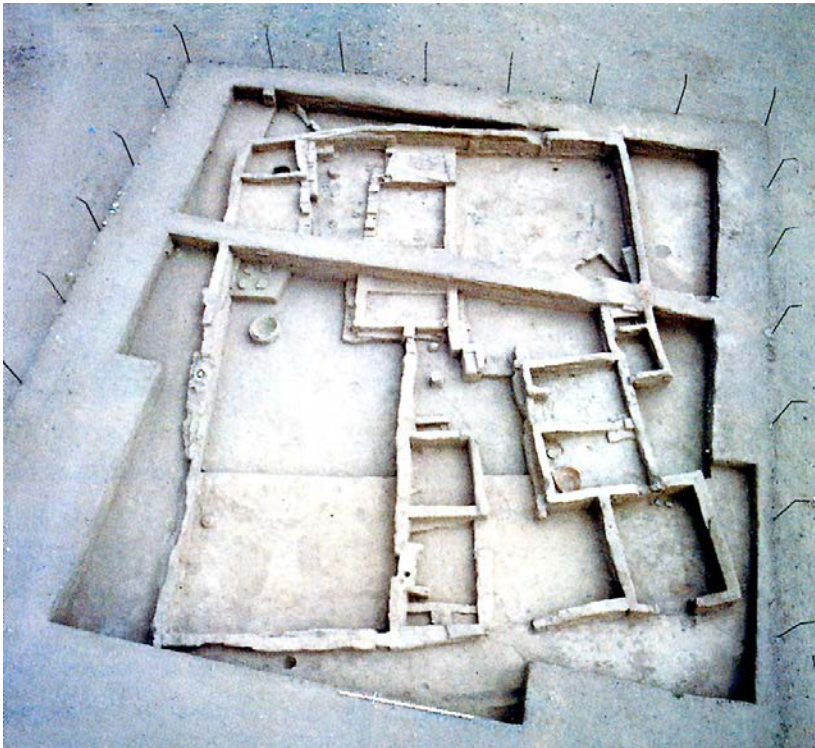


Рис. 8. Городище Сабир, руины жилого дома (конец II – начало I тыс. до н. э.)  
(© РАМРЙ, фото автора)

Fig. 8. Sabir settlement, ruins of dwelling (late 2<sup>nd</sup> – early 1st millennium BC)  
(© RAMRY, photo by the author)



Материалы, полученные в ходе исследований, должны быть отнесены к разряду крупнейших открытий в археологии Йемена последних десятилетий. Впервые на юге Аравии было исследовано крупное городище, относящееся к периоду до возникновения южноаравийской цивилизации. Материалы раскопок показывают, что в этом регионе Южной Аравии уже во II тыс. до н. э. существовала высокоразвитая земледельческая культура, носители которой имели прекрасные навыки в изготовлении глиняной посуды, строительном деле и бронзолитейном ремесле.

Насколько можно судить, «культура Сабир» уходит своими корнями в предшествующую эпоху, в традиции местного неолита. Её памятники выделены теперь на громадной территории аравийского побережья Красного моря. Весьма заманчиво видеть в носителях этой культуры тот субстратный слой населения, который, безусловно, имелся в юго-западной Аравии до прихода сюда племён, говоривших на древних языках южносемитской группы – сабейском, катабанском, хадрамаутском. Кто были эти автохтонные племена, каково было их происхождение и каков был их вклад в древнеюжноаравийскую цивилизацию – ещё предстоит выяснить [12, с. 135–151].

## Публикации

Результаты работ экспедиции нашли отражение в целом ряде монографий [13–17] и статей в российской и зарубежной научной периодике<sup>1</sup>. В 1995, 1996 и 2005 гг. при финансовой поддержке РГНФ и РФФИ были изданы три тома Трудов экспедиции, а ещё один, четвёртый том, вышел в 2010 г. в Бельгии на французском и английском языках (рис. 9) [18–21].

Изданы и подготовлены к печати несколько томов корпуса хадрамаутских надписей (на французском языке в серии «Inventaire des inscriptions sudarabiques», рис. 10) [22; 23], два тома текстов сокотрийского фольклора (на английском языке) [24]. В 1997–2008 гг. найденные при раскопках предметы и материалы экспедиции экспонировались на выставках в Москве, Санкт-Петербурге, Париже, Вене, Мюнхене, Риме, Турине, Ла-Корунье, Лондоне, Вашингтоне [25–30].

---

<sup>1</sup> См., например, подборку статей в сборниках *Ancient and Medieval Monuments of Civilization of Southern Arabia. Investigation and Conservation Problems* (М., 1988) и *Mare Erythraeum, I* (München, 1997), в журнале *Вестник древней истории* (№ 2 и № 3 за 1989 г. под общей рубрикой «Древние цивилизации: новые открытия. Новое о древней Южной Аравии»), серию статей А. В. Седова «Notes on Archaeological Map of Hadramawt» в журнале *Arabian Archaeology and Epigraphy* (1995, vol. 6, no.2; 1996, vol. 7, no. 1–2).

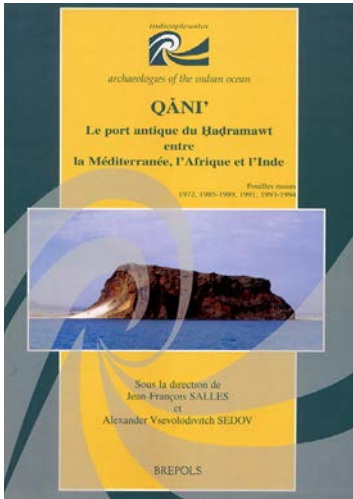


Рис. 9. Обложка четвёртого тома трудов экспедиции, посвящённого раскопкам в Кана'  
*Fig. 9. Cover of the volume IV of the expedition preliminary reports about excavations at Qana'*

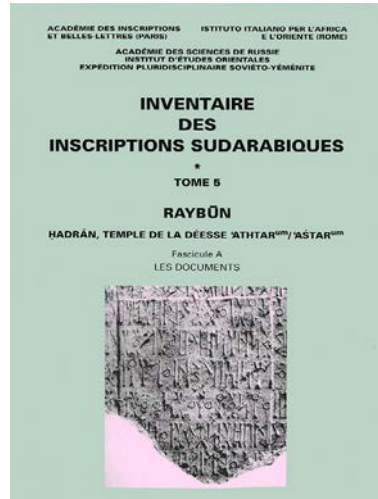


Рис. 10. Обложка одного из томов корпуса хадрамутских надписей  
*Fig. 10. Cover of one of the volumes of the corpus of Hadrami inscriptions*

## Заключение

За время работы экспедиции подготовлены кадры высшей квалификации в области истории, археологии и этнографии из числа российских граждан и граждан Республики Йемен. Они работают в Аденском и Санском государственных университетах, в центральных и провинциальных учреждениях науки и культуры Йемена, в институтах системы РАН, успешно реализуя полученные ими навыки методологии и методики российской школы исторической науки. Работы российских учёных вызвали широкий резонанс и были высоко оценены коллегами из разных стран, утвердив безусловный приоритет российской исторической научной школы.

## Литература

1. Наумкин В. В., Амирханов Х. А., Пиотровский М. Б., Седов А. В. Исследования на юге Аравии (К 20-летию работ Российской комплексной экспедиции в Республике Йемен). *Вестник древней истории*. 2002;(2):159–174.
2. Пиотровский М. Б., Седов А. В. Цивилизация древнего Йемена (двадцать лет полевых исследований комплексной экспедиции Российской Академии наук на юге Аравии). В: *Труды Отделения историко-филологических наук РАН*. 2003 год. М.; 2003;1:25–46.
3. Амирханов Х. А. *Палеолит Юга Аравии*. М.: Наука; 1991. 343 с.
4. Амирханов Х. А. *Неолит и постнеолит Хадрамаута и Махры*. М.: Научный мир; 1997. 264 с.





5. Амирханов Х. А. *Каменный век Южной Аравии*. М.: Наука; 2006. 694 с.
6. Бауэр Г. М., Акопян А. М., Лундин А. Г. Новые эпиграфические памятники из Хадрамаута. *Вестник древней истории*. 1990;(2):168–173.
7. Frantsouzoff S. A. Hadramitic documents written on palm-leaf stalks. In: *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*. Turnhout: Brepols; 1999;29:55–65.
8. Sedov A. V. Temples of Raybun Oasis, Wadi Hadramawt, Yemen. *Adumatu. A Semi-Annual Archaeological Refereed Journal on the Arab World*. 2000;(2):15–26.
9. Пиотровский М. Б., Седов А. В. Рождение древней йеменской цивилизации. В: Бонгард-Левин Г. М. (гл. ред.). *Вестник истории, литературы, искусства*. М.: Наука; 2005;1:37–50.
10. Sedov A. V. The port of Qana' and the Incense Trade. In: Peacock D., Williams D. (eds) *Food for the Gods. New Light on the Ancient Incense Trade*. Oxford: Oxbow Books; 2007:71–112.
11. Пиотровский М. Б. *Южная Аравия в раннее средневековье. Становление средневекового общества*. М.: Наука; 1985. 224 с.
12. Фогт Б., Седов А. В. Культура Сабир и красноморское побережье Йемена во 2-м тысячелетии до н. э.: современное состояние проблемы. *Вестник древней истории*. 2001;(2):135–151.
13. Родионов М. А. *Этнография Западного Хадрамаута. Общее и особенное в традиционной культуре*. М.: Восточная литература; 1994. 234 с.
14. Чистов Ю. К. *Антропология древнего и современного населения Южного Йемена. Часть 1. Палеоантропология, антропометрия, антропоскопия*. СПб.: Европейский Дом; 1998. 274 с.
15. Седов А. В. *Древний Хадрамаут. Открытия российских археологов на юге Аравии*. New York: Edwin Mellen Press; 2000;1–2. 564 с.
16. Sedov A. V. *Temples of Ancient Hadramawt*. Pisa: Edizioni Plus; 2005. 232 p.
17. Наумкин В. В. *Острова архипелага Сокотра (экспедиции 1974–2010 гг.)*. М.: Языки славянской культуры; 2012. 529 с.
18. Грязневич П. А., Седов А. В. (ред.). *Хадрамаут. Археологические, этнографические и историко-культурные исследования*. М.: Восточная литература; 1995;1. 551 с.
19. Седов А. В., Грязневич П. А. (ред.) *Городище Райбун (раскопки 1983–1987 гг.)*. М.: Восточная литература; 1996;2. 363 с.
20. Седов А. В. *Древний Хадрамаут. Очерки археологии и нумизматики*. М.: Восточная литература; 2005;3. 526 с.
21. Salles J.-F., Sedov A. (eds) *Qāni'. Le port antique du Hadramawt entre la Méditerranée, l'Afrique et l'Inde. Fouilles russes 1972, 1985–1989, 1991, 1993–1994*. Turnhout: Brepols, 2010;4. 553 p.
22. Frantsouzoff S. *Raybun. Hadran, temple de la deesse 'Athtarum/Astarum*. Paris; Rome: De Boccard/Herder; 2001;5. 228 p.
23. Frantsouzoff S. *Raybun. Kafas/Na'man, temple de la deesse Dhat Himyam. Fasc. A: Les documents. Fasc. B: Les planches*. Paris; Rome: De Boccard/Herder; 2007;6. 312 p.
24. Naumkin V., Kogan L., Cherkashin D., Bulakh M., Vizirova E. *Corpus of Soqotri Oral Literature*. Leiden: Brill Academic Publishers; 2014;1. 2018;2.



25. *Yemen. Au pays de la reine de Saba'. Exposition presentee a l'Institut du monde arabe du 25 octobre 1997 au 28 fevrier 1998*. Paris: Flammarion; 1997. 239 p.

26. de Maigret A. (ed.) *Yemen. Nel paese della Regina di Saba*. Milano: Skira; Roma: Fondazione Memmo; 2000. 424 p.

27. Seipel W. (Hrsg) *Jemen. Kunst und Archaologie im Land der Konigin von Saba'*. Wien: Ausstellungskatalog des Kunsthistorischen Museums; 1998. 429 S.

28. Daum W., Müller W. W., Nebes N., Raunig W. (Hrsg) *Im Land der Königin von Saba. Kunstschätze aus dem antiken Jemen*. München: Staatlichen Museum für Völkerkunde; 1999–2000.

29. Simpson St. J. (ed.) *Queen of Sheba. Treasures from Ancient Yemen*. London: British Museum Press; 2002. 224 p.

30. Резван Е. (ред.) *Страна благовоний. Йемен: образы традиционной культуры*. СПб.: Петроний, 2007. 108 с.

### References

1. Naumkin V. V., Amirkhanov Kh. A., Piotrovsky M. B., Sedov A. V. Researches in South Arabia (20 Years of Work of the Russian Interdisciplinary Mission in the Republic of Yemen). *Journal of Ancient History*. 2002;(2):159–174. (In Russ.)

2. Piotrovsky M. B., Sedov A. V. Civilization of Ancient Yemen (Twenty Years of Field-Studies of the Interdisciplinary Mission of the Russian Academy of Sciences in South Arabia). In: *Publications of the Historical-Philological Branch of the RAS. Year 2003*. Moscow; 2003;1:25–46. (In Russ.)

3. Amirkhanov Kh. A. *The Paleolithic in South Arabia*. Moscow: Nauka; 1991. (In Russ.)

4. Amirkhanov Kh. A. *The Neolithic and Postneolithic of the Hadramawt and Mahra*. Moscow: Nauchnyi mir; 1997. (In Russ.)

5. Amirkhanov Kh. A. *Stone Age of Southern Arabia*. Moscow: Nauka; 2006. (In Russ.)

6. Bauer G. M., Akopyan A. M., Lundin A. G. New Epigraphical Finds from Hadramauth. *Journal of Ancient History*. 1990;(2):168–173. (In Russ.)

7. Frantsouzoff S. A. Hadramitic documents written on palm-leaf stalks. In: *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*. Turnhout: Brepols; 1999;29:55–65.

8. Sedov A. V. Temples of Raybun Oasis, Wadi Hadramawt, Yemen. *Adumatu. A Semi-Annual Archaeological Refereed Journal on the Arab World*. 2000;(2):15–26.

9. Piotrovsky M. B., Sedov A. V. The Birth of the Ancient Civilization of Yemen. In: Bongard-Levin G. M. (ed.-in-chief) In: *Vestnik istorii, literatury, iskusstva*. Moscow: Nauka; 2005;1:37–50. (In Russ.)

10. Sedov A. V. The port of Qana' and the Incense Trade. In: Peacock D., Williams D. (eds) *Food for the Gods. New Light on the Ancient Incense Trade*. Oxford: Oxbow Books; 2007:71–112.

11. Piotrovsky M. B. *South Arabia in the Early Mediaeval Ages. Formation of the Mediaeval Society*. Moscow: Nauka; 1985. (In Russ.)

12. Vogt B., Sedov A. V. Sabir Culture and Yemeni Red Sea Coast in the 2<sup>nd</sup> Millennium BC: Present State of Discussion. *Journal of Ancient History*. 2001;(2):135–151. (In Russ.)

13. Rodionov M. A. *The Ethnography of the Western Hadramawt: the General and the Local in an Ethnic Culture*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1994. (In Russ.)



14. Chistov Yu. K. *The Anthropology of the Ancient and Modern Population of South Yemen. Part I. Craniology, Anthropometry, Descriptive Features*. St. Petersburg: Evropeiskii Dom; 1998. (In Russ.)
15. Sedov A. V. *Ancient Hadramawt. Discoveries of the Russian Archaeologists in South Arabia*. New York: Edwin Mellen Press; 2000;1–2. (In Russ.)
16. Sedov A. V. *Temples of Ancient Hadramawt*. Pisa: Edizioni Plus; 2005.
17. Naumkin V. V. *Islands of the Archipelago of Soqatra (Expeditions of 1974-2010)*. Moscow: Yazyki slavyanskoi kultury; 2012. (In Russ.)
18. Gryaznevich P. A., Sedov A. V. (eds) *Hadramawt. Archaeological, Ethnological and Historical Studies*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1995;1. (In Russ.)
19. Sedov A. V., Gryaznevich P. A. (eds) *Raybun Settlement (1983–1987 Excavations)*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1996;2. (In Russ.)
20. Sedov A. V. *Ancient Hadramawt. Essays on Archaeology and Numismatics*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2005;3. (In Russ.)
21. Salles J.-F., Sedov A. (eds) *Qāni'. Le port antique du Hadramawt entre la Méditerranée, l'Afrique et l'Inde. Fouilles russes 1972, 1985–1989, 1991, 1993–1994*. Turnhout: Brepols, 2010;4.
22. Frantsouzoff S. *Raybun. Hadran, temple de la deesse 'Athtarum/'Astarum*. Paris; Rome: De Boccard/Herder; 2001;5.
23. Frantsouzoff S. *Raybun. Kafas/Na'man, temple de la deesse Dhat Himyam. Fasc. A: Les documents. Fasc. B: Les planches*. Paris; Rome: De Boccard/Herder; 2007;6.
24. Naumkin V., Kogan L., Cherkashin D., Bulakh M., Vizirova E. *Corpus of Soqotri Oral Literature*. Leiden: Brill Academic Publishers; 2014;1. 2018;2.
25. *Yemen. Au pays de la reine de Saba'. Exposition presentee a l'Institut du monde arabe du 25 octobre 1997 au 28 fevrier 1998*. Paris: Flammarion; 1997.
26. de Maigret A. (ed.) *Yemen. Nel paese della Regina di Saba*. Milano: Skira; Roma: Fondazione Memmo; 2000.
27. Seipel W. (ed.) *Jemen. Kunst und Archaologie im Land der Konigin von Saba'*. Wien: Ausstellungskatalog des Kunsthistorischen Museums; 1998.
28. Daum W., Müller W. W., Nebes N., Raunig W. (eds) *Im Land der Königin von Saba. Kunstschätze aus dem antiken Jemen*. München: Staatlichen Museum für Völkerkunde; 1999–2000.
29. Simpson St. J. (ed.) *Queen of Sheba. Treasures from Ancient Yemen*. London: British Museum Press; 2002.
30. Rezvan E. (ed.) *The Land of Incense. Yemen: Images of Traditional Culture*. St. Petersburg: Petronii, 2007. (In Russ.)

### **Информация об авторе**

**Седов Александр Всеволодович**, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, генеральный директор Государственного музея искусства народов Востока

### **About the author**

**Alexander V. Sedov**, Dr. Sci (Hist.), Leading Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, director-general of the State Museum of Oriental Art



DOI 10.31696/2618-7043-2018-1-2-194-208

УДК 94(510).06/07

ВАК 07.00.03

## **Иезуиты и эпоха Просвещения в Европе: новое видение Китая от Маттео Риччи до Адама Смита**

*Д. В. Дубровская*

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация, [distan@gmail.com](mailto:distan@gmail.com)*

**Аннотация:** в статье рассматривается влияние донесений и свидетельств представителей ордена иезуитов в Китае на формирование ряда представлений и ключевых теорий эпохи Просвещения в Европе – от М. Монтеня, Ш. де Монтескье и Вольтера до Г. В. Лейбница и А. Смита.

**Ключевые слова:** Адам Смит; Вольтер; Запад и Восток; иезуиты в Китае; Лейбниц; Маттео Риччи; миссионеры; Просвещение; ориентализм

**Для цитирования:** Дубровская Д. В. Иезуиты и эпоха Просвещения в Европе: новое видение Китая от Маттео Риччи до Адама Смита. *Ориенталистика*. 2018;1(2):194–208. DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-194-208.

## **Jesuits and the Enlightenment. The New Vision of China from Matteo Ricci to Adam Smith**

*Dinara V. Dubrovskaya*

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation, [distan@gmail.com](mailto:distan@gmail.com)*

**Abstract:** the article deals with the analysis of how the Jesuit reports sent from China influenced the theories common during the Enlightenment with regard to this part of the world. The chronological period starts with the time of M. Montaigne and ends with the time of A. Smith.

**Keywords:** Adam Smith; Voltaire; East meets West; Enlightenment; Jesuits in China; Leibnitz; Matteo Ricci; missionaries; Orientalism

**For citation:** Dubrovskaya D. V. Jesuits and the Enlightenment. The New Vision of China from Matteo Ricci to Adam Smith. *Orientalistica*. 2018;1(2):194–208. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-194-208.

### **Введение**

Вопрос о влиянии ордена иезуитов на восприятие Востока на Западе не перестаёт оставаться в фокусе внимания исследователей евразийских кросс-культурных взаимодействий. Цель статьи – проследить ход общественно-политической мысли, приведшей к выработке столь базовых



для западной мысли концепций, как концепция «невидимой руки» экономистов, с опорой на конкретные источники и информантов в Китае XVII–XVIII вв.

Рассказ о том, как Европа увидела «свет с Востока», начинается с эпохи Великих географических открытий, за которыми в XV–XVI вв. последовало распространение европейского влияния, диктовавшее необходимость попыток осознать встречу менталитетов Европы и Азии в соответствующем контексте. Подвиги первопроходцев на Дальнем Востоке дали начало периоду исследования прибрежных регионов Южной и Восточной Азии и вымостили дорогу расширяющимся торговым путям и коммерческим связям всех уровней; открыли двери экспансии, бывшей результатом экономических и политических перемен в Европе и стимулом к их продолжению<sup>1</sup>.

Мотивы, приведшие к драматическому развитию истории европейцев на Востоке, объемлют факторы, располагающиеся в спектре от новой интеллектуальной открытости, коренящейся в Ренессансе, до необходимости расширить рынки и потеснить ислам при прокладке торговых путей. Но и религиозные мотивы на протяжении столетий оставались важным фактором влияния на изучение, классификацию и интерпретацию восточных идей. Торговые и политические интенции европейцев неизбежно проходили через стремление обратить иноверцев в истинную веру. Открытие и изучение восточного сознания шло через подвижническую деятельность иезуитов – передового отряда Контрреформации, проникших в Индию, Китай и Японию в XVI–XVII вв. Именно прочтя отчёты иезуитов, европейцы получили первое представление о культуре народов Азии.

Основной целью ордена было обращение «язычников» в христианство. Высоко образованные иезуиты не имели ничего общего с ксенофобией и косностью прежних миссионеров, высоко ценили китайскую цивилизацию, конфуцианскую философию, литературу и институты и посылали в Европу преисполненные симпатии описания верований и духовных практик людей, которых собирались обратить в христианство. Иезуиты перевели на латынь многие классические конфуцианские тексты (впервые опубликованные в 1687 г. в Париже под заголовком *Confucius Sinarum Philosophus*). Уже во второй половине XVII в. их отчёты пользовались в Европе большой популярностью, а идеи оказали мощное влияние на европейскую мысль, глубоко внедрившись в дискуссии эпохи Просвещения.

Что до самих иезуитов, то им было необходимо осознать китайский взгляд на мир и вступить с его носителями в полноценный диалог. Они

---

<sup>1</sup> О дискуссии, посвящённой глобальной экспансии европейских интересов и власти в это период, см.: [1, p. 25].



стали самыми первыми «ориенталистами», так что можно было констатировать: «В результате Европа XVIII в. узнала о Китае вполне достаточно», и хотя обратить китайцев в христианство не удалось, иезуиты «с блестящим успехом представили Китай Западу» [2, pp. 30, 37]. Казалось бы, такое восприятие обесценивало миссионерские цели, но, проводя параллели между китайской и христианской системами мысли, иезуиты надеялись, что китайцы готовы для адекватного восприятия христианства<sup>2</sup>.

В этом восприятии была часть правды: Китай выказывал столь высокий уровень политической, социальной и экономической мудрости, что Европа времён первых миссионеров могла лишь завидовать. В подобной точке зрения были и преувеличения, и идеализация, служившие целям ордена: иезуиты не случайно изображали китайских философов людьми, верящими в Бога на основании «света естественного разума»: это делало их более лёгкими объектами для обращения. Позже эту точку зрения оспаривали такие блестящие полемисты, как Пьер Бейль (1647–1706), доказывавший, что китайские *шэньши* были, в сущности, атеистами [4]. Иезуиты разработали уникальный союз христианской догмы с религиозно-философскими идеями и практиками Китая, во многом предвосхитив последовавший позже диалог Запада и Востока. Первые миссионеры вслед за отцом-основателем миссии Маттео Риччи (1552–1610) вскоре осознали, что имеют дело не с примитивной культурой, но с цивилизацией, возможно, более древней, чем европейская, поэтому попытка просто «убрать» конфуцианские ценности и заменить их христианскими выглядела бы нелепо. Требовался некий компромисс, по крайней мере, в области ритуалов.

Опираясь на *theologia accomodativa* [5], Риччи и его последователи стремились «скорее интерпретировать культ, чем подавить» [6, p. 45], не навязывать абсолютно чуждый набор доктрин и практик, но принимать китайскую учёность и привычки и тонко адаптировать католические догмы и ритуалы к конфуцианским традициям и практикам. Спустя некоторое время более смелые экспериментаторы, подобные отцу Роберто де Нобили (1577–1656) в Индии, даже задавались целью отыскать лингво-герменевтические соответствия между священными книгами Востока и христианства [7]. Естественно, хранители ортодоксальности в Риме не симпатизировали подобным поискам, видя в них искажение чистоты веры, и в 1742 г. эксперимент в области межкультурного диалога был остановлен по указу папы<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Д. Э. Мунджелло утверждает, что для некоторых иезуитов целью было не столько обращение, сколько сплав конфуцианства и христианства. См.: [3, ch. 7].

<sup>3</sup> Более подробно о так называемом «споре о ритуале» см., напр., в: [8; 9; 6; 10–13].



### Корпус произведений

К середине XVIII в. накопился значительный корпус произведений, посвящённых цивилизациям Востока, возбуждавший энтузиазм и споры в образованных кругах Европы, которые оказались «заражены образом Китая» [19, р. 103]. Ещё в 1553 г., до того как в Европу хлынули доклады иезуитов, Гийом Постель (1510–1581) опубликовал книгу *Des merveilles du monde* («О чудесах света»), где взялся продемонстрировать превосходство Востока над Западом и заявил, будто у христианства нет монополии на божественное откровение в области истины. Утверждая, что «восточное понимание [мира] самое лучшее», он рисовал Японию, например, как своего рода утопию [20, р. 208]. Подобные ранние энтузиасты Востока доверялись фрагментарным и ненадёжным источникам информации, но ко временам энциклопедистов в их распоряжении уже находился целый ряд систематических работ по Азии, самой известной из которых стал четырёхтомный свод Жана Батиста Дю Гальда (Дюальда; 1674–1743), посвящённый Китаю [21]. Подобно многим другим писаниям, работа была крайне комплиментарна, восхваляла все аспекты социальной и интеллектуальной жизни Китая и изобиловала неблагоприятными для Европы сравнениями.

Впечатляет список мыслителей, проявивших интерес к восточной философии. Он включает в себя Мишеля Монтеня, Николая Мальбранша, Пьера Бейля, Христиана фон Вольфа, Готфрида Вильгельма Лейбница, Вольтера, Шарля де Монтескьё, Дени Дидро, Клода Адриана Гельвеция, Франсуа Кенэ и Адама Смита<sup>4</sup>. Все они были очарованы философией Китая, системой управления и образовательной системой Срединного государства; Китай стал орудием, с помощью которого можно было подвергнуть сомнению претензию христианской цивилизации на уникальность.

Уже в XVI в. Постель увидел в Востоке край, подобный утопии (реальный, в отличие от «Утопии» Томаса Мора), а в 1769 г., когда синомания уже была на излёте, Пьер Пуавр провозглашал: «Китай предлагает чарующую картину того, чем мог бы стать весь мир, если бы законы этой империи стали законами для всех народов. Езжайте в Пекин! Взгляните на могущественнейшего из смертных [Конфуция] – он истинный и совершенный образ Неба» [22, р. 55]. Восток часто использовали как средство при изображении сатиры на европейские институты устами пытливого иностранца, чтобы отвлечь внимание цензора. Самым известным таким произведением были, конечно, «Персидские письма» Монтескьё (*Lettres persanes*), впервые опубликованные в 1721 г. Книга рассказывала о двух

<sup>4</sup> По мнению [14], Д. Юм [15] также должен входить в этот список, поскольку некоторые его учения, касающиеся индивидуума, опыта и морали, претерпели влияние восточных философий. См.: [16–18].



персидских путешественниках в Париж, наблюдавших и комментировавших абсурдные порядки французской жизни и курьёзные обычаи. Среди других примеров – «Китайские письма» маркиза Жана Батиста Д'Аржана (*Lettres Chinoises*; 1739–1740) и труд «Гражданин мира» Оливера Голдсмита (*The Citizen of the World*), опубликованный в 1762 г. В обеих книгах взгляд из Китая использован как способ сатирически представить Европу. И если Китай был объектом интереса, то Конфуций наделялся почти культовым статусом, становясь, как его иногда называли, «святым патроном эпохи Просвещения» [23, р. 77]. Ещё в 1642 г. философ-скептик Франсуа де Ламот ле Вайе написал памфлет *De la vertu des payens* («О добродетели язычников») [24], где описал Конфуция наравне с западными святыми, а сто лет спустя Д'Аржан объявил, что Конфуций был величайшим человеком за всю историю человечества<sup>5</sup>.

### Конфуцианство в свете идей Просвещения

В последнее время велись оживлённые споры об истинности интерпретаций конфуцианства в эпоху Просвещения, ведь конфуцианство – гораздо более сложный и исторически разбросанный феномен, чем думали просветители и их учителя-иезуиты [26; 27, р. 208–209; 28, р. 76–81]. Иезуиты видели в неоконфуцианстве (они и ввели этот термин в XVII в.) упадок древнего конфуцианства, заражённого предрассудками, очень мало интересовались даосизмом и буддизмом<sup>6</sup>. Так же, как иезуиты рассматривали конфуцианство через призму собственных интересов, так и просветители интерпретировали его в свете идей Просвещения. Как же это происходило?

Начнём с двух мыслителей, предсказавших волну синомании во Франции и предвосхитивших её. Великий эссеист Мишель де Монтень (1533–1592), адвокат гуманистической моральности и критик религиозной нетерпимости, быстро схватывал любые крупинки информации с Востока и использовал в полемических целях. В нескольких эссе он приводил в пример Китай, чтобы сформировать более широкий взгляд на происходящее в Европе, желая поразмыслить, «насколько мир шире и разнообразнее, чем думали древние или любой из нас» [29, р. 352], «использовал Восток для поддержки своей веры в недостоверность знания, в бесконечное разнообразие мира и универсальность моральных установок» [30, р. 297].

<sup>5</sup> Но и «образ Мухаммада как мудрого, терпимого... не dogматического правителя, был распространён в эпоху Просвещения, что отражено в произведениях... Гёте, Кондорсе и Вольтера» [25, р. 90].

<sup>6</sup> Неоконфуцианство возникло в Китае во времена династии Сун (960–1279), интегрировав традиционные конфуцианские учения с некоторыми космологическими идеями даосизма и духовными учениями буддизма. Об отношениях между Просвещением и неоконфуцианством см. [3, р. 23–24; 7, ch. 1].





Интерес философа Николая Мальбранша (1638–1715) заходит глубже, он много говорит о роли, занимаемой китайской философией в интеллектуальной жизни. Само название его трактата «Беседа христианского философа с философом китайским о бытии и природе божества» [31] представляет собой межкультурный философский мостик, где конфуцианство представлено как одна из форм спинозизма – достаточно распространённая идея тех лет. Мальбранш принимает за данность знакомство читателей с конфуцианством, а восточная философия используется им как орудие для чисто европейского дискурса. Эту стратегию встречается много раз вплоть до настоящего времени.

Пьер Бейль (1647–1706) продолжил традицию Монтеня, в той же мере жаждая использовать конфуцианство как оружие для борьбы с нетерпимостью, последовавшей за опубликованием Нантского эдикта в 1685 г. Бейль, философ, идеи которого оказали мощное влияние на энциклопедистов XVIII в., был членом группы радикальных мыслителей, именовавшихся либертенами (*Les Libertins*) – свободными умами и скептиками. Либертены использовали Китай как инструмент борьбы с порядком вещей, привлекая китайскую древность, чтобы разрушить представления о традиционной библейской хронологии; используя дух терпимости, присущий китайской философии, чтобы нападать на религиозную нетерпимость [32, р. 127]. В противовес иезуитам Бейль полагал китайцев атеистами, доказывая, что христианский теизм не был необходимой предпосылкой для установления единого морального порядка в обществе.

Однако известнейшим французским синофилом Просвещения, несомненно, был Вольтер (1694–1778). В таких работах, как «Китайский сирота» (1755) и в знаменитом рассказе «Задиг, или Судьба» (1748) он следовал ориенталистической моде эпохи, используя литературизированный Восток как способ воздвигнуть зеркало критики перед лицом европейских традиций. В капитальном «Опыте о нравах и духе народов и основных исторических фактах от Карла Великого до Людовика XIII» (1756) он изложил взгляды на китайскую философию, используя их для атаки на политические и религиозные институты своего времени и утверждая превосходство китайской моральной философии и системы, базировавшейся не на наследственной аристократии, а на рациональных принципах.

Вольтер утверждал в «Опыте...», что самые древние цивилизации и формы религии находились на Востоке, где располагалась и колыбель искусства, и именно Востоку «Запад был обязан всем». Особенность подхода Вольтера к Востоку – результат его самопозиционирования как независимого учёного: вся его жизнь была посвящена задаче осуществить переворот в христианстве, воплощённом в церкви и государстве. Подобно тому как в «Философских письмах» он использовал Англию И. Ньютона и Дж. Локка для нападков на французские институты, так и конфуцианский Китай стал для него орудием борьбы против тирании, отсталости и нетер-



пимости Старого режима. От своих прежних «учителей» – иезуитов Вольтер узнал, что Конфуций был идеальным философом и государственным деятелем, рационалистом, не только породившим свободную от религиозной догмы политическую философию, но и сформулировавшим идеалы спокойного и гармоничного политического устройства. Поэтому Вольтер и использовал Китай как оружие в борьбе против церкви.

Идя вслед за иезуитами (и в противовес Бейлю, считавшему китайцев нацией безбожников), Вольтер настаивал на деизме конфуцианцев, на том, что их поклонение верховному божеству основывалась не на вере, а на естественном свете разума. Поклонение божеству, по его мнению, обходилось без варварских практик вроде почитания образов и веры в чудеса и ограничивалось сезонными ритуалами, проводившимися императором из уважения к усопшим. Впрочем, на Востоке Вольтеру не нравился «политеистический мусор» (особенно в Индии), и вслед за иезуитами он пренебрежительно относился к буддизму и даосизму, тем не менее веря, что «нашёл в Срединном государстве цветок терпимой религии, лишённой догм и священнослужителей, одним словом – чистый деизм» [32, р. 255].

Одним из наиболее принципиальных споров, бушевавших в эпоху Просвещения, был спор о происхождении рода человеческого и цивилизации вообще. По идее, генеалогия человечества отражена в Библии, то есть человечество происходило от Адама и Евы, а все цивилизации выводились из корня Авраама и изразлитов. По мере роста учёности и расширения границ европейского сознания, этот взгляд стал подвергаться сомнениям и критике. Признание наличия долгой истории в Китае и Индии означало, что исторический приоритет, отданный Библией Израилю, сомнителен.

В книге «Об истинной древности мира», опубликованной в 1660 г., Исаак Фосс (1618–1689) бросил вызов библейской хронологии, заявив, что китайская цивилизация простиралась в прошлое до 2900 г. до рождения Христа, будучи на полтысячелетия старше потопа. Вольтер с радостью ухватился за эту мысль, позже решив, что древнейшей культурой в мире была Индия, и именно в ней следовало искать корни монотеизма. Интерес Вольтера к библейской хронологии мог рассматриваться как часть гораздо большего «проекта» – всеобщей истории: он стал «первым человеком в мире, предпринявшим попытку составить мировую историю, включавшую не только собственную культуру, но и отдалённые цивилизации» [2, р. 95]. В работу входили главы о Китае и других неевропейских странах. Вольтер решил показать, что помимо Европы существовали другие цивилизации, равные европейской по размерам и культурным достижениям [32–34]. В XVIII в. подобное мнение представляло собой смелый афронт традиции.

Отнюдь не один Вольтер извлёк массу пользы из этого пропущенного через иезуитские фильтры образа Китая для нападков на порядок



вещей. Среди его выдающихся современников был и Дени Дидро, издатель «Энциклопедии», и философ Гельвеций. Эти мыслители были яркими представителями «радикального просвещения»: их взгляд на ориентализм был деструктивным с точки зрения христианского мира, ведь, по их мнению, старый порядок вещей подлежал сносу для строительства нового. Вторая, менее радикально-революционная точка зрения лучше всего представлена великим немецким философом Готфридом Вильгельмом Лейбницем (1646–1716).

Лейбниц находился в прямом контакте с иезуитами и с ранней молодости интересовался известиями из Поднебесной; в его библиотеке содержалось пятьдесят книг о Китае и, в отличие от Вольтера, Лейбниц написал о нём две обстоятельные книги. Первая – *Novissima Sinica* (1697) представляла сборник докладов миссионеров, снабжённый предисловием автора, а вторая, «Рассуждение о естественной теологии китайцев», вышла в 1716 г. и была посвящена китайской философии. В трактате автор, подобно Вольтеру, заявил, что китайцы выработали натуральную религию, основанную на здравом смысле, а не на откровении [35]. Будучи более близкой к тогдашнему «истеблишменту» фигурой, чем Вольтер, Лейбниц не ставил задачу разрушения *status quo* в поисках гармонии, ведущей к консолидации религиозных и политических сил Европы. Он ратовал за принятие Китая в «союзники в борьбе, направленной на ниспровержение моральных и духовных барьеров, отделяющих человека от человека» [32, p. 87].

Интерес к китайской философии привёл Лейбница к анализу её метафизики и концепции универсальной гармонии, основанной на взаимном дополнении противоположностей. Хотя до сих пор окончательно неясно, насколько Лейбниц был обязан именно китайской философии, существует ряд поразительно близких параллелей между его теорией монад, в которой все аспекты сущего во Вселенной отображают все остальные и гармонически взаимодействуют, и китайской системой коррелятивного мышления, когда все части природы дополняют друг друга при отсутствии влияния извне [36; 37, p. 320; 38; 3, p. 15; 7, p. 291–292].

Лейбниц в своём стремлении создать универсальный язык науки («универсальную характеристику», «универсальное исчисление») интересовался, подобно многим выдающимся мыслителям эпохи, изысканиями в области *lingua adamica*, первоначального языка Адама. Китай же предлагал Лейбницу пиктографическую форму языка – её можно было расценивать как более близкий к природе вариант, чем абстрактные алфавитные языки. Китайский язык вполне подходил на роль языка Адама.

Мысль о том, что довавилонский язык был скорее китайским, чем древнееврейским, мало согласовывалась с христианской догмой, но ещё до Лейбница Джон Уэбб открыто рассуждал о возможности того, что именно китайский был языком Адама в книге «Исторический опыт



о возможности того, что язык Китайской империи и был первозданным языком» [39]. Второй опорой теории Лейбница был бинарный символизм «Чжоу и» («И цзин»), текста, построенного на трактовке сочетаний прерывающихся и непрерывных линий, составлявших триграммы *ба гуа*, способные предоставить гадавшему искомое руководство. «И цзин» представил Лейбницу иезуит Иоахим Буве, интересовавшийся нумерологией и увидевший в ней ключ к символическим системам, основу универсальной науки. Широко известно, что Лейбниц описал двоичную систему счисления, ставшую позже основой компьютерного программирования, которая была частью его более обширного проекта построения универсальной системы счисления. Он полагал, что такой язык мог бы навести мосты не только между враждующими религиозными течениями Европы, но и между народами Азии и Европы [11; 40, pp. 340–345; 41].

Оставаясь верным своим протестантским корням, Лейбниц полагал, что, вычленив и сохранив всё ценное в интеллектуальных традициях народов, он продемонстрирует совместимость всех философских систем, где Восток был бы представлен наравне с Западом. Этот интерес вылился в ряд практических последствий, включая основание Берлинского научного общества в 1700 г., в чём учёный видел средство для «открытия Китая и культурного цивилизационного обмена между Китаем и Европой» [23, p. 81]. Имелись у Лейбница и планы основания академии в Москве, для чего он собирался использовать наземный путь в Китай через Россию. Важность роли Лейбница в диалоге между Востоком и Западом часто недооценивают: его работы не были переведены даже на английский язык до 1977 г., однако Лейбниц «остаётся главным проводником азиатских идей в Европу XVII века» [14, p. 20]. В любом случае, энтузиазм, с которым Лейбниц относился к Китаю, несомненно оказал влияние на современников.

Самым заметным среди этих современников был философ Христиан Вольф (1679–1754) – последователь Лейбница, ведущий выразитель идей рационального мышления в Германии, оказавший большое влияние на И. Канта. Вольф пристально изучал конфуцианство, особенно высоко оценивая его этическую сторону. В лекции, прочитанной в университете Галле в 1721 г., он провозгласил, что моральное учение конфуцианства, хотя и основано скорее на свете «естественного» разума, чем на откровении, адекватно учению христианства. Лекция вывала ярость коллег-протестантов, добившихся увольнения и изгнания Вольфа из Пруссии. Позже его вернули, а эпизод послужил к его славе среди европейских философов, превратив в образец мученика за дело разума [42].

Надежды Лейбница на распространение идеи единства как среди церквей, так и стран не привели к реальным результатам до самого основания ООН [3, p. 134], его же увлечение герменевтикой «И цзин» основывалось на не вполне правильном понимании текста. Влияние же на современный мир экономической теории физиократа Франсуа Кенэ



(1694–1774), менее авторитетного мыслителя, чем Лейбниц, оказалось очень сильным.

Термин «физиократия» означает «правление природы», а опубликованная в 1758 г. в *Tableau Economique* теория Кенэ основывалась на вере в то, что богатство нации вытекает из земли и сельского хозяйства, а наиболее полное использование этого богатства зависит от предоставления производителям свободы от ограничений и вмешательства. То есть естественные законы рынка должны действовать свободно. Как и всё остальное в природе, рынок – предмет естественного закона, и освобождение его от неестественных ограничений должно привести к достижению благосостояния и всеобщей гармонии. Кенэ дошёл даже до призыва к ниспровержению господствующей доктрины времени – меркантилизма, экономического партнёра абсолютизма в политике. Весьма глубоко и влияние Кенэ на теорию свободного рынка Адама Смита. Говоря о вкладе Кенэ, часто забывают, что он был многим обязан Китаю, а вот в его время подобной ошибки не делали, называя его «европейским Конфуцием». Трактат Кенэ 1767 г. о Китае назывался «Китайский деспотизм», и на первый взгляд можно подумать, что в нём содержалась критика: действительно, такие реалии, как рабство, не соответствовали вкусам мыслителя. Однако для французских философов слово «деспотизм» не было ругательным, на Китай смотрели как на модель приветствовавшегося просветителями типа автократии. В нём видели деспотию, основанную не на прихотях властей, но на соблюдении закона, когда центральной заботой деспота является счастье народа.

Сам Кенэ, подобно многим современникам, видел в Китае идеальное общество, способное послужить Европе моделью для подражания: «исходя из того, что было написано путешественниками в Китай, я заключил, что китайская конституция основана на мудрых и неоспоримых законах, за соблюдением которых следит лично император» [43, р. 113]. Кенэ находился под большим впечатлением от китайской образовательной системы, когда молодёжь добивалась продвижения по служебной лестнице через экзамены, где приходилось выдерживать большую конкуренцию. Позже этот пример повлиял на введение соревновательных начал при подборе кандидатов на гражданские должности во Франции и Британии<sup>7</sup>.

Использование примера Китая у Кенэ идёт гораздо дальше. Прямым источником его вдохновения были заметки Пьера Пуавра, много путешествовавшего по Китаю в 1740–1756 гг. и создавшего лакированную картину Поднебесной как самой счастливой и организованной страны в мире, базирующейся на самых близких к естественному порядку вещей принципах деятельности, в особенности в аграрной сфере. Этот принцип созна-

<sup>7</sup> О дискуссии по поводу влияния китайской экзаменационной системы на европейские дебаты см.: [4; 44].



тельно поддерживается государством, стремящимся вдохнуть силы в сельское хозяйство и освободить его от налогового давления и государственного регулирования. Всё вместе выражает идею о том, что природа склоняется в сторону гармонии и баланса, следуя скорее собственному *дао*, чем насилию и ограничениям. В задачи императора входят не руководство и манипулирование экономикой, но забота о том, чтобы уважались природные, естественные пути, то есть император играет в происходящем символическую роль. Так, каждую весну он начинает посевной сезон, пройдя очистительный ритуал и собственноручно вспахивая первую борозду.

Природу должно уважать не потому что она божественна или священна (такой взгляд был бы странен у просветителей), но потому, что, будучи саморегулирующейся системой, следуя собственным законам, она запрограммирована на положительное развитие. Мудрые правители знают, что на определённом уровне развития системы лучшая политика – не делать ничего. Эта политика была суммирована в центральной философской концепции недеяния (*у вэй*), которую переводили на французский язык словами *laissez-faire*: «как законодатель, так и закон должен был признать принципы... естественного порядка, и... соблюсти китайский идеал недеяния (*у вэй*), всегда вдохновлявший их правительственные теории» [32, р. 350]. Именно этот принцип вдохновлял и Кенэ, и испытавшего его влияние Адама Смита, вошедшего в современную экономическую мысль с концепцией «невидимой руки» рынка [32, pp. 341–359].

## Заключение

Подводя итоги, можно сказать, что китайская философская и политическая мысль достаточно органично вплелась в течение европейской политико-философской мысли при посредстве «переводчиков» – иезуитов, без трудов которых поступление идей в Европу было бы практически невозможно. Вполне естественно, что большое количество смыслов было «потеряно при переводе», и даже те мысли, которые иезуитам удалось донести до мыслящей европейской элиты в возможной неприкосновенности, были использованы скорее как расширенная аргументационная база, а не как предмет отдельного изучения. Возможно, в рассматриваемое время именно такой подход к китайскому материалу был наиболее ценным. В любом случае у нас не было бы такого количества текстов, вошедших в золотой фонд полемической литературы эпохи Просвещения, не будь донесений и переводов, сделанных представителями ордена иезуитов.

## Литература

1. Cipolla C. M. *Guns and Sails in the Early Phase of European Expansion*. 1400–1700. London: Collins; 1965. 192 p.
2. MacKerras C. *Western Images of China*. Oxford: Oxford University Press; 2000. 220 p.



3. Mungello D. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Honolulu: University of Hawaii Press; 1989. 408 p.
4. Lennon T. M. *Reading Bayle*. Toronto: University of Toronto Press; 1999. 202 p.
5. Дубровская Д. В. *Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие (1552–1775 гг.)*. М.: Институт востоковедения РАН; Крафт+; 2000. 256 с.
6. Gernet J. *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press; 1987. 310 p.
7. Nobili R. de. *Preaching Wisdom to the Wise: Three Treatises*. Boston: St. Louis: The Institute for Jesuit Sources; 2000. 345 p.
8. Dunne G. H. *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press; 1962. 389 p.
9. Faure B. *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of the Chan Tradition*. Princeton, N.J.: Princeton University Press; 1993. 400 p.
10. Minamiki G. *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*. Chicago: Loyola University Press, A Campion Book; 1985. 353 p.
11. Mungello D. *Leibniz and Confucianism: the Search of Accord*. Honolulu: University of Hawaii Press; 1977. 212 p.
12. Ronan C. A., Oh B. B. (eds) *East Meets West: The Jesuits in China (1582–1773)*. Chicago: Loyola University Press; 1988. 332 p.
13. Young J. D. *Confucianism and Christianity: The First Encounter*. Hong Kong: Hong Kong University Press; 1983. 196 p.
14. Edwardes M. *East-West Passage: The Travel of Ideas, Arts and Inventions between Asia and the Western World*. London: Taplinger Pub Co; 1971. 200 p.
15. Bouwsma W. J. *Concordia mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510–1581)*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; 1957. 328 p.
16. Du Halde J.-B. *The general history of China: containing a geographical, historical, chronological, political and physical description of the empire of China, Chinese-Tartary, Corea, and Thibet; including an exact and particular account of their customs, manners, ceremonies, religion, arts and sciences*. London: J. Watts; 1741;1–4.
17. Jacobson N. P. Oriental Influence in the Philosophy of David Hume. *Philosophy East and West*. 1969;19(1):17–37.
18. Hume D. *Essays Moral, Political, and Literary*. London: Longmans, Green; 1898. 144 p.
19. Berry T. The Religious Life of Modern Man. *Philosophy East and West*. 1974;24(2).
20. Conze E. Buddhist Philosophy and its European Parallels. *Philosophy East and West*. 1963;13(1–2):9–23.
21. Hoffmann Y. *The Idea of Self East and West: A Comparison between Buddhist Philosophy of David Hume*. Calcutta: Firma KLM; 1980. 152 p.
22. Dawson R. *The Chinese Chameleon: An Analysis of European Conceptions of Chinese Civilizations*. London; New York; Toronto: Oxford University Press; 1967. 235 p.
23. Reichwein A. *China and Europe: Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*. London: Barnes & Noble; 1925. 173 p.
24. De La Mothe Le Vayer F. *De la vertu des payens*. Paris: Augustin Courbe; 1647. 364 p.



25. Levenson J. R. (ed.) *European Expansion and the Counter-Example of Asia*. New York: Prentice Hall; 1967. 141 p.
26. Roetz H. *Confucian Ethics of the Axial Age*. Albany: State University of New York Press; 1993. 387 p.
27. Rosemont H. Kierkegaard and Confucius: on Finding the Way. *Philosophy East and West*. 1986;36(3):201–212.
28. Yu Jianfu. The influence and enlightenment of Confucian cultural education on modern European civilization. *Frontiers of Education in China*. 2009;4(1):10–26. DOI: [10.1007/s11516-009-0002-5](https://doi.org/10.1007/s11516-009-0002-5).
29. Montaigne M. E. de. *Essays*. London: Penguin Books; 1958. 406 p.
30. Lach D. F. *Asia in the Making of Europe*. Chicago: University of Chicago Press; 1977;2(2). 392 p.
31. Мальбранш Н. *Беседа христианского философа с философом китайским о бытии и природе божества*. Казань: Центральная типография; 1914. 47 с.
32. Guy B. *The French Image of China before and after Voltaire*. Geneva: Institut et Musee Voltaire; 1963. 468 p.
33. Bailey P. Voltaire and Confucius: French Attitudes towards China in the Early Twentieth Century. *History of European Ideas*. 1992;14(6):817–837.
34. Song Shun-Ching. *Voltaire et la Chine*. Aix-en-Provence: Publications de l'Université; 1989. 348 p.
35. Leibniz G. W. *Writings on China*. Chicago: Open Court; 1994. 157 p.
36. Cook D. J., Rosemont H. The Pre-established Harmony Between Leibniz and Chinese Thought. *Journal of the History Ideas*. 1981;42(3):253–267.
37. Gare A. E. Understanding Oriental Cultures. *Philosophy East and West*. 1995;45(3):309–328.
38. Liu M.-W. The Harmonious Universe of Fa-tsang and Leibniz: a Comparative Study. *Philosophy East and West*. 1982;32(1):61–76.
39. Webb J. *An Historical Essay Endeavouring a Probability that the Language of the Empire of China is the Primitive Language*. London; 1669. 213 p.
40. Needham J. *Science and Civilization in China*. Cambridge: Cambridge University Press; 1954;1. 352 p.
41. Roy O. *Leibniz et la Chine*. Paris: Varia; 1972. 176 p.
42. Lach D. F. The Sinophilism of Christian Wolff. *Journal of the History of Ideas*. 1953;14(4):561–574.
43. Schurmann F., Schell O. (eds) *Imperial China: the decline of the last dynasty and the origins of modern China, the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries*. London: Penguin Books; 1967. 322 p.
44. Teng Ssu-Yu. Chinese Influence on the Western Examination System. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1943:267–312.

### References

1. Cipolla C. M. *Guns and Sails in the Early Phase of European Expansion. 1400–1700*. London: Collins; 1965.
2. MacKerras C. *Western Images of China*. Oxford: Oxford University Press; 2000.





3. Mungello D. *Curious Land: Jesuit Accomodation and the Origins of Sinology*. Honolulu: University of Hawaii Press; 1989.
4. Lennon T. M. *Reading Bayle*. Toronto: University of Toronto Press; 1999.
5. Dubrovskaya D. V. *The Jesuite mission to China. Matteo Ricci and others (1552–1775)*. Moscow: Institut vostokovedeniya RAN; Kraft+; 2000. (In Russ.)
6. Gernet J. *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press; 1987.
7. Nobili R. de. *Preaching Wisdom to the Wise: Three Treatises*. Boston: St. Louis: The Institute for Jesuit Sources; 2000.
8. Dunne G. H. *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press; 1962.
9. Faure B. *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of the Chan Tradition*. Princeton, N.J.: Princeton University Press; 1993.
10. Minamiki G. *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*. Chicago: Loyola University Press, A Campion Book; 1985.
11. Mungello D. *Leibniz and Confucianism: the Search of Accord*. Honolulu: University of Hawaii Press; 1977.
12. Ronan C. A., Oh B. B. (eds) *East Meets West: The Jesuits in China (1582–1773)*. Chicago: Loyola University Press; 1988.
13. Young J. D. *Confucianism and Christianity: The First Encounter*. Hong Kong: Hong Kong University Press; 1983.
14. Edwardes M. *East-West Passage: The Travel of Ideas, Arts and Inventions between Asia and the Western World*. London: Taplinger Pub Co; 1971.
15. Bouwsma W. J. *Concordia mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510–1581)*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; 1957.
16. Du Halde J.-B. *The general history of China: containing a geographical, historical, chronological, political and physical description of the empire of China, Chinese-Tartary, Corea, and Thibet. Including an exact and particular account of their customs, manners, ceremonies, religion, arts and sciences*. London: J. Watts; 1741;1–4.
17. Jacobson N. P. Oriental Influence in the Philosophy of David Hume. *Philosophy East and West*. 1969;19(1):17–37.
18. Hume D. *Essays Moral, Political, and Literary*. London: Longmans, Green; 1898.
19. Berry T. The Religious Life of Modern Man. *Philosophy East and West*. 1974;24(2).
20. Conze E. Buddhist Philosophy and its European Parallels. *Philosophy East and West*. 1963;13(1–2):9–23.
21. Hoffmann Y. *The Idea of Self East and West: A Comparison between Buddhist Philosophy of David Hume*. Calcutta: Firma KLM; 1980.
22. Dawson R. *The Chinese Chameleon: An Analysis of European Conceptions of Chinese Civilizations*. London; New York; Toronto: Oxford University Press; 1967
23. Reichwein A. *China and Europe: Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*. London: Barnes & Noble; 1925.
24. De La Mothe Le Vayer F. *De la vertu des payens*. Paris: Augustin Courbe; 1647.
25. Levenson J. R. (ed.) *European Expansion and the Counter-Example of Asia*. New York: Prentice Hall; 1967.



26. Roetz H. *Confucian Ethics of the Axial Age*. Albany: State University of New York Press; 1993.
27. Rosemont H. Kierkegaard and Confucius: on Finding the Way. *Philosophy East and West*. 1986;36(3):201–212.
28. Yu Jianfu. The influence and enlightenment of Confucian cultural education on modern European civilization. *Frontiers of Education in China*. 2009;4(1):10–26. DOI: [10.1007/s11516-009-0002-5](https://doi.org/10.1007/s11516-009-0002-5).
29. Montaigne M. E. de. *Essays*. London: Penguin Books; 1958.
30. Lach D. F. *Asia in the Making of Europe*. Chicago: University of Chicago Press; 1977;2(2).
31. Malbransh N. *A conversation between the Christian and the Chinese philosophers regarding the Being and the Nature of God*. Kazan: Tsentralnaya tipografiya; 1914. 47 p. (In Russ.).
32. Guy B. *The French Image of China before and after Voltaire*. Geneva: Institut et Musee Voltaire; 1963.
33. Bailey P. Voltaire and Confucius: French Attitudes towards China in the Early Twentieth Century. *History of European Ideas*. 1992;14(6):817–837.
34. Song Shun-Ching. *Voltaire et la Chine*. Aix-en-Provence: Publications de l'Université; 1989.
35. Leibniz G. W. *Writings on China*. Chicago: Open Court; 1994.
36. Cook D. J., Rosemont H. The Pre-established Harmony Between Leibniz and Chinese Thought. *Journal of the History Ideas*. 1981;42(3):253–267.
37. Gare A. E. Understanding Oriental Cultures. *Philosophy East and West*. 1995;45(3):309–328.
38. Liu M.-W. The Harmonious Universe of Fa-tsang and Leibniz: a Comparative Study. *Philosophy East and West*. 1982;32(1):61–76.
39. Webb J. *An Historical Essay Endeavouring a Probability that the Language of the Empire of China is the Primitive Language*. London; 1669.
40. Needham J. *Science and Civilization in China*. Cambridge: Cambridge University Press; 1954;1.
41. Roy O. *Leibniz et la Chine*. Paris: Varia; 1972.
42. Lach D. F. The Sinophilism of Christian Wolff. *Journal of the History of Ideas*. 1953;14(4):561–574.
43. Schurmann F., Schell O. (eds). *Imperial China: the decline of the last dynasty and the origins of modern China, the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries*. London: Penguin Books; 1967.
44. Teng Ssu-Yu. Chinese Influence on the Western Examination System. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1943:267–312.

#### Информация об авторе

Дубровская Динара Викторовна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела истории Востока Института востоковедения РАН

#### About the author

Dinara V. Dubrovskaya, Cand. Sci (Hist.), Senior Research Fellow, Department of Oriental History, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

## Culture of Eastern Civilizations. Recent Discoveries

### Культура восточных цивилизаций: открытия и находки

DOI 10.31696/2618-7043-2018-1-2-209-236

УДК 73+94(517+470.62/.67)«12»

ВАК 07.00.09

### Отражение исторической эпохи в миниатюрной скульптуре монгольских шахмат XIII века

С.-Х. Д. Сыртыпова

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

**Аннотация:** статья продолжает тематику монгольских шахмат середины XIII в., начатую в предыдущем номере. Представлено источниковедческое описание сохранившихся шахматных фигурок и обоснование датировки предметов периодом военного похода Хулагу-хана (1217–1265) на Ближний Восток. Шахматные баталии служили не только для тренировки ума, но и для отработки боевых действий на поле брани. Изготовители шахмат, художники и их заказчики часто отображали в шахматной миниатюре вполне конкретные исторические события и лица, поэтому фигурки королей иногда оказываются портретами известных монархов. Учитывая буддийский стиль скульптур, вероятно, в качестве *ноёна* был изображен Угэдэй-хан (1186–1241), построивший столицу монгольской империи Каракорум (Хархорин) в долине реки Орхон.

**Ключевые слова:** буддийское изобразительное искусство; миниатюрная скульптура; образ монгольского воина XIII века; портрет Угэдэй-хана; тамги; шахматные фигурки

**Для цитирования:** Сыртыпова С.-Х. Д. Отражение исторической эпохи в миниатюрной скульптуре монгольских шахмат XIII века. *Ориенталистика*. 2018;1(2):209–236. DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-209-236.

### Reflection of the Historical Epoch in Miniature Sculpture of the 13<sup>th</sup> Century Mongolian Chess Figures

Surun-Khanda D. Syrtyпова

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

**Abstract:** the article is a continuation of the author's research on Mongolian chess from the mid 13<sup>th</sup> century published in *Orientalistica* 2018(1). It offers a description of the survived chess figures and dates them back to the reign of Hulagu Khan (1217–1265) or, more precisely to the time of his military campaign to the Middle East. The author argues that the chess were used for learning military tactics. The craftsmen who produced chess sets supplied the faces with the features of real kings. The Buddhist style of sculptures (chess figures) betrays that as a *noen* was presented Ogedei Khan (1186–1241), the monarch who built the capital of the Mongol Empire, Karakorum (Kharkhorin) in the valley of the Orkhon River.



**Keywords:** Buddhist art; chess figures; miniature sculpture; Mongolian warrior of the 13<sup>th</sup> century; Ogadai Khan, the image of

**For citation:** Syrtyпова S.-Kh. D. Reflection of the Historical Epoch in Miniature Sculpture of the 13<sup>th</sup> Century Mongolian Chess Figures. *Orientalistica*. 2018;1(2):209–236. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-209-236.

## Методология исследования

В нашей статье [1] было показано, как трансформировался внешний облик и форма фигурок шахмат в зависимости от историко-культурных условий в странах и регионах, где эта игра была адаптирована. И самые древние экземпляры в мире, датируемые II–VII вв. н. э., и технологически совершенно новые образцы мировых шахмат, несут признаки своей эпохи и своей культурной среды, будучи изделиями мастеров определённой художественной традиции. Исследователи шахмат как предметов декоративно-прикладного искусства используют для определения времени их создания методы исторического и формального искусствоведческого анализа [2–7 и др.]. Подтверждением достоверности исторических гипотез служат типологически сходные археологические материалы, датируемые возрастом культурного слоя находки, а также аналоги из крупнейших музейных коллекций [6; 8–14].

Были использованы естественно-научные методы исследования для определения химического состава материалов, в частности, спектральный анализ позволил определить состав металлического сплава исследуемых фигурок. Помогающий определить возраст изделия радиоуглеродный анализ в нашем случае неприменим, так как для его использования необходимо наличие сохранного органического материала того же возраста, что и исследуемый предмет.

## К истории происхождения предметов

Пять металлических миниатюрных скульптур (рис. 1), представляющих собой фигурки монгольских шахмат, хранились в течение более 700 лет в ингушском роде Хамзата Тархановича Гарданова из шахара / тукхума Цечой Ахке (ср. монг. *Цацу ах тухумын айл*).

Удивительный факт сохранности столь древних предметов объясняется многими историческими и этнографическими причинами.

1. Фигурки хранились в течение 19 поколений и передавались как фамильная святыня младшему из сыновей, последним из которых был Хамзат (1951–2016). Патриархальная традиция наследования семейного очага и ценностей, родительского дома младшими сыновьями сохраняется у ингушей до сих пор. Такая традиция наследования отчины младшим в семье принята и у монголов, согласно этому обычаю коренной улус Чингис-хана, территорию Монголии, наследовал ханский *отхон* (букв. – хранитель [родового] огня), т. е. младший сын Тулуй.



Рис. 1. Шахматные фигурки 1–5. Латунь. Литъё. Монголия, XIII в. Частная коллекция. Москва. Фото автора

Fig. 1. Chess figures 1–5 cast brass. Mongolia 13<sup>th</sup> cent. Private collection, Moscow

2. Род Хамзата Гарданова – тукхум Цечой Ахке ведёт свою линию преемственности со времён, когда территория современной Ингушетии входила в состав Великого Монгольского государства, а именно объединение алан в улусе старшего из сыновей Чингис-хана Джучи (1182–1227) (Золотая Орда)<sup>1</sup>. В Средневековье предки ингушей, наряду с предками современных чеченцев, карачаевцев, балкарцев и осетин, входили в племенной союз алан. Алания и весь Северный Кавказ были завоёваны монголами и включены в состав улуса Джучи в 1238–1240 гг., то есть во время правления первого преемника Чингис-хана, его третьего сына Угэдэй-хана (1186–1241).

3. Северный Кавказ находился на стыке владений джучидов и хулагуидов<sup>2</sup>. После смерти Мункэ-хана (1208–1259) территория отошла к веде-

<sup>1</sup> В 1395 г. объединение алан было уничтожено в ходе похода на Северный Кавказ Тамерлана; оставшееся население переселилось в горы, где и происходило формирование ингушского народа на основе пяти территориально-родовых обществ – шахаров (монг. аймак, айл, тухум). Вхождение ингушей в состав России началось в 1770 г. «Договором о единении основной части Ингушетии с Российским государством», завершилось в 1810 г. «Актом о единении Ингушетии с Россией». В 1924 г. образована Ингушская АО в составе РСФСР, в 1934 г. объединена с Чеченской АО в Чечено-Ингушскую АО, в 1936 г. преобразована в ЧИ АССР. В 1944 г. ингуши и чеченцы депортированы в Среднюю Азию и Казахстан, республика упразднена. В 1957 ЧИ АССР восстановлена, народ вернулся на свою территорию. В декабре 1992 г. Чечено-Ингушская Республика разделилась на Ингушскую и Чеченскую Республики в составе РФ [16; 17].

<sup>2</sup> Джучиды – потомки и преемники власти Джучи; хулагуиды – потомки Хулагу-хана.



нию Хулагу-хана (1217–1265), младшего сына Чингис-хана. Кавказцы участвовали в походе монголов под предводительством Хулагу на Ближний Восток, в том числе и Аравию. Хулагу выдвинулся из Каракорума в 1253 г. и продвигался очень медленно, расширяя завоевания Западной Азии. Поход на Сирию он начал в сентябре 1259 года, уже наладив управление в захваченных областях [15, с. 17–92].

4. Первым владельцем данных шахмат был Хумейд мин Насибил Куреш, основатель родового древа; потомки помнили его как оставшегося в Аравии. Похоже, он был одним из участников похода монгольских объединённых войск на Ближний Восток. Очевидно, он должен был быть в 1253–1259 гг. не только фертильного, но и «призывного» возраста. Учитывая то, что в Средневековье шахматы были игрой царей и полководцев, Хумейд мин Насибил Куреш явно относился к правящей знати Золотой Орды. Нам ничего не известно о его дальнейшей судьбе, но, возможно, сведения обнаружатся в аравийских источниках. Наследник Хумейда, его сын Моаз, мог быть рождён как при отце, так и в год его отъезда, предположительно в 40–50-е годы XIII в.

5. Стиль изображения фигурок – монгольский буддийский. В течение долгих поколений это не вызывало религиозного отторжения у ингушей, поскольку до XIX в. они сохраняли древние языческие обычаи и обряды. Ислам, запретивший изображения живых существ, стал проникать к ингушам в XVI в. через чеченские и дагестанские земли; завершилась исламизация лишь во второй половине XIX в. Таким образом, последние полтора века наследие должно было храниться в строжайшей тайне от посторонних единоверцев.

6. Согласно свидетельству Хамзата, предметы считались обладающими магической защитной силой. Именно поэтому Тархан, отец Хамзата, сохранял их при себе даже в ссылке, когда ингушей депортировали по сталинскому указу в 1944 г. в Казахстан «за пособничество фашистам». По воспоминаниям Хамзата, родители хранили фигурки завёрнутыми в ткань и доставали в исключительных случаях; например, заболевшим детям давали немного поиграть фигурками, подержать их в руках, что должно было способствовать выздоровлению, затем их снова прятали<sup>3</sup>.

7. Функциональное и содержательное значение предметов было начисто забыто; фигурки хранились в семье Хамзата как древняя, драгоценная реликвия, члены семьи искренне полагали, что они золотые. За отсутствием наследников Хамзат незадолго до смерти сдал фигурки на хранение в Фонд возрождения памятников истории и культуры Республики Ингушетия (далее Фонд), где они значились как «золотые печати».

<sup>3</sup> Сведения предоставлены Фондом возрождения памятников истории и культуры Республики Ингушетия по запросу автора статьи.



### **Линия передачи предметов в ингушской семье**

При сдаче предметов на хранение в Фонд владелец сопроводил их родословным списком своей семьи, записанным им со слов родителей. Родословные списки передаются у ингушей устно от отцов к детям и заучиваются наизусть. Подобная традиция свойственна многим восточным народам, в том числе и монголам, которые и поныне сохраняют обычай держать в памяти имена предков, по меньшей мере, от семи колен<sup>4</sup>. Начинается отсчёт от Хумейд мин Насибил Куреша, который остался в Аравии, список содержал 18 колен, Хамзата 1959 года рождения и умершего 16 марта 2016 г. от инфаркта, мы вписали 19-м, так как он был последним *отхоном* своего родового древа:

- 1) Хумейд мин Насибил Куреш: Моаз
- 2) Моаз: один сын Нарт
- 3) Нарт: Бур, Хамг, Урузби, Батиг, Сескат
- 4) Бур: Борг, Чупи
- 5) Борг: Цечо
- 6) Цечо: Цехк
- 7) Цехк: Илдер
- 8) Илдер: Бок, Бей, Хард
- 9) Хард: Хаздар
- 10) Хаздар: Кастымыр
- 11) Кастымыр: Бекбот
- 12) Бекбот: Гулмут
- 13) Гулмут: Алхаст
- 14) Алхаст: Кубатор
- 15) Кубатор: Абдул-Азим
- 16) Абдул-Азим: Илез
- 17) Илез: Тархан
- 18) Тархан: Ахмед-хан, Магомед-хан, Темерлан, Хамзат,
- 19) Хамзат: нет детей.

### **Описание шахматных фигурок**

Миниатюрные скульптурки отлиты из многокомпонентного сплава на основе меди, её высокое содержание со значительной примесью цинка позволяет определить сплав как латунь. Процентное содержание меди, цинка, железа, свинца, олова, никеля, в двух из пяти фигурок также марганца, в каждом из предметов различно. Это отражается на цвете фигурок – все они имеют разные оттенки. Фигурки животных – два верблюда и два коня, не идентичны, несколько отличаются по размеру, оформлению, цвету и весу (табл. 1).

<sup>4</sup> Персидский историк XIV в. Рашид ад-Дин об этом обычае писал, что у монголов принято хранить родословие предков и учить знанию родословия каждого появившегося на свет ребёнка, «и по этой причине среди них нет ни одного человека, который бы не знал своего племени и происхождения» [18, т. I, гл. 4, р. 2].



Таблица 1

*Состав сплава в фигурках по результатам спектрального анализа<sup>5</sup>*

Элемент (%) / предмет	1. Хулэг конь (конь)	2. Гуун кобыла (конь)	3. Буур верблюд (слон)	4. Инген верблюдица (слон)	5. Ноён (король)
Вес (грамм)	61	51	55	49	144
Cu медь	68,45 ±0,13	62,46 ±0,09	67,83 ±0,11	64,88 ±0,13	71,54 ±0,09
Zn цинк	29,14 ±0,12	35,83 ±0,09	29,63 ±0,10	32,99 ±0,13	26,17 ±0,09
Fe железо	1,14 ±0,03	0,32 ±0,01	1,00 ±0,02	0,85 ±0,03	0,96 ±0,02
Pb свинец	0,50 ±0,03	0,89 ±0,03	0,81 ±0,03	0,81 0,04	0,50 ±0,02
Sn олово	0,38 ±0,03	–	0,33 ±0,02	–	0,47 ±0,02
Ni никель	0,40 ±0,02	0,42 ±0,01	0,37 ±0,01	0,40 ±0,02	0,35 ±0,01
Mn марганец	–	0,068 ±0,08	0,025 ±0,08	0,07 ±0,01	–

Все фигурки имеют сходные, но не идентичные постаменты прямоугольной формы с углублением на дне. Это делает их похожими на традиционные для Востока набалдашники печатей, что послужило причиной ошибочной трактовки поздних владельцев, принимавших фигурки за древние печати. благородный золотистый цвет высококачественной латуни (не зря этот сплав древние римляне называли златомедью) также давал повод считать, что предметы отлиты из драгоценного металла. Характерная продольная полоска на скульптурках, разделяющая их на две половинки, свидетельствует об использовании древней технологии литья с разъёмных земляных форм, в которых делался оттиск деревянной матрицей.

Художественная общность моделировки, форма и размер скульптурок, высота которых составляет от 3,8 до 5,2 см, соответствует традиционной форме монгольских шахмат (монг. *шатар*), хорошо известных по образцам монгольских, тувинских, бурятских изделий в коллекциях многих музеев России, Монголии, Китая и других стран. Большинство известных шахматных наборов относятся к периоду XX в., реже XIX в. Более древние экземпляры являются исключительной редкостью. Монгольских шахмат эпохи Великой Монгольской империи (монг. *Их монгол гурэн*) до сих пор не было обнаружено, хотя в письменных и изобразительных источниках есть свидетельства о том, что средневековые монголы играли в шахматы.

Эта игра глубоко укоренилась среди монгольских народов многие века назад и сохраняет свою популярность поныне. Изготовление шахматных фигурок было одним из распространённых видов художественного ремесла, чаще всего это были резные деревянные, костяные, реже каменные или металлические изделия. В представленных вниманию читателя предметах особенно колоритный характер монгольской народной скульптуры имеют изображения лошадей и верблюдов, традиционных пастбищных животных Монголии.

<sup>5</sup> ID test в Yveliroff.ru от 12.02.2018 г.





**Фигура 1 – конь (монг. морь, хулэг). Шахматная фигурка «конь»**

*Латунь, литьё. Вес 61 гр. Высота 38 мм. Постамент 8x27x14 мм.*

Скульптурка изображает монгольского коня, коренастого, крепкого, с короткими ногами и большой головой. Голова повернута вправо, уши стоят торчком, огромные глаза обозначены вырезанными кружками (рис. 2.1). Мохнатая длинная грива заброшена на левую сторону и свисает ниже колен (рис. 2.2). Круп круглый, спина широкая, хвост пушистый, длинный, достигает копыт (рис. 2.4). На гриве и хвосте выбит рисунок ёлочкой, так выглядят заплетённые волосы лошадей (монг. хулэг), участвующих в скачках (рис. 2.2, 2.4). Постамент четырёхугольный, в доньшке есть углубление (рис. 2.3); украшен плоскими, широкими лепестками лотоса, как лotosовый трон буддийских божеств.

Скульптор замечательно реалистично передаёт характер монгольской лошади, выносливой, неприхотливой, умной и надёжной помощницы кочевника. В наклоне головы мастерски изображено её послушание хозяину и готовность ко всем суровым поворотам жизни.



**Рис. 2.1.** Фигурка 1, конь. Вид справа  
**Fig. 2.1.** Horse right view



**Рис. 2.2.** Фигурка 1, конь. Вид слева  
**Fig. 2.2.** Horse left view



**Рис. 2.3.** Фигурка 1, конь. Вид снизу, доньшко постамента  
**Fig. 2.3.** Horse, bottom view (base)



**Рис. 2.4.** Фигурка 1, конь. Вид сзади. Заплетённый хвост  
**Fig. 2.4.** Horse, view from behind (plaited tail)



**Фигура 2 – лошадь (монг. *морь, гуу*). Шахматная фигурка «конь»**

*Латунь, литьё. Вес 51 гр. Высота 9 мм. Постамент 5x24x14 мм.*

Вторая фигурка – также изображение коренастой, крепкой, с короткими ногами и большой головой монгольской лошади. Голова повернута вправо, уши прижаты, глаза обозначены большими вырезанными кружками. Мохнатая длинная грива свисает на левой стороне ниже колен лошади (рис. 3.2). Круп круглый, спина широкая, хвост пушистый, длинный, свисает до копыт (рис. 3.4). На гриве и хвосте выбиты полосы, имитирующие конский волос. Фигурка выглядит немного тоньше, чем предыдущая, вероятно, изображена кобылица. Цвет сплава золотистый (содержит 35,83 % цинка, больше, чем все остальные фигурки, см. табл. 1).

Скульптор замечательно передаёт характер монгольской лошади, скромного, выносливого, умного и надёжного друга кочевника. В наклоне головы мастерски изображено её послушание хозяину и готовность ко всем суровым поворотам кочевнической жизни. Постамент четырёхугольный, с углублением доньшка, украшен плоскими, широкими лепестками лотоса, как лotosовый трон буддийских божеств (рис. 3.1, 3.2).



*Рис. 3.1. Фигурка 2, лошадь. Вид справа*  
*Fig. 3.1. Horse. Right view*



*Рис. 3.2. Фигурка 2, лошадь. Вид слева*  
*Fig. 3.2. Horse. Left view*



*Рис. 3.3. Фигурка 2, лошадь. Доньшко постамент*  
*Fig. 3.3. Horse. Bottom view (base)*



*Рис. 3.4. Фигурка 2, лошадь. Вид сзади*  
*Fig. 3.4. Horse. View from behind*



**Фигурка 3 – верблюд (монг. тэмээн, буур). Шахматная фигурка «слон»**

*Латунь, литъё. Вес 55 гр. Высота 42 мм. Постамент 7x20x17 мм.*

В Монголии шахматная фигурка слона превратилась в верблюда не случайно. Верблюды, так же как слоны в Древней Индии, в аридных зонах использовались как боевые животные. Фигурка 3 представляет собой двугорбого верблюда бактриана (лат. *Camelus bactrianus*). Монгольские резчики парные шахматные фигурки изображают обычно как самца и самку. Очевидно, что это самец (монг. *буур*), с задранной вверх мордой и открытой пастью, он ревет, угрожая соперникам, и созывает самок, распространяя свои феромоны поднятым хвостом с пушистой метелкой на конце (рис. 4.1; 4.2; 4.4). Передние и задние ноги сведены вместе, он как бы слегка отклонился на задние конечности. Подобную стойку можно наблюдать во многих экземплярах шахматных фигурок более позднего времени. У верблюда густая, высокая грива, мощный шерстяной подгрудок, два горба толстые и высокие с густой опушкой, мохнатые шаровары на передних ногах. Изображение динамичное, очень реалистичное. Прекрасно отражены дикие повадки сильного самца.

Постамент четырёхугольный, украшен плоскими, широкими лепестками лотоса, как лотосовый трон буддийских божеств. Донышко имеет углубление по форме постамента (рис. 4.3).



**Рис. 4.1.** Фигурка 3, верблюд самец (буур). Вид слева

**Fig. 4.1.** Male camel (buur). Left view



**Рис. 4.2.** Фигурка 3, верблюд самец. Вид справа

**Fig. 4.2.** Male camel (buur). Right view



**Рис. 4.3.** Фигурка 3, верблюд самец. Вид снизу, донышко постамента

**Fig. 4.3.** Male camel. Bottom view (base)



**Рис. 4.4.** Фигурка 3, верблюд самец. Вид сзади

**Fig. 4.4.** Male camel. View from behind



**Фигура 4 – верблюдица (монг. тэмээн, ингэн). Шахматная фигурка «слон»**

*Латунь, литъё. Вес 49 гр. Высота 38 мм. Постамент 8x20x15 мм.*

Вторая фигурка шахматного «слона» также изображается в форме двугорбого верблюда (лат. *Camelus bactrianus*). По сравнению с первым верблюдом она несколько меньше по размеру и имеет более тонкую конституцию, вероятно, это верблюдица (монг. *ингэн*). У верблюдицы меньше шерстяной покров, грива и шаровары, нежели у фигурки самца (рис. 5.1; 5.2). Тело более тонкое, цвет металлического сплава имеет красноватый оттенок, благодаря большей примеси цинка (почти 33%, см. табл. 1). Верблюдица изображена стоящей ровно, спокойно, с горделиво поднятой головой, четыре ноги стоят прямо, хвост поднят вверх, прижат сзади к высокому горбу (рис. 5.3).

Постамент четырёхугольный, с углублением доньшка, украшен плоскими, широкими лепестками лотоса, как лотосовый трон буддийских божеств (рис. 5.4).



**Рис. 5.1.** Фигурка 4, верблюдица (ингэн).  
Вид слева  $\frac{3}{4}$   
**Fig. 5.1.** Female camel (ingen). Left view (3/4).



**Рис. 5.2.** Фигурка 4, верблюдица.  
Вид справа  
**Fig. 5.2.** Female camel. Right view.



**Рис. 5.3.** Фигурка 4, верблюдица. Вид сзади  
**Fig. 5.3.** Female camel. View from behind



**Рис. 5.4.** Фигурка 4, верблюдица.  
Вид снизу, доньшко постамента  
**Fig. 5.4.** Female camel. Bottom view (base)



### Фигура 5. Ноён. Шахматная фигурка «король»

Цельное литьё. Латунь. Вес 144 гр. Высота 52 мм.

Постамент прямоугольный 27х23 мм. Ширина спинки трона 35 мм.

Дно с углублением в виде двускатного конуса глубиной 20 мм.

И наконец, шахматная фигурка «король» изображает монгольского воина, сидящего на троне с высокой спинкой, в средневековом боевом облачении, но без оружия. Мужчина зрелого возраста, с густыми усами, ярко выраженными монгольскими физиогномическими и антропологическими чертами, сидит со скрещёнными ногами. Спереди виден загнутый носок монгольских сапог, в которые он обут (рис. 6.1). Голова воина слегка выдвинута вперёд, как часто можно наблюдать у шахматных *ноёнов*. На голове шлем с рельефными ободами, высоким пышным плюмажем и бармицей, прикрывающей шею и плечи сзади (рис. 6.2). Лобная часть шлема украшена круглым значком на рельефе в форме диадемы (монг. *нуман товгор*)<sup>6</sup>.

У него широкое лицо с высокими скулами, крупными чертами, круглый нос с низкой переносицей. Глубокие носогубные складки свидетельствуют о немолодом возрасте. Голова слегка наклонена вперёд, взгляд полуопущен (рис. 6.2; 6.3). Весь его вид выражает глубокую погружённость в нелёгкие думы. Строгая симметричная композиция, постамент, напоминающий буддийский трон, поза отдыхающего царя (санскр. *radjāsana*) создают облик, похожий на Будду, и, хотя боевые доспехи напоминают о ратных подвигах воина на поле брани, он изображён без оружия.

Фигура изображает человека крепкого телосложения, коренастого, невысокого роста, но физически сильного, закалённого в боевых походах, со стойким мужественным характером. Руки лежат на коленях в замке, левая ладонь покрывает правый кулак. Доспехи средневекового монгольского воина изображены реалистично и выразительно, они соответствуют показаниям археологических и искусствоведческих исследований учёных [19].



Рис. 6.1. Фигурка 5, ноён. Вид спереди

Fig. 6.1. The noen. Front view

<sup>6</sup> Описание облачения дано в терминологии М. В. Горелика [19].



**Рис. 6.2.** Фигурка 5, ноён. Фрагмент. Вид головы слева, бармица украшена тремя косыми крестами

**Fig. 6.2.** The noen. A fragment. The Head as seen from the left. The aventail is decorated with three “St. Andrew Crosses”



**Рис. 6.3.** Фигурка 5, ноён. Фрагмент. Лицо воина испещрено морщинами, он погружён в нелёгкие думы

**Fig. 6.3.** The noen. A fragment. The warrior’s face has deep wrinkles. Apparently he is overwhelmed with thoughts

Тело защищено кольчугой (монг. хуяг), прямоугольные, поперечные пластины которой чётко выделены спереди, на животе. Грудь и плечи покрыты 4-лепестковой пелериной-горжетом (монг. цээжэвч). Руки от кистей до локтей защищены наручами. На бармице и наручах высечен узор из косых крестов (рис. 6.7; 6.8). Круглый значок, такой же как на

шлеме, обозначен спереди на горжете и на наручах (рис. 6.7; 6.8).

На изображении скульптурки сбоку виден плащ, наброшенный на плечи воина и свисающий крупными драпировками, так обычно в буддийской скульптуре изображаются мантии лам (рис. 6.5; 6.6; 6.8).

Постамент, трон короля, выполнен на восточный манер, без ножек, оформлен как буддийский трон-лотос с широкими плоскими лепестками, обращёнными вниз; на сиденье спереди просматриваются слои подушек (монг. олбог). Спинка трона имеет форму, характерную для буддийских портативных киотов (монг. гуу). Она вытянута в цен-



**Рис. 6.4.** Фигурка 5, ноён. Фрагмент. Доспехи средневекового монгольского воина  
**Fig. 6.4.** The noen. The armour of the medieval Mongolian Knight



тральной части под форму пяти лепестков, традиционно это делалось в подражание листу священного дерева Бодхи. Такая форма тронов у буддийских божеств создаёт визуальный ореол вокруг тела, передающий его сияние, ауру (санскр. *prabhamandala*). Происхождение данной конфигурации восходит к архитектурным формам ворот древнеиндийских храмов, от которых открывался вид на изображение божества в алтарном центре зала (рис. 6.9).



*Рис. 6.5. Фигурка 1, ноён. Вид справа ¾*  
*Fig. 6.5. The noen. Right view*



*Рис. 6.6. Фигурка 1, ноён. Вид слева*  
*Fig. 6.6. The noen. Left view*



*Рис. 6.7. Фигурка 5, ноён. Вид сверху*  
*Fig. 6.7. The noen. View from above*



*Рис. 6.8. Фигурка 5, ноён. Вид слева ¾*  
*Fig. 6.8. The noen. Left view*

Нижняя часть скульптуры частично полая, благодаря чему видна цельность литья фигурки вместе с постаментом, а ровные внутренние стенки являются показателем высокого литейного качества (рис. 6.10).

На спинке трона с тыльной стороны отпечатан рельеф знамени монголов, бунчука из конского волоса с трезубцем на вершине (рис. 6.9). Бунчужное знамя имеет чрезвычайно важное значение в истории монго-



лов эпохи Чингис-хана, оно стало символом духа великого правителя и монгольской государственности, поэтому имеет смысл рассмотреть вопрос подробно. У монголов есть два бунчужных штандарта – чёрный и белый. Какое из них изображено за спиной шахматного *ноёна*?



**Рис. 6.9.** Фигурка 1, ноён. Вид сзади. Спинка трона сделана в форме листа священного дерева Бодхи. На тыльной стороне спинки изображён бунчук – монгольский штандарт мирного времени

**Fig. 6.9.** The noen. View from behind. The back of a throne is formed after the leaf of the holy tree Bodhi. On the inner part of the back a bunchuk the Mongolian standard used in the time of peace is clearly visible



**Рис. 6.10.** Фигурка 1, ноён. Вид снизу. Глубокая полость внутри скульптуры говорит о цельном литье фигурки

**Fig. 6.10.** The noen. The deep cavity betrays the solid casting of this figure

## Война и мир в символике монгольского знамени

Самыми древними на земле знамёнами служили шкуры зверей, и истоки возникновения знамён и флагов кроются в древних охотничьих обычаях подносить шкуры добытых животных духам природы, хозяевам земли и небес. С возникновением неравенства и войн знамёна использовались как знаки различия и символы общности социальных единиц<sup>7</sup>. Бунчуки из конского волоса являются одними из древнейших форм боевых штандартов.

Об огромном значении великого чёрного четырёхбунчужного знамени в победоносных завоеваниях Чингис-хана (1162–1227) говорится в письменных источниках и устной традиции монголов. Свириепое чёр-

<sup>7</sup> Так, хоругви с ленточками воспроизводят цельные шкуры с лапками и хвостами, которые подвешивались на деревья в качестве дара охотника за милость природы. Позднее стала практиковаться замена шкур тканевыми платками и лентами, а при отсутствии оных использовались волосы из гривы или хвоста коня. Охота на животных типологически сходна с внутривидовой битвой за добычу и ресурсы, коими являются все войны. Боевые знамёна появились как знаки различия войсковых соединений и несли в себе двойную функцию – различения-единения войск и жертвоприношения-поклонения высшим силам во спасение и победу на войне. Более подробная аргументация дана в статье автора [21].





**Рис. 7.1.** Знаменосец держит чёрное знамя (Хар сулд). Фрагмент миниатюры «Хулагу (1217–1265) со своей армией» из Джамит-Таварих, нач. XIV в. Источник: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/>

**Fig. 7.1.** The standard bearer holds the black flag (Har Suld). Fragment of the miniature "Hulagu (1217–1265) and his army" taken from the "Gami at-Tavarikh" (beg. 14<sup>th</sup> cent.) Taken from: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/>

значение острия меча на знамени войны вполне соответствует древним традициям кочевников, что было зафиксировано о. Иакинфом (Бичуриным): «Известно, что мечу поклонялись скифы и приносили ему жертвоприношения как воплощению бога войны. Культ меча присущ и северным хунну [22, с. 94].

Изображение средневекового знамени монголов есть в иллюстрациях к «Джами ат-таварих»: Хулагу-хан со своей армией, где есть знаменосец с бунчуком (рис. 7.1) и осада города монголами с использованием каменётной башни.

ное знамя (монг. *догшин хар туг*) выступало символом чёрного духа, великого гения-хранителя (монг. *сулд*) войны. В тексте «Сокровенного сказания монголов» 1240 г. чёрное знамя (монг. *Их хар сулд*) упоминается в связи с молитвой Чингис-хана Вечному Синему Небу о свершении священной мести за коварное убийство его отца Есугэй-багатура, с ритуалами 1202 и 1204 гг. перед началом его сокрушительных побед, описанием ритуала жертвенного кропления, проведённого Жамухой, побратимом Чингиса [20, §§ 106, 170, 181, 149].

Чёрный четырёхбунчужный штандарт состоит из большого центрального бунчука, которое всегда хранится на родине, и четырёх штандартов-послов, так называемых «ног», которые могут сопровождать войско в походах, хранят воинов, преумножая и распространяя их удаль в четырёх сторонах света. Навершием флага служит плоское острие, закреплённое на серебряной сфере в форме монгольской юрты (рис. 7.2). Острие на знамени символизирует единство воинского братства, его концентрацию на достижении цели. Сакральное



**Рис. 7.2.** Чёрное знамя.

Современная реконструкция

**Fig. 7.2.** The black flag (modern reconstruction)



Исследованию культа чёрного знамени монгольские авторы Эрдэнэбат и Мягмарсамбуу посвятили целую монографию, в которой есть подробные описания технологии его изготовления и символики. Древко крепится на круге со сферой в центре, дерево для него добывалось в лесах священных гор. На круге делается 81 отверстие, куда продевается и закрепляется конский волос. Число 81 есть 9-кратное количество сакрального множества 9. Девятка самое большое однозначное число, оно означает всеохватность и полноту. Вертикальное древко означает связь земли и небес, дарующих свою защиту воинам. Для изготовления бунчука собирают волосы из грив 1000 лучших жеребцов вороной масти со всех уголков страны. Ритуал почитания чёрного знамени проводят в 9, 19, и 29 лунные сутки, дни божества войны. Всё это должно наделять чёрный штандарт сверхъестественной мощью и энергией победы [23; 24, х. 22–29]. Ритуал поклонения боевому знамени являлся общевойсковым, включал в себя кроме жертвенных подношений также построение, проверку готовности оружия, лошадей, снаряжения, согласование действий всех подразделений с помощью переклички, речёвок, барабанных ритмов и т. п. Форма, цвет, числовые значения элементов чёрного штандарта символизируют силу, единство, отвагу воинов [24, х. 69–71].



**Рис. 8.1.** Провозглашение Чингиса великим хаганом на курултае в 1206 г. Миниатюра в тебризской рукописи «Джами ат-таварих». Нач. XIV в.

**Fig. 8.1.** The Chinghis is proclaimed the Great Khan on the Kurultai in 1206. A miniature from the Tabriz manuscript "Gami' at-Tawarikh". Early XIV century

Белый штандарт является знаменем мирного времени и «белых» свершений. В «Сокровенном сказании» говорится: «в год барса состоялся сейм и собрались у истоков реки Онона. Здесь воздвигли девятибунчужное белое знамя и Темуджина нарекли Чингис-ханом» [20, § 202]. Это событие 1206 г. нашло отражение в иллюстрациях к «Джами ат-таварих» (рис. 8.1; 8.2). Хотя на персидской миниатюре белое знамя изображено не полностью и несколько похоже на опахало, так как наклонено в сторону владыки, но форма бунчука прорисована очень чётко.

Китайский источник «Мэн-да бэй-лу» по поводу знамён у монголов сообщает



следующее: «Что касается [личной] церемониальной гвардии при Чингисе, то [в ставке Чингис-хана] водружается большое совершенно белое знамя как [знак] отличия. Кроме этого, нет никаких других бунчуков и хоругвей. Только зонт также делается из красной или жёлтой [ткани]» и далее: «Ныне у гова на водружают только одно белое знамя с девятью хвостами. Посередине [знамени] имеется чёрное [изображение] луны. Когда выступают с войсками, то разворачивают его» [25, л. 16а]. Это свидетельство очевидца событий, датированное 1220–1221 г.<sup>8</sup>

Судя по рисункам тебризских художников, которые довольно точно отображали реальные исторические предметы, форма белого и чёрного знамён была до какого-то периода времени одинакова, они были увенчаны остриями мечей, но отличались цветом и количеством бунчуков. Современная реконструкция белого штандарта отличается не только цветом и количеством бунчуков, но и конструктивными элементами<sup>9</sup>. Белое 9-ножное знамя увенчивается трезубцем, три язычка которого тракуются как знаки огня, процветания и благоденствия государства. По мнению Мягмарсамбуу, само белое знамя является поздней трансформацией первоначального великого чёрного 4-бунчужного знамени под влиянием буддийского предпочтения белого цвета, а появление трезубца он ассоциирует с тантрическим божеством Махакалой, одним из атрибутов которого является трезубец, символ Трёх буддийских драгоценностей – Будды, Дхармы и Сангхи. Ссылаясь на монгольские архивные источники 1874 г., автор говорит, что чёрное знамя называли знаменем Махакалы со времён принятия Хубилай-ханом буддизма (в традиции школы *сакья*), в которой Махакала является главным хранителем учения [24, с. 61–64].

Белое знамя (монг. *Ёсон хулт цагаан сулд*, букв. – Девятиножный белый дух) состоит из главного в центре и восьми малых по сторонам



**Рис. 8.2.** Белое знамя изображено такой же формы, как чёрное знамя. Миниатюра в тебризской рукописи «Джами ат-таварих». Фрагмент. Нач. XIV в.

**Fig. 8.2.** The form of the white flag is identical to the form of the black flag. A miniature from the Tabriz manuscript "Gami` at-Tawarikh". Fragment. Early XIV century

<sup>8</sup> Чжао Хун был послом, ездившим к монголам с миссией от южносунского императора. Отчёт о путешествии под названием «Полное описание монголо-татар» является самым ранним из известных на сегодня сочинением, посвящённым монголам [25].

<sup>9</sup> После демократических реформ 90-х годов XX в. многие традиции древней монгольской государственности были возрождены, в частности почитание знамён: *Их хар сулд* стало общевойсковым знаменем и главным символом вооружённых сил страны. Красочный ритуал государственного поклонения военному флагу проводится ежегодно с участием президента Монголии. Белое девятиножное знамя присутствует на торжественных праздничных событиях национального значения – инаугурации президента страны, церемонии открытия национального празднования Наадама и т. д.



так называемых «послов» или «ног». В процессе его изготовления также участвовало всё население, волосы для бунчуков поставлялись из грив лучших белых скакунов со всех уголков страны. Цветовая символика белого цвета и символика числа 9 говорят о светлых деяниях, мирном и совершенном благоденствии, радостном единении народа (рис. 9.1; 9.2).

Итак, белое девятибунчужное знамя выступает знаком присутствия верховного правителя монгольского государства. Во время жизни Чингис-хана наверху знамен и чёрного, и белого служило острие меча, само знамя было сакральным символом духа правителя. После кончины Чингис-хана восемь главных реликвий, ассоциированных с основателем империи, стали храниться в «восьми белых юртах», вокруг которых возникла сложная культовая система. Первой из реликвий значилось знамя Чингис-хана. Судя по всему, изменение наверху у белого знамени произошло в период правления ближайших потомков Чингиса. Есть основания предполагать, что это произошло ещё до утверждения знамени Махакалы Хубилай-ханом, занявшим престол великого хана в 1259 г. Велика вероятность, что это произошло в годы правления Мункэ-хана (1251–1259). Мункэ Знак трезубца был тамгой-печатью Мункэ-хана и его влиятельнейшего сына – Хулагу-хана, потомков Тулуя, наследников



**Рис. 9.1.** Белое девятиножное знамя в Доме правительства Монголии, Белый зал. Фото автора, июль 2017 г.

**Fig. 9.1.** The white flag with “nine legs” in the Mongolian Government House. The White Hall (photo by the author, July 2017)



**Рис. 9.2.** Белое девятиножное знамя в сомонном центре Хэнтэйского аймака. Фото автора, август 2017 г.

**Fig. 9.2.** The white flag with “nine legs” in the somon centre of the аймаг of Hentui. (photo by the author, August 2017)



**Рис. 9.3.** Знаки родовой тамги в преемственности Тулуя (1192–1232), наследника отчины Чингис-хана. Стенд в музее Правительства Монголии. Фото автора, 2017 г.

**Fig. 9.3.** Sigilla of the ancestral tamga of Tului (1192–1232), the heir of Chinggis Khan. Museum of Mongolian Government. (photo by the author)



коренного улуса Чингиса (рис. 9.3). Трезубец со скруглёнными боковыми зубцами известен по монетам Ильханата (1256–1335), государства хулагуидов на Ближнем Востоке [26, pp. 66–67].

Для нас чрезвычайно важно, что трезубец был тамгой Хулагу-хана, один из вероятных полководцев которого был первым владельцем описываемых нами монгольских шахмат, обнаруженных на Северном Кавказе, где на главной фигурке присутствует древнее монгольское знамя со знаком трезубца на вершине.

### **Портрет Угэдэй-хана, или Почему шахматный ноён не может быть Хулагу-ханом**

Перед тем как изложить аргументы по идентификации образа монгольского хана в латунной шахматной скульптурке, вернёмся ещё раз к теме шахматных изделий. В качестве серьёзного довода в пользу гипотезы о портретном образе исторического лица в шахматной скульптурке может служить европейский аналог синхронного исторического периода. Как уже говорилось в статье [1], совершенно удивительную образность шахматные фигурки имели в странах с морским доступом, в частности в Скандинавии, Германии, Русском Севере. Стилистически очень к ним близки многочисленные шахматные фигурки из слоновой кости или моржового клыка, датируемые XII–XIV вв. Шахматный король из коллекции Роберта фон Хирша в Энгельгассе идентифицируется учёными как портрет Фридриха II Гогенштауфена (нем. Friedrich II von Hohenstaufen, 1194–1250), короля Германии, императора Священной Римской империи, короля Сицилии (рис. 10.1; 10.2). Основанием для такого предположения послужило сравнительное изучение готической скульптуры средневековых храмов Кёльна, Страсбурга, известные портреты короля Фридриха II, а также стилистическое однообразие костяных шахматных фигурок, хранящихся в Британском музее, музее Виктории и Альберта в Лондоне, в Берлинском государственном музее, в Эрмитаже (Санкт-Петербург), в музее Метрополитен (Нью-Йорк). Идея была подсказана живописным рисунком Фридриха II в его собственной книге «Об искусстве охоты с птицами», где



**Рис. 10.1.** Шахматная фигурка короля Фридриха II. Резьба. Моржовый клык. 7,2 см. Германия, 1300–1320. Каталог Сотбис 2016

**Fig. 10.1.** Kaiser Friedrich II (Staufer). Carving. Walrus tusk. 7.2 cm. Germany 1300–1320. Sotheby's 2016



**Рис. 10.2.** Фридрих II со своим соколом. Миниатюра. «Об охоте с птицами». XIII в. Ватиканская апостольская библиотека

**Fig. 10.2.** Kaiser Friedrich II with his falcon. From the MS "De arte venandi cum avibus" from The the Bibliotheca apostolica vaticana

ми, суждением, рассудительностью, твёрдостью, степенностью, великодушием и справедливостью, однако любил наслаждения и пил вино» [27, т. II, ч. 1]. Именно Угэдэя Чингис-хан считал наиболее мудрым и рассудительным из своих сыновей, упомянутый источник передаёт его завещание: «Дело престола и царства – дело трудное, пусть [им] ведаёт Угэдэй, а всем, что составляет юрт, дом, имущество, казну и войско, которые я собрал, – пусть ведаёт Тулуй».

Именно Угэдэю принадлежит заслуга монументального градостроительства, развития регулярной почтовой службы (только до Китая было устроено 37 ямов, т. е. почтовых станций), создания целой сети колодезного водоснабжения в засушливых степях Монголии. Несмотря на то что в годы его правления монголы активно и успешно расширяли границы государства за счёт новых завоеваний, сам великий правитель никогда не участвовал в боевых действи-

он изображён с соколом (Фридрих II был заядлым охотником соколятником) [11].

Хотя на спинке трона скульптурки отпечатан знак Хулагу-хана, сам скульптурный образ не может быть ассоциирован с завоевателем Ближнего Востока и основателем Ильханата хулагуидов в мусульманском Иране. Во-первых, сохранились их портреты, во-вторых, Хулагу, всю жизнь проведший в боях, не мог быть изображён в буддизированном облике созерцающего, невооружённого воина. Индивидуализированные черты лица в скульптурке имеют портретное сходство с Угэдэй-ханом, третьим сыном Чингис-хана. Облик Угэдэй-хана известен по живописному портрету из императорского собрания Китая (рис. 11). Скульптура хорошо передаёт и внутреннюю суть, характер своего героя. В персидском историческом сочинении «Джами ат-Таварих», известном на русском языке как «Сборник летописей» Фазлаллаха Рашид-ад-Дина, говорится, что Угэдэй «был известен... умом, способностями,



**Рис. 11.** Угэдэй-хан. Живопись на шёлке. 47 x 59.4 см. Императорский музей, Тайбей

**Fig. 11.** Ogadai Khan. Painting on silk. 47 x 59.4. The Imperial museum. Taipei [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ogadai\\_Khan.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ogadai_Khan.jpg)



ях. По свидетельству Рашид ад-Дина, он постоянно направлял «благословенные помыслы на благое дело правосудия и милосердия, на устранение несправедливости и вражды, на благоустройство городов и областей и возведение разного рода зданий», стремился к «миродержавию и возведению фундамента процветания», привёз с собой из Китая разных ремесленников и мастеров всяких ремёсел и искусств, и «приказал построить в Каракоруме, где он по большей части в благополучии пребывал, дворец с очень высоким основанием и колоннами, как и приличествует высоким помыслам такого государя. Каждая сторона того дворца была длиною в полет стрелы». В центре города был возведён «величественный и высокий дворец, украшенный наилучшим образом, разрисованный живописью и изображениями». Сообщается также о золотых и серебряных настольных скульптурках разных животных – слона, тигра, лошади и других [27, том II, ч. 2].

Подробное описание Каракорума было представлено послом французского короля Людовика IX Гильомом де Рубруком в его докладе<sup>10</sup>. Он сообщает, что «в городе находятся двенадцать кумирен различных народов, две мечети, в которых провозглашают закон Магомета, и одна христианская церковь на краю города» [28, гл. 44]. Миссионер говорит о наличии разных идолопоклоннических, т. е. буддийских храмов в Каракоруме, где службу ведут жрецы, которые хранят целомудрие, бреют голову, носят жёлтые одежды и живут общинами по сто или двести человек. Среди них он отмечает югуров (т. е. уйгуров) в качестве отдельной секты, вероятно, видя их отличие от тибетцев. Рубрук описывает события 1253 г., когда престол в Каракоруме уже второй год занимал Мункэ-хан, умерший в 1259 г., но понятно, что эти храмы были построены при Угэдэй-хане. О преобладающем влиянии уйгурской буддийской культуры свидетельствуют материалы археологических раскопок Каракорума в культурном слое XIII–XIV вв. Остатки стенной росписи и глиняных скульптур откровенно уйгурского стиля – это редкие обнаруженные буд-

<sup>10</sup> Вильгельм Бушьё, мастер из Парижа, «сделал для хана большое серебряное дерево, у корней которого находились четыре серебряных льва, имевших внутри трубу, причём все они изрыгали белое кобылье молоко. И внутри дерева проведены были четыре трубы вплоть до его верхушки; отверстия этих труб были обращены вниз, и каждое из них сделано было в виде пасти позолоченной змеи, хвосты которых обвивали ствол дерева. Из одной из этих труб лилось вино, из другой – каракосмос, то есть очищенное кобылье молоко, из третьей – бал, то есть напиток из меду, из четвертой – рисовое пиво, именуемое террацина. Для принятия всякого напитка устроен был у подножия дерева между четырьмя трубами особый серебряный сосуд. На самом верху сделал Вильгельм ангела, державшего трубу, а под деревом устроил подземную пещеру, в которой мог спрятаться человек. Через сердцевину дерева вплоть до ангела поднималась труба. И сначала он устроил раздувательные мехи, но они не давали достаточно ветру. Вне дворца находился подвал, в котором были спрятаны напитки, и там стояли прислужники, готовые потчевать, когда они услышат звук трубы ангела. А на дереве ветки, листья и груши были серебряные [28, гл. 44].



дийские памятники юаньской эпохи в Монголии<sup>11</sup>. С археологическими данными согласуются и лингвистические. Б. Я. Владимирцов справедливо предполагал сохранение согдийско-уйгурского культурного пласта в буддийской лексике монголов: «согдийские заимствования проникли к монголам, очевидно, в раннюю эпоху, в период культурного влияния уйгуров, продолжавшегося, быть может, до половины XIV в.; и вот, хотя монголы после падения Юаньской династии потеряли многое из культурных приобретений времен Чингис-хана и Монгольской империи, хотя они в значительной степени и оставили буддизм, начавший распространяться среди них, тем не менее, когда в XVI в. началась у них пора буддийского ренессанса под влиянием руководства Тибета, некогда заимствованные буддийские согдийские термины опять воскресают для новой жизни [30, с. 125].

Рашид ад-Дин, отмечая пагубное пристрастие хана к алкоголю и развлечениям, вновь и вновь говорит о добродетельности Угэдэя, его щедрости, миролюбии и веротерпимости, приводит более полусотни историй о его благодеяниях по отношению к простым людям, беднякам, среди которых очень много мусульман. Закончив-таки пиры и развлечения, правитель занимается «устройством важных дел государства и войска», в частности, «исправлением дел в странах, где ещё буйствуют бунтовщики, рассылает ярлыки во все концы государства о том, чтобы ни одно создание не причиняло обиды другому, чтобы сильный не испытывал на слабом [своей] силы и [ничего у него] не отнимал. И люди успокоились, и распространилась молва о его справедливости» [27, ч. 2]. Приведённые персидскими летописцами сюжеты свидетельствуют о веротерпимости Угэдэя, равном отношении к подданным, исповедующим разные религии. Прямых указаний на то, что правитель был буддистом, нет, но сказано, что в конце лета он соблюдал 40-дневный религиозный пост<sup>12</sup>, и постоянно подчёркивается его милосердное отношение к мусульманам. Не случайно официальное принятие буддизма правящим монгольским двором произошло по инициативе его сына Годан-хана (1206–1251) в период сотрудничества того с Сакья-пандитой Кунга Гьялценом (тиб. *Sa skya pandita kun dga' rgyal mtshan*; 1182–1251), когда тибетская школа *сакья* получила военно-политическую защиту монголов, а монгольские правители приобрели духовных наставников в лице сакьяских иерархов. Решительный процесс сближения монголов с тибетцами начался с визита в 1247 г. Кунга Гьялцена в Монголию, когда «Сакьяский пандита и хорский царь Годан устроили встречу» [31, с. 78].

<sup>11</sup> Материалы германо-монгольской археологической экспедиции были представлены на выставке в Берлине [29].

<sup>12</sup> Очевидно, речь идет о летнем буддийском 45-дневном затворе покаяния и возобновления обетов Винайи для духовных лиц (тиб.: *dbuvar nas mkhas blang*, монг.: хайлан хурал), который начинается в полнолуние последнего летнего месяца.





Согласно буддийской традиции, на лотосовом троне с непокрытыми покрывалом ногами изображаются уже ушедшие из жизни учителя. Таким образом, обстоятельства времени, личные качества Угэдэй-хана, портретное сходство с ним говорят в пользу того, что в образе мудрого полководца, правителя в боевом облачении в шахматной фигурке изображён умерший в 1241 г. Угэдэй-хан, отец Годана, распространившего буддийское вероисповедание в монгольской империи. Заказчиком шахмат в буддийском монгольском стиле, возможно, был сам Годан-хан в период с 1241–1247 по 1257 г. Первые даты – это год смерти отца Годана и год официального принятия буддизма, последняя – дата ближневосточного похода Хулагу-хана, с которым и ушёл первый владелец удивительных шахмат, Хумейд мин Насибил Куреш, не вернувшийся из Аравии.

### Заключение

Миниатюрные скульптуры, отлитые из латуни (состав сплава см. в табл. 1), являются фигурами монгольских шахмат (*шатар*). Представляют собой характерную художественную пластику монгольского стиля, исторические корни которого кроются в искусстве ранних кочевников Евразии, т. н. скифо-сибирском зверином стиле. О том, что «народная монгольская скульптура имеет разительный стилиевой параллелизм с образцами скифо-сибирского анимализма», справедливо писал известный, российский учёный В. А. Кореняко [32].

Судя по характерному шву, проходящему посредине фигурок животных, литьё производилось традиционным, древним способом с разъёмной земляной формы из двух частей, в которых оттискивалась готовая матрица. Постамент в виде лотосового буддийского трона отлит отдельно, поэтому при соединении фигурок с постаментом копытца несколько деформировались. Разный химический состав сплава говорит о кустарном способе изготовления с отдельным замесом и литьём фигурок. Все пять фигурок посажены на лотосовые постаменты, на таких обычно изображаются божества и культовые предметы. О буддийском характере скульптурок свидетельствует не только использование лотосов, но и полное отсутствие агрессии в обликах воина и животных.

Наиболее информативной для датировки предметов является скульптурка *ноёна* – шахматного короля. *Ноён* представлен как воин в средневековых доспехах, которые носили представители монгольской знати в период завоевательных походов Чингис-хана и его наследников в XIII–XIV вв. На этот же период указывает изображение средневекового монгольского знамени на оборотной стороне спинки трона (рис. 6.9; 7.1). Навершием знамени является трезубец – родовая тамга Тулуя, наследника родовых земель Чингис-хана, то есть древней территории собственно Монголии. Знак трезубца использовали в своих печат-



тях потомки Чингисова *отхона*, великие правители монгольских и ближневосточных территорий Мункэ-хан и Хулагу-хан (рис. 9.3).

Немолодое лицо полководца испещрено морщинами, пушистые усы прикрывают крупный рот. Несмотря на статичную позу со скрещёнными ногами и руками, фигура полна скрытой силы, достаточной гибкости и динамики. Пропорциональное сложение, поджарый живот, решительный жест рук (правая кисть обхватывает левую руку у запястья), резко очерченные пластины доспехов, жёсткие наручи, высокие бортики монгольских сапог, чёткая симметрия композиции создают ощущение крепости и стабильности его обороны.

Монгольский воин изображён без оружия, что соответствует неучастию Угэдэя в военных действиях монгольской армии в период своего правления. Боевой шлем с пышным плюмажем и круглым значком на лобной части выглядит как царская корона или головной убор высокородного господина. Спинка лotosового трона сделана в форме киота, поэтому герой выглядит как буддийский мудрец, погружённый в глубокое размышление о вечных истинах и судьбах своего народа. Лепестки лotosовых постаментов обращены вниз, они имеют широкую и плоскую форму, характерную для непальской изобразительности XII–XIV вв. Это свидетельствует о постепенном усилении непало-тибетских традиций, приходящих на смену уйгурской изобразительности.

В изображениях животных монгольские мастера, очевидно, сохраняли некий автохтонный образец на протяжении столетий. Так, мы видим идентичные облики монгольских лошадок с крупными горбоносими головами, мохнатыми гривами и хвостами, с характерным поворотом голов, а также ревущих верблюдов, чуть приседающих на задние ноги и машущих хвостами; такой же характерный наклон головы *ноёна* в шахматных фигурках XX столетия. Замкнутые линии, чистые контуры, лаконичность, при этом удивительная выразительность художественных средств, динамизм, огромная любовь к животным, характерная для скотоводов, т. н. пухлость или округлость форм – все эти черты монгольской изобразительности воплощены в миниатюрных фигурках шахмат.

Скульптурные изображения несут ярко выраженный национальный монгольский облик, нет никакого сомнения, что моделирование изображений было осуществлено мастером монгольского этнического происхождения. Сюжетная тематика шахматных сражений и их художественное оформление, как правило, отражали историческое время их создания, а идеи, натура черпались художниками из повседневного окружения, вполне конкретных исторических реалий. Поэтому облики шахматных фигур в истории мировых шахмат, как правило, соответствуют своей эпохе. Всё это говорит в пользу того, что описанные скульптуры были изготовлены, вероятнее всего, около 1247–1257 гг. Во всяком случае, не позднее XIV в., пока ещё была актуальна символика завоевательных походов и не утеря-



на эстетика средневекового воина. В то же время правящая монгольская элита уже восприняла буддийское учение<sup>13</sup>, в атмосфере уже витало новое осмысление происходящих событий, а изобразительные средства непало-тибетского буддизма стали проникать в народное искусство и ремёсла.

### Литература

1. 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.
2. Линдер И. М. *Шахматы на Руси*. М.: Наука; 1964. 64 с.
3. Орбели И., Тревер К. *Шатранг: Книга о шахматах*. Ленинград: Государственный Эрмитаж; Типография им. Ив. Федорова; 1936. 196 с.
4. Murray H. J. R. *A History of Chess*. Oxford University Press; 1913.
5. Саргин Д. И. *Древность игр в шашки и шахматы*. М.: Типография И. И. Иванова, 1915. 396 с.
6. 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.].
7. Шиялев А. *Древность шахматных игр*. Режим доступа: <http://thaichess.narod.ru> [Дата обращения: 15 марта 2018 г.].
8. Даркевич В. П. Древнерусские шахматы. *Наука и жизнь*. 1962;8:107.
9. Lehner F. A. *Fürstlich Hohenzollernsches Museum zu Sigmaringen: Verzeichnis der Schnitzwerke*. Sigmaringen: Tappen; 1871. 95 p.
10. Sprinz H. *Die Bildwerke der Fürstlich Hohenzollernschen Sammlung Sigmaringen*. Stuttgart: Zurich; 1925. 46 S.
11. Dörig J. *Ritratti dell' Imperatore Federico II*. *Rivista d'Arte*. 1955; XXX:65–91.
12. Keats V. *Chess, its Origins*. Oxford: Oxford Academia Publishers, 1995. 350 p.
13. Williamson P., Davies G. *Medieval Ivory Carvings 1200–1550*. London: V & A Publishing; 2014. 928 p.
14. Крыжановская М. *Западноевропейская резная кость Средних веков*. СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа; 2014. 312 с.
15. Рашид ад-Дин Фазлуллах. *Джами-ат-Таварих*. Баку: Издательство Академии наук Азербайджанской ССР, 1957;3. 880 с.
16. Арутюнов С. А. Распространение христианства и магометанства среди ингушей. В: Далгат Б. К. *Первобытная религия чеченцев и ингушей*. М.: Наука; 2004:38–52.
17. Долгиева М. Б., Картоев М. М., Кодзоев Н. Д., Матиев Т. Х. *История Ингушетии*. Нальчик: Магас; 2011. 483 с.

<sup>13</sup> Отношение монгольских правителей к вероисповеданию граждан на всей территории империи было чрезвычайно терпимым. Известно, что джучиды, начиная от Берке-хана, были приверженцами ислама, жена Хулагу-хана Докуз-хатун была христианкой несторианского толка, сам Хулагу-хан был склонен к буддизму. Годан, сын Угэдэй-хана, пригласил тибетского Сакья-пандиту Кунга Гьялцена для распространения буддизма и, вероятно, в 1247 г. сам принял буддизм. Буддизм в качестве официальной религии был принят при дворе Хубилай-хана в 60-х гг. XIII в.



18. Рашидад-Дин. *Джами ат-Таварих. Сборник летописей*. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР; 1952;1. Режим доступа: <http://trans-move.com/FA/File/sa/temp/EFPEEBXR.pdf> [Дата обращения: 28 июня 2018 г.].

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

20. Козин С. А. *Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием Mongrol-un Nigusa tobciyan*. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР; 1941. 620 с.

21. Сыртыпова С.-Х. Д. Память монгольских знамен и тамги (К вопросу онтологии современных атрибутов власти). *Азия и Африка сегодня*. 2009;(10):74–77.

22. Бичурин Н. Я. *Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена*. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР; 1950;1. 471 с.

23. Дулам С. *Монгол бэлгэдэл зүй. Тоны бэлгэдэл зүй*. Улаан-Баатар: МУИС; 1999. 210 х.

24. Эрдэнэбат Б., Мягмарсамбуу Г. *Монгол улсын бух цэргийн их хар сулд. Уламжлал, шинэчлэл*. Улаанбаатар; 2011.

25. Чжао Хун. *Мэн-да бэй-лу (Полное описание монголо-татар)*. М.: Наука; 1975. 285 с. Режим доступа: <http://www.vostlit.info/Texts/rus13/Menda/text.phtml> [Дата обращения: 30 июня 2018 г.].

26. Nyamaa B. *The coins of Mongol Empire and Clan Tamga of Khans (XIII–XIV)*. Ulaanbaatar: Mongolia; 2005. 242 p.

27. Рашид ад-Дин. *Джами ат-Таварих. Сборник летописей*. М.; Л.: Издательство АН СССР; 1952;2. Режим доступа: <http://www.vostlit.info/Texts/rus16/Rasidaddin/> [Дата обращения 28 июня 2018 г.].

28. Джiovанни дель Плано Карпини. *История Монгалов. Гильом де Рубрук. Путешествие в Восточные страны*. М.: Государственное издательство географической литературы; 1957. Режим доступа: [http://az.lib.ru/r/rubruk\\_g/text\\_0020.shtml](http://az.lib.ru/r/rubruk_g/text_0020.shtml) [Дата обращения: 30 июня 2018 г.].

29. Erdenebat U., Pohl E. The Crossroads in Khara Khorum: Excavations at the Center of Mongol Empire. In: Fitzhugh W., Rossabi M., Honeychurch W. (eds) *Chingis Khaan and the Mongol Empire*. Washington, DC: Arctic Studies Center; 2009:137–145.

30. Владимирцов Б. Я. Об отношении монгольского языка к индоевропейским языкам. В: Владимирцов Б. Я. *Работы по монгольскому языкознанию*. М.: Восточная литература; 2005:105–137.

31. Пагсам-Джонсан. *История и хронология Тибета*. Новосибирск: Наука. Сибирское отделение; 1991. 264 с.

32. Кореняко В. А. *Монгольская народная скульптура*. М.: Мосгорпечать, 1990. 226 с.

## References

1. Syrtyпова 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).

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

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



4. Murray H. J. R. *A History of Chess*. Oxford University Press; 1913.
5. Sargin D. I. *Antiquity of Games in Checkers and Chess*. Moscow: Tipografiya I. I. Ivanova, 1915. (In Russ.)
6. 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.)
7. Shilyaev A. *Antiquity of Chess Games*. Available at: <http://thaichess.narod.ru> [Accessed 15 March 2018]. (In Russ.)
8. Darkevich V. P. Old Russian Chess. *Nauka i zhizn*. 1962;8:107. (In Russ.)
9. Lehner F. A. *Fürstlich Hohenzollernsches Museum zu Sigmaringen: Verzeichnis der Schnitzwerke*. Sigmaringen: Tappen; 1871.
10. Sprinz H. *Die Bildwerke der Fürstlich Hohenzollernschen Sammlung Sigmaringen*. Stuttgart: Zurich; 1925.
11. Dörig J. Ritratti dell' Imperatore Federico II. *Rivista d'Arte*. 1955; XXX:65–91.
12. Keats V. *Chess, its Origins*. Oxford: Oxford Academia Publishers, 1995.
13. Williamson P., Davies G. *Medieval Ivory Carvings 1200–1550*. London: V & A Publishing; 2014.
14. Kryzhanovskaya M. *Western European Medieval Ivories*. St. Petersburg: Izdatelstvo Gosudarstvennogo Ermitazha; 2014. (In Russ.)
15. Rashid ad-Din, Fazlullah. *Jami-at-Tavarih*. Baku: Izdatelstvo Akademii nauk Azerbaidzhanskoi SSR, 1957;3. (In Russ.)
16. Arutyunov S. A. Distribution of Christianity and Mohammedanism among the Ingushes. In: Dalgat B. K. *Primitive religion of the Chechens and Ingushs*. Moscow: Nauka; 2004:38–52. (In Russ.)
17. Dolgieva M. B., Kartoev M. M., Kodzoev N. D., Matiev T. Kh. *History of Ingushetia*. Nalchik: Magas; 2011. (In Russ.)
18. Rashid ad-Din. *Jami At-Tawarih. Collection of annals*. Moscow; Leningrad: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR; 1952;1. Available at: <http://trans-move.com/FA/File/sa/temp/EPPEEBXR.pdf> [Accessed 28 June 2018]. (In Russ.)
19. Gorelik M. V. *Mongol-Tatar Armies 9<sup>th</sup> – 14<sup>th</sup> centuries. Military Art, Weapons, Ammunition*. Moscow: Vostochnyi gorizont, 2002. (In Russ.)
20. Kozin S. A. *The Secret History. The Mongolian chronicle of 1240 under the title Mongol-un Niguca tobciyan*. Moscow; Leningrad: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR; 1941. (In Russ.)
21. Syrtypova S.-Kh. D. Memory of the Mongolian banners and Tamgas (ontology of the contemporary attributes of authority). *Aziya i Afrika segodnya = Asia and Africa today*. 2009;(10):74–77. (In Russ.)
22. Bichurin N. Ya. *Collection of information about the peoples who lived in Central Asia in ancient times*. Moscow; Leningrad: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR; 1950;1. (In Russ.)
23. Dulam S. *Mongolian Symbolism. The Colour. Ulaan-Baatar: MUIS*; 1999. (In Mong.)
24. Erdenebat B., Myagmarsambuu G. *The black Banner of the Armed Forces of Mongolia. Traditions and Innovations*. Ulaanbaatar, 2011. (In Mong.)
25. Zhao Hong. *Meng-da bai-lu (Complete description of the Mongol-Tatars)*. Moscow: Nauka; 1975. Available at: <http://www.vostlit.info/Texts/rus13/Menda/text.phtml> [Accessed 30 June 2018]. (In Russ.)



26. Nyamaa B. *The coins of Mongol Empire and Clan Tamga of Khans (XIII–XIV)*. Ulaanbaatar: Mongolia; 2005.

27. Rashid ad-Din. *Jami At-Tawarih. Collection of annals*. Moscow; Leningrad: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR; 1952;2. Available at: <http://www.vostlit.info/Texts/rus16/Rasidaddin/> [Accessed 28 June 2018].

28. Giovanni del Plano Carpini. *History of the Mongols. Guillaume de Rubruk. Travel to Eastern countries*. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo geograficheskoi literatury; 1957. Available at: [http://az.lib.ru/r/rubruk\\_g/text\\_0020.shtml](http://az.lib.ru/r/rubruk_g/text_0020.shtml) [Accessed: 30 June 2018].

29. Erdenebat U, Pohl E. The Crossroads in Khara Khorum: Excavations at the Center of Mongol Empire. In: Fitzhugh W, Rossabi M., Honeychurch W. (eds) *Chingis Khaan and the Mongol Empire*. Washington, DC: Arctic Studies Center; 2009:137–145.

30. Vladimirtsov B. Ya. On the relationship of the Mongolian language to the Indo-European languages. In: Vladimirtsov B. Ya. *Works on Mongolian linguistics*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2005:105–137. (In Russ.)

31. Pagsam-Jonsan. *History and chronology of Tibet*. Novosibirsk: Nauka. Sibirskoe otделение; 1991. (In Russ.)

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

#### **Информация об авторе**

**Сыртыпова Сурун-Ханда Дашины-маевна**, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института Востоковедения Российской академии наук

#### **About the author**

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

# History and Numismatics

## Историко-нуμισматические исследования

DOI 10.31696/2618-7043-2018-1-2-237-248

УДК 737.111:94(575.4)«18»

ВАК 07.00.03

### Металлические марки Дайханской конторы Мургабского Государева имения

**В. Н. Настич**

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация, vladimir@nastich.net*

**Аннотация:** в статье рассматриваются редкие и малоизвестные денежные суррогаты – монетовидные бронзовые и латунные жетоны с обозначением номинала т. н. Дайханской конторы Мургабского Государева имения (личного владения царя Александра II в окрестностях города Байрам-Али (совр. Туркменистан, Марыйский вelayat). Приводится аналитический обзор доступных сведений об этой эмиссии и делается попытка логического обоснования её конкретной атрибуции и примерной датировки. В приложении помещён составленный автором каталог известных номиналов описываемых металлических марок.

**Ключевые слова:** Байрам-Али; Дайханская контора; денежный суррогат; Закаспийский край; металлическая марка; Мургабское Государево имение; платёжный жетон; Туркменистан; Туркмения

**Для цитирования:** Настич В. Н. Металлические марки Дайханской конторы Мургабского Государева имения. *Ориенталистика*. 2018;1(2):237–248. DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-237-248.

### Metallic Payment Tokens from the Dayhan Counting Room in the Murghab Regal Estate

**Vladimir N. Nastich**

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation, vladimir@nastich.net*

**Abstract:** the article deals with rare and little-known money substitutes, i.e. coin-like uniface bronze and brass payment tokens issued by the so-called Dayhan (Peasants') Counting Room of Murghab Regal Estate, once the property of Tzar Alexander II (in Bayram Ali, nowadays in Mary Velayat, Turkmenistan). The article provides a survey of the information accessible, as well as an attempt of its attribution and dating. The Appendix comprises a type catalogue, which lists all kinds of the described metallic counting units (tokens) known to date.

**Keywords:** Bayram Ali; Dayhan (Peasants') Counting Room; metallic counting unit; money substitute; Murghab Regal Estate; payment token; Transcaspian region; Turkmenia; Turkmenistan

**For citation:** Nastich V. N. Metallic Payment Tokens from the Dayhan Counting Room in the Murghab Regal Estate. *Orientalistica*. 2018;1(2):237–248. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-237-248.



## Введение

В нумизматических коллекциях России и стран СНГ иногда встречаются редкие односторонние бронзовые и латунные токены (иначе – металлические марки или боны) с указанием номинала цифрами в копейках – «НА [столько-то] К.» или в рублях – «НА [столько-то] РУБ.», местом выпуска которых с различными сокращениями отдельных слов названа «ДАЙХАНСКАЯ КОНТОРА ВЪ МУРГАБСКОМЪ ГОСУДАРЕВОМЪ ИМѢНІИ» (см. ниже, Приложение 1, Каталог). Никаких сведений об этих денежных суррогатах в научной литературе обнаружить не удалось, лишь в нескольких публикациях для коллекционеров-нумизматов приводятся данные сугубо описательного характера. В условиях такого «жесткого дефицита» объективной информации проблема точной и надежной атрибуции мургабских жетонов ещё сильнее усугубляется отсутствием на них дат выпуска.

## Мургабское Государево имение

Имение, основанное в 1887 г. и располагавшееся в пойме р. Мургаб на территории юго-восточного Прикаспия, довольно хорошо известно. Бывшее владение Его Императорского Величества Александра II находилось в окрестностях города Байрам-Али (совр. Туркменистан, Марыйский велаят). Об этом владении есть статья в «Энцикло-педическом словаре» Брокгауза и Ефрона (т. 20, 1897), которую представляется целесообразным привести здесь полностью (текст приведён в современной орфографии):

*Мургабское Государево имение – в Мервском оазисе, образовано по Высоч. повелению от 6 авг. 1887 г. из всех впусте лежащих земель по течению р. Мургаба, на которые, по сооружению плотины, известной под названием Султанбентской, будет возможно распространить орошение без ущерба для прочих, орошаемых уже водами этой реки, частей оазиса. М. имение расположено в юго-восточной части Мервского оазиса, в области, некогда орошавшей Старый Мерв (см. соотв. статью) ирригационной сети. Постройка Султанбентской плотины, расположенной в 65 в[ерстах; около 69,3 км. – В. Н.] к Ю от станции Закаспийской ж.д. Байрам-Али, была уже почти закончена, но надолго была прервана разрушением одного из водосливов, осенью 1890 г. В 1895 г. сооружение одной новой плотины и водосливов, несколько ниже Султан-бента, закончено и приступлено к устройству ирригационной сети. Площадь имения – около 80000 дес[ятин; = 87,4 гектаров. – В. Н.]. Надежды на орошение, путём возобновления плотины, огромной площади в несколько сот тысяч десятин не осуществились; вследствие недостатка воды в М., едва ли будет орошено более нескольких сот или, в лучшем случае, нескольких тысяч десятин (новыми сооружениями надеются оросить до 75 т[ысяч] дес[ятин]). Центр управления М. имением – у жел. дор. станции Байрам-Али Закаспийской жел. дор., в Мервском оазисе; имеются небольшие опытные*





*посевы, древесные питомники и т. п. Предполагается культивировать миндаль, высокие сорта слив, винограда и т. п. – В. М.<sup>1</sup>*

В царское время станционный посёлок Байрам-Али относился к Мервскому уезду Закаспийской области (административный центр – г. Асхабад), входившей в состав Туркестанского края. После Февральской революции в Асхабаде в марте 1917 г. был образован Совет рабочих и солдатских депутатов, большинство в котором принадлежало эсерам, поддерживающим Временное правительство. В декабре 1917 г. власть в Совете перешла к большевикам, но в городах Закаспия по-прежнему было сильно эсеровское влияние.

В результате антибольшевистского восстания 11–12 июля 1918 г., охватившего все города Закаспийской области, к власти при активной поддержке Великобританской Военной миссии пришло Закаспийское Временное правительство (ЗВП), составленное из эсеров, меньшевиков, туркменских ханов, дашнаков и представителей дореволюционной администрации. 16 июля восставшие захватили г. Мерв, а 19 августа ЗВП подписало с генералом У. Маллесоном соглашение, фактически превращающее область в британский протекторат. 15 января 1919 г. после рабочих волнений в Асхабаде Маллесон распустил ЗВП и заменил его Комитетом общественного спасения (Директорией). Но уже 21 мая 1919 г. Красная Армия вошла в Байрам-Али, 23 мая – в Мерв, а в начале февраля 1920 г. во всей Закаспийской области была окончательно восстановлена советская власть.

В 1910 г. опубликовано подробное и очень познавательное описание Мургабского Государева имения [1]. Автор монографии, будучи инженером-ирригатором, прекрасно справился с задачей освещения организационной, технической и экономической сторон столь необычного хозяйственного учреждения, но в исторической части своего труда допустил множество неточностей; некоторые из них были отмечены в рецензии В. В. Бартольда<sup>2</sup> [2, с. 284–285].

Вскоре после этого выходят из печати путевые заметки В. Н. Гартевельда с любопытным описанием Мургабского Государева имения [3, гл. V]; в качестве иллюстраций к восторженному, без преувеличения, очерку подобраны великолепные цветные снимки знаменитого фотографа начала XX в. С. М. Прокудина–Горского<sup>3</sup>. Впрочем, в этой публикации не сообщается ничего принципиально нового, что не было бы освещено в монографии Э. Р. Барца.

Позднейшие упоминания об этом предприятии в литературе советского времени (в том числе в исследованиях и учебниках по истории

<sup>1</sup> Режим доступа: [https://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz\\_efron/69966/](https://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz_efron/69966/) (Дата обращения 21 мая 2018 г.); также: <http://www.brocgauz.ru/text/068/240.htm>.

<sup>2</sup> Бартольд В. В. Рецензия на книгу: Барц Э. Р. Орошение в долине реки Мургаба и Мургабское Государевое имение (1910). Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества. СПб.; 1912;XX:087–089.

<sup>3</sup> См. также: <http://prokudin-gorskiy.ru/tree.php?ID=292>.



Туркменистана) так или иначе основаны на сведениях Э. Р. Барца и не добавляются к ним ничего существенного, поэтому я не вижу смысла перечислять их здесь или приводить ссылки на повторяющиеся друг друга издания.

Гораздо важнее для нас в информационном плане выглядит тот факт, что ни в книге Барца, ни в рецензии Бартольда, ни во всех последующих публикациях, так или иначе касающихся Мургабского Государева имени, ни о какой Дайханской конторе мы не находим абсолютно никаких сведений; отсутствуют даже мимолётные упоминания. Что это за учреждение, когда было организовано, до какого времени просуществовало, кто его возглавлял, что входило в его функции и т. д., – на данный момент выяснить не удаётся. Судя по названию, это было подразделение, призванное решать какие-то проблемы сельскохозяйственных работников – дайхан (туркменская версия термина дехкан – «крестьянин, селянин»), поэтому теоретически оно могло быть создано на любом этапе существования Государева имени, вплоть до момента его расформирования и перехода в социалистическую собственность после революции. Известно лишь, что при советской власти, а именно в 1929 г. (по другим данным – в 1933 г.), усадьба Дайханской конторы была преобразована в больничный корпус почечного санатория, ныне наречённого именем покойного Туркменбаши – Сапармурата Ниязова<sup>4</sup>.

Насколько можно судить по доступным публикациям, впервые мургабские металлические боны были упомянуты и частично описаны в работе А. П. Шишкина [4, с. 155–156, рис. 3] – схематический рисунок знака номиналом 10 коп. В каталоге А. В. Тункеля [5, с. 28, № 178–181] учтены уже 4 номинала – от 10 коп. до 3 руб., а также опубликовано изображение (в довольно небрежной прорисовке) знака достоинством 25 коп. Позднее публикуются упоминание и рисунок 5-рублёвого знака [6, с. 27], а год спустя появляются уточнения М. М. Глейзера к каталогу Тункеля [7], содержащие дополнительную информацию об этой серии токенов.

Из статьи А. Шишкина «Металлические марки как коллекционные материалы» [4]:

**Знаки «Мургабского государева имени»** (Мервский оазис Туркестана, теперь – Марыйской области Туркменской ССР). Бронзовый односторонний круглый знак диам. 26 мм. Надпись по окружности: ДАЙХАНСКАЯ КОНТ. ВЪ МУРГАБ. ГОСУД. ИМ. (Дайханская контора в Мургабском государевом имени). В центре – номинал.

Мургабское государево имение, находившееся в собственности царской семьи, было крупным земледельческим хозяйством, включавшим в себя сады, виноградники и большие площади, засеянные различными южными культурами.

Из каталога А. В. Тункеля [5]:

Как известно, выпуск частных денег в России был запрещён законодательным путём. Чем же объяснить, что, несмотря на это, частные

<sup>4</sup> Данные за 2008 г. Режим доступа: [www.tourism-sport.gov.tm/guide/resorts/res\\_bayram.html](http://www.tourism-sport.gov.tm/guide/resorts/res_bayram.html).



боны, в том числе и металлические, продолжали выпускаться и получили относительно широкое распространение? Причины всего этого носят двоякий характер. В качестве одной из причин следует назвать стремление владельцев заводов, фабрик и других предприятий к увеличению своих прибылей. Так, например, «собственные деньги» в виде **бумажных бон** (выделено мною. – В. Н.) выпускались соляными промыслами «Уркач», Дайханской конторой в Мургабском Гос. имени, Краснянским винокуренным заводом наследников генерала М. Н. Раевского.

Из статьи А. Шишкина «Металлические марки помещичьих имений» [6]:

• **ДАХАЙСКАЯ** [так! – В. Н.] **КОНТОРА ВЪ МУРГАБ.(ском) ГОСУДАРЕВ.(ом) ИМЪНИИ** [так! – В. Н.] – 10, 25 коп., 1, 3 и 5 руб. (латунь, Ø 26, 31, 32, 36 и 39 мм). Имение в Мервском оазисе (теперь Марийская область Туркмении) с центром на станции Байрам Али. Было создано в 1887 г. и принадлежало царской семье. Имело 6 тысяч десятин засеянных орошаемых земель, из них до 2 тысяч под хлопком и, кроме того, фруктовые сады, виноградники и питомники.

Из заметки М. Глейзера «Металлические боны России и СССР. Уточнения к каталогу» [7]:

В 1992 г. в Донецке была издана рукопись крупнейшего советского бониста Анатолия Вульфовича Тункеля (1907–1976) «Металлические боны России и СССР», датированная 1974 г.

<...> В тексте редактором допущены искажения. Так, на стр. 3 говорится: «Собственные деньги в виде бумажных бон выпускались соляными промыслами “Уркач”, Дайханской конторой в Мургабском Государевом имени, Краснянским винокуренным заводом наследников генерала М. Н. Раевского». Между тем, это **металлические марки** (см. стр. 71, 28, 39) [выделено мною. – В. Н.].

<...> **Дополнительные номиналы:** стр. 28 – «Дайханская контора в Мургаб. Государев. Имени» – 5 руб. <...>

Загадочность упомянутых денежных знаков, как и выпускавшего их учреждения, не могла не привлечь нашего внимания. В этой связи естественно возникает ряд вопросов: Когда, почему и с какой целью были выпущены эти денежные суррогаты? Каким был объём их эмиссии? Кем и как именно они использовались? Почему при относительно крупных номиналах, типичных для серебряного денежного обращения дореволюционной России, они изготовлены из малоценных сплавов? Наконец, какую роль сыграла эта экономическая акция в финансовой структуре частного владения императорской семьи или его «наследников»?

В условиях отсутствия или фактической недоступности документированных и обнародованных данных об этой загадочной эмиссии, как и о самой Дайханской конторе (немного об этом см. ниже), прояснить все эти вопросы можно лишь предположительно, путём логических построений.



Возможно, ответ на первый из них подскажет статья А. Шишкина [4, с. 150], который пишет:

*Некоторые виды их [частных металлических марок. – В. Н.] были временными суррогатами денег, применявшимися в пределах выпускавшего их предприятия, другие – служили квитанциями на право получения продуктов или товаров, третьи, наконец, выполняли роль современных нам кассовых чеков при денежных расчётах официантов с хозяином или кассой в ресторанах, трактирах, клубах и т. п.*

Учитывая известную по работе [1] специфику Государева имени, в котором на полях, в садах и виноградниках работали многие сотни местных дайхан, это могли быть платёжные средства любого из трёх перечисленных видов – прежде всего, вероятно, первого (временные суррогаты денег) и в какой-то мере второго (квитанции на право получения продуктов или товаров).

Полное отсутствие сведений об организации Дайханской конторы в Мургабском Государевом имении в упомянутом труде [1] и достаточно подробном «путевом» очерке [3] указывает на то, что все эти мероприятия состоялись уже после их издания, но, разумеется, задолго до окончательного упразднения самого «августейшего владения» (1929 или 1933 г.). Очевидная редкость вышеописанных жетонов однозначно указывает на более чем скромный объём эмиссии, а следовательно, и на кратковременность этой экономической акции в целом. Однако за указанный период в истории Закаспийского края произошло столько событий, что об априорной датировке их выпуска не может быть и речи.

Попробуем выстроить логическую цепочку, которая, возможно, выведет на путь поиска ответов хотя бы на некоторые из поставленных выше вопросов.

### **Орфография денежных знаков**

Начнём с «монетных легенд»: как видим, их начертание соответствует периоду до октября 1918 г., когда в революционной России была официально введена новая орфография и отменено употребление букв ъ, і, ъ и ещё нескольких, признанных устаревшими. Однако вдалеке от Москвы и Петрограда, в частности, и в Закаспийской области, старая орфография употреблялась ещё в 1919 г.: она присутствует не только на дензнаках эсеро-меньшевистского временного правительства [8, с. 30, рис. 3.7.2] (наст. работа, рис. 1), но и на не выпущенных в обращение разменных марках Революционного комитета г. Полторацка<sup>5</sup> [8, с. 130; 9, с. 120–121] (наст. работа, рис. 2).

<sup>5</sup> До 1927 г. так назывался город Асхабад (совр. Ашхабад, Ашгабат), переименованный в 1919 г. в честь революционера-большевика П. Г. Полторацкого, казнённого в Мерве в июле 1918 г.



**Рис. 1.** Закаспийское Временное правительство. Денежный знак Закаспийского народного банка 500 рублей 1919 г. Обратная сторона

**Fig. 1.** Transcaspian Provisional Government. A money note issued by the Transcaspian People's bank. Face value 500 roubles, 1919. Reverse



**Рис. 2.** Ревком г. Полторацка. Разменная марка 50 коп. 1919 г. Односторонняя, не выпущена

**Fig. 2.** The Poltoratsk Revkom (revolutionary committee). A small change note. Face value 50 kopeks, 1919. Uniface, unissued blank

## Денежные суррогаты

В дореволюционной России действовал правительственный закон № 48944 от 23 ноября 1870 г., официально запрещающий применение частных марок в качестве денежных суррогатов [10, с. 511–512], очевидное нарушение которого в нашем случае ясно указывает на возникшую в какой-то момент необходимость их срочного выпуска. Между тем такая акция, и тем более учреждение, её осуществившее, едва ли могли остаться вне поля зрения исследователей.

## Датировка

Вполне вероятным в этой связи представляется период 1917 г., когда золотые и даже серебряные монеты, по известным данным, практически исчезли из обращения, поэтому государство было вынуждено компенсировать недостаток разменной монеты дополнительным выпуском бумажных денежных знаков достоинством от 1 до 50 копеек и почти неограниченной эмиссией наиболее ходовых кредитных билетов в 1 и 5 рублей. Возможно, бумажные деньги (даже полноценные царские кредитки) не пользовались большим «спросом» среди населения Закаспийского края, всегда предпочитавшего звонкую монету, которую в благополучное время туркменские женщины могли носить на себе как традиционные украшения и одновременно как личные сбережения, а в дни нужды расплачиваться ею как обычными деньгами, в отличие от бумажных кредиток имевшими реальную ценность, поэтому и денежные выплаты им за полевые и прочие работы могли осуществляться преиму-



щественно серебряными рублями и копейками. К тому же дайхане, работавшие в имении, но владевшие и своими подсобными хозяйствами, могли обходиться без больших расходов, покупая в Государевых лавках только товары, которые они не производили сами, и выплаченные им деньги постепенно оседали в сундуках и на дамских одеяниях. Легко представить, как дефицит серебряной монеты, жёстко проявившийся в первые годы мировой войны в масштабе всей страны, сказался бы на состоянии Государева имения в Средней Азии: ведь отказ получать заработанные деньги иначе как серебром мог привести к полному коллапсу всего предприятия, поскольку денежные суммы просто перестали возвращаться в казну имения, и производить следующие выплаты было уже нечем. Тогда правлению Дайханской конторы (вполне возможно, и образованной в значительной мере для устранения возникших финансовых проблем) не оставалось ничего иного, как пойти на выпуск заменителей серебряной монеты из «подручных» материалов и доступными средствами. Кстати, любопытный факт пробивки отверстия на одном из нижеописанных знаков (Приложение 1, Каталог, № 181) вполне может указывать на то, что эти суррогаты какое-то время действительно воспринимались местным населением как реальные деньги, которые тоже могли подвешивать или нашивать на одежду как украшение, равноценное привычным монетам.

Изготовление бронзовых и латунных денежных суррогатов могло быть организовано прямо на месте, силами мастерских, имевших дело с обработкой металлов, но не исключено, что заказ на чеканку металлических марок был размещён в другом месте. По понятным причинам такая юридически неправомочная акция не могла быть предана широкой огласке, поэтому о точном месте их чеканки, как и о реальных производителях мы, скорее всего, никогда не узнаем. Впрочем, данное соображение имело бы реальную силу только в том случае, если бы эти суррогаты были изготовлены в дореволюционный период, когда правовые уложения царского времени ещё действовали, что с учётом этого и некоторых других факторов представляется маловероятным.

## Номиналы

Равно сомнительным выглядит и допущение о возможности выпуска этих токенов в 1919 г. или позднее – хотя бы потому, что к тому времени инфляция в России достигла такого уровня, что изготовление их в металле, даже в малоценных сплавах, едва ли было целесообразным – как технически, так и экономически. Как разменная мелочь от  $\frac{1}{4}$  до 20 копеек, так и заменившие её бумажные билеты и деньги-марки к тому времени потеряли всякую актуальность и практически выпали из обращения, поэтому в выпуске 10- и 25-копеечных знаков, какой бы ни была подо-



плёка этой акции в целом, уже к концу 1918 г. не было большого смысла. А там, где эмиссия мелких номиналов ещё представлялась целесообразной, например, в том же Полторацке, где попытка выпуска в обращение — к слову, так и не состоявшегося — билетов в 50 копеек (рис. 2) и 1 рубль была предпринята ещё в 1919 г., — это были мелкие односторонние знаки, отпечатанные на бумаге низкого качества, размеры и оформление их мало отличались от трамвайных билетов, а себестоимость производства была просто ничтожной. Но даже денежные знаки рублёвого достоинства было бы куда проще и экономичнее отпечатать на бумаге, однако именно такое решение, судя по всему, не входило в планы организаторов мургабской эмиссии. Впрочем, и применение старой орфографии, да и самого названия Государева имения, едва ли могло иметь место после окончательного установления власти большевиков в Закаспийском крае (май 1919 г.).

### **Заключение**

С учётом всего вышеизложенного, в качестве наиболее «подходящего» времени для организации Дайханской конторы, которая могла быть учреждена в ходе массовых «демократических» нововведений типа разнообразных советов, комиссий и комитетов, представляется либо «буржуазно-республиканский» период между февралём и октябрём 1917 г., либо вторая половина 1918 — начало 1919 г. По нашему мнению, это лучше всего объясняло бы и практически полное отсутствие каких-либо сведений (и даже просто упоминаний) о Дайханской конторе в советской литературе и научной печати как не заслуживающей внимания инициативе эсеров и меньшевиков<sup>6</sup>. А выпуск этим эфемерным учреждением денежных суррогатов — металлических бон, марок или токенов — выглядит вполне логичным на волне повсеместного и почти бесконтрольного «деньготворчества» на местах в 1917–1918 гг.

Впрочем, без документального подтверждения о точном времени и реальных причинах появления в Мургабском Государевом имении «внутренней денежной системы» говорить не приходится, поэтому изложенные соображения следует принимать только в качестве рабочей гипотезы.

---

<sup>6</sup> По-видимому, тем же может объясняться отсутствие или недоступность архивных данных о Дайханской конторе, как и о Мургабском Государевом имении в целом, на которые в советское время определённо должен быть наложен гриф секретности. Более того, нельзя исключить и того, что после установления власти большевиков в Закаспийском крае соответствующие документы вообще были уничтожены, поскольку они относились к частным владениям царской семьи и как таковые могли в будущем послужить юридическим обоснованием нелегитимности их насильственной экспроприации и связанных с этим возможных претензий законных наследников.



**Каталог металлических бон (марок)  
Дайханской конторы в Мургабском Государевом имении  
(Туркменистан, Марыйский велаят, район г. Байрам-Али)<sup>7</sup>**

Базовый источник информации – каталог «Металлические боны России и СССР» [5, с. 28], которому следует приводимая ниже нумерация каталожных описаний; см. также [6, с. 27]. Кроме того, учтены данные, собранные и обобщённые М. М. Глейзером, информация А. М. Костина и Л. Бирюковой о принадлежавших им знаках номиналом 25 коп. и сообщение В. М. Казмина об известных ему знаках 10 коп. и 1 руб. Все эти данные любезно предоставлены мне упомянутыми лицами в частной переписке. В качестве иллюстраций использована подборка жетонов, в разное время зафиксированных и обследованных мною на интернет-аукционах, нумизматических форумах и в частных коллекциях (Ленинград, Москва, Нукус, Набережные Челны).

Все знаки круглой формы, изготовлены способом чеканки штемпелями, текст для которых набран с помощью буквенных и цифровых пунсонов. Односторонние; реверс гладкий у всех знаков, кроме номинала 1 руб., на реверсе которого вдавлено зеркальное изображение аверса.

№ кат.	номинал	сплав	диаметр	реверс
178	10 копеек	жёлтая бронза	25 (26; 27,1) мм	гладкий



<i>круговая легенда:</i>	<i>сверху</i>	ДАЙХАНСКАЯ КОНТ.
=	<i>снизу</i>	ВЪ МУРГАБ. ГОСУД. ИМ.
<i>в центре:</i>		НА 10 К.

№ кат.	номинал	сплав	диаметр	реверс
179	25 копеек	жёлтая бронза	31 (31,7) мм	гладкий



<i>круговая легенда:</i>	<i>сверху</i>	ДАЙХАНСКАЯ КОНТОРА
=	<i>снизу</i>	ВЪ МУРГАБ. ГОСУД. ИМ.
<i>в центре:</i>		НА 25 К.

<sup>7</sup> В каталоге [5] ошибочно указано «Горно-Бадахшанская авт. обл.». Эта грубая ошибка говорит о том, что редактор, готовивший к печати рукопись каталога, не только оставил без внимания статью [6], изданную 17 годами ранее, но даже не озаботился об элементарной проверке приведённых в ней административных и прочих данных, что по определению входило в круг его прямых обязанностей. Впрочем, и в работах А. П. Шишкина не обошлось без курьёзных опечаток: в подзаголовке небольшого раздела его статьи, посвящённого этой эмиссии [6, с. 27], Дайханская контора названа «Дахайской».





№ кат.	номинал	сплав	диаметр	реверс
180	1 рубль	латунь, тонкий	32 (33,2) мм	зеркально вдавленный



<i>круговая легенда:</i>	<i>сверху</i>	ДАЙХАНСКАЯ КОНТОРА
=	<i>снизу</i>	ВЪ МУРГАБ. ГОСУД. ИМ.
<i>в центре:</i>		НА 1 РУБ.

№ кат.	номинал	сплав	диаметр	реверс
181	3 рубля	жёлтая бронза	35 (36) мм	гладкий



<i>круговая легенда:</i>	<i>сверху</i>	ДАЙХАНСКАЯ КОНТОРА
=	<i>снизу</i>	ВЪ МУРГАБСК. ГОСУД. ИМЪН.
<i>в центре:</i>		НА 3 РУБ.

№ кат.	номинал	сплав	диаметр	реверс
181a	5 рублей	жёлтая бронза	40 (39) мм	гладкий



<i>круговая легенда:</i>	<i>сверху</i>	ДАЙХАНСКАЯ КОНТОРА
=	<i>снизу</i>	ВЪ МУРГАБ. ГОСУДАРЕВ. ИМЪНИИ
<i>в центре:</i>		НА 5 РУБ.

Приложение 2

**Примерная статистика встречаемости  
(по данным, обобщённым автором за 1999–2017 гг.)**

номинал	известно в натуре	по другим сведениям	
		надёжным	непроверенным
10 коп.	2	2	1 или 2
25 коп.	2	1	–
1 руб.	2	1	1 или 2
3 руб.	3	–	1
5 руб.	3	1	1



### Литература

1. Барц Э. Р. *Орошение в долине реки Мургаба и Мургабское Государево имение*. СПб.: Тип. училища глухонемых; 1910. 173 с.
2. Бартольд В. В. Работы по исторической географии. В: Бартольд В. В. *Сочинения в 9 томах*. М.: Издательство восточной литературы; 1965;3. 711 с.
3. Гартевельд В. Н. *Среди сыпучих песков и отрубленных голов. Путевые очерки Туркестана (1913)*. М.: Изд. И. А. Маевского; 1914. 158 с.
4. Шишкин А. Металлические марки как коллекционные материалы. *Советский коллекционер*. 1975;13:150–158.
5. Тункель А. В. (сост.) *Металлические боны России и СССР. Каталог*. Донецк: Международное объединение нумизматов; 1992. 118 с.
6. Шишкин А. П. *Металлические марки помещичьих имений*. НумБон: Бононумизматический бюллетень. 1998;1–2 (44):20–29.
7. Глейзер М. Металлические боны России и СССР. Уточнения к каталогу. *Миниатюра*. 1999;3.
8. Жуков А. А., Малышев В. П. *Денежные эмиссии Средней Азии. Туркестанский край 1918–23 гг.* СПб.: Ленэкспо; 2005. 172 с.
9. Истомин М. И. *Каталог денежных знаков гражданской войны в России. Денежные знаки обязательного обращения*. Харьков: Фактор; 2010;5. 456 с.
10. *Полное Собрание Законов Российской Империи*. СПб.: Типография II Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии; 1874;45. 783 с.

### References

1. Bartz E. R. *The irrigation in the Murghab valley and the Murghab Regal Estate*. St. Petersburg: Tipografiya uchilishcha glukhonemykh; 1910. (In Russ.)
2. Barthold W. V. Works on historical geography. In: Barthold W. *Collected Works*. Moscow: Izdatel'stvo vostochnoi literatury; 1965;3. (In Russ.)
3. Gartevel'd V. N. *Among the quicksands and severed heads. Travel sketches of Turkestan (1913)*. Moscow: Izdanie I. A. Maevskogo; 1914. (In Russ.)
4. Shishkin A. Metallic tokens as collectibles. *Sovetskii kollektzioner*. 1975;13:150–158. (In Russ.)
5. Tunkel' A. V. (comp.) *Metallic Tokens in the Russian Empire and USSR: A catalogue*. Donetsk: Mezhdunarodnoe ob'edinenie numizmatov; 1992. (In Russ.)
6. Shishkin A. P. Metallic tokens from landlords' estates. *NumBon: Bononumizmaticheskiy byulleten'*. 1998;1–2 (44):20–29. (In Russ.)
7. Gleizer M. Metallic tokens in the Russian [Empire] and USSR. Corrigenda to the Catalogue. *Miniatyura*. 1999;3. (In Russ.)
8. Zhukov A. A., Malyshev V. P. *Money Issues in Central Asia / Turkestan Krai 1918–1923*. St. Petersburg: Lenekspo; 2005. (In Russ.)
9. Istomin M. I. *Catalog of Banknotes of the Civil War in Russia: Specialized issues*. Khar'kov: Faktor; 2010;5. (In Russ.)
10. *Laws of the Russian Empire. A complete collection*. St. Petersburg: Tipografiya II Otdeleniya Sobstvennoi E. I. V. Kantselyarii; 1874;45. (In Russ.)

### Информация об авторе

Настич Владимир Нилович, кандидат исторических наук, руководитель Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН

### About the author

Vladimir N. Nastich, Cand. Sci (Hist.), Head of the Department of Oriental Written Sources. Institute of Oriental Studies

# PHILOSOPHY



■ **Philosophy of Religion  
and Religious Studies**



# ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ



■ **Философия религии  
и религиоведение**



# Philosophy of Religion and Religious Studies

## Философия религии и религиоведение

DOI 10.31696/2618-7043-2018-1-2-251-274

УДК 28:01:00+140.8:2+231.13+297.1

ВАК 09.00.14

### «Указания и напоминания»

#### [Раздел по метафизике]

#### Ибн-Сина (Авиценна)

Перевод с арабского, предисловие и комментарии **Т. Ибрагима** (Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация, [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru)), **Н. В. Ефремовой** (Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация, [salamnat@mail.ru](mailto:salamnat@mail.ru))

**Аннотация:** в настоящей публикации предлагается перевод первой главы из раздела по метафизике/теологии книги «Указания и напоминания» (*аль-Ишарат ва-т-танбихат*) крупнейшего мусульманского философа Ибн-Сины (Авиценны), служащей своего рода последней редакцией его философско-богословского учения. В данной главе излагается авиценновское различие «сущности» и «существования», его деление сущего на «возможное» и «необходимое», разработано оригинальное обоснование бытия Бога – «доказательство праведных» (*бурхан ас-сыддыкын*).

**Ключевые слова:** «аль-Ишарат ва-т-танбихат»; возможное; восточный перипатетизм; доказательства бытия Бога; Ибн-Сина (Авиценна), метафизика; мусульманская философия, необходимое; существование; сущность; «Указания и напоминания»; фальсафа

**Для цитирования:** Ибн-Сина (Авиценна). «Указания и напоминания» [Раздел по метафизике] (Пер. с араб. и комм. Т. Ибрагима, Н. В. Ефремовой). *Ориенталистика*. 2018;1(2):251–274. DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-251-274.

### Al-Isharat wa-t-tanbihat

#### [on metaphysics]

#### Ibn-Sina (Avicenna)

Transl., foreword and comm. by **Tawfik Ibrahim** (Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation, [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru)), **Natalia Efremova** (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation, [salamnat@mail.ru](mailto:salamnat@mail.ru))

**Abstract:** the article comprises a translation into Russian of the first chapter from the section on metaphysics / theology from the treatise *al-Isharat wat-tanbihat* (*Remarks and Admonitions*) by the most eminent Islamic philosopher Abu Ali b. Sina (Avicenna) (d. 1037 AD). This chapter comprises the Avicenna's expression of his theological and philosophical teaching. In the books is offered Avicenna's distinction between the essence and existence, the subdivision of the essence into the "possible" and "necessary". The text also contains the Avicenna's proof of the existence of God, which is called the proof of the veracious (*burhan as-saddiqin*).



**Keywords:** “al-Isharat wa-t-tanbihat”; essence and existence; existence of Good, proof of; falsafa; Ibn-Sina (Avicenna); metaphysics; necessity, category of; philosophy, Islamic; possibility, category of

**For citation:** Ibn-Sina (Avicenna). “Al-Isharat wa-t-tanbihat” [on metaphysics] (Trans., comm. by T. Ibrahim, V. N. Efremova). *Orientalistica*. 2018;1(2):251–274. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-251-274.

## Предисловие к переводу

1. Книга «Указания и напоминания» [1] принадлежит перу Ибн-Сины (Авиценны, лат. Avicenna; 980–1037)<sup>1</sup>, крупнейшего философа ислама, придавшего фальсафе<sup>2</sup> её классический вид. В его творчестве аристотелизм был реформирован не только в смысле обогащения многими новыми собственно философскими идеями, но также – что самое главное – в аспекте его соединения с исламской доктриной.

Результатом такой реформы явился фундаментальный труд «Исцеление» (*аш-Шифа'*) – двадцатидвухтомная энциклопедия, до сих пор самая большая по объёму философская книга, написанная одним автором. Этот труд примечателен ещё и тем, что в нём впервые было систематизировано научно-философское наследие Аристотеля. Более того, именно благодаря такой систематизации аристотелизм на латинском Западе снискал впоследствии столь большой успех.

Ибн-Сина составлял и относительно краткие философские «суммы», в том числе сокращённую версию означенного труда, известную как «Спасение» (*ан-Наджат*) [3], а также предлагаемую вниманию читателя книгу «Указания и напоминания». Являясь одним из последних сочинений философа, если не самым последним, данная книга служит своего рода итогом его интеллектуального поиска.

Как сказал Ибн-Сина в заключении к книге, изложенные здесь мысли ориентированы на узкий круг читателей – узкий даже в отношении философов, которые представляют образованную элиту [1, с. 395]. Об этом он пишет и в одном из своих писем, подчёркивая, что с «Указаниями и напоминаниями» подобает ознакомить только людей из самого близкого ему окружения, таких как его ученик Ибн-Зайля [4, с. 38].

Призывая оберегать данное сочинение от диких (*хамадж*) и заблудших (*мульхида*) из числа философствующих (*мутафальсифа*) [1, с. 395], автор «Указаний и напоминаний» не уточняет, кого он имеет в виду. Но, скорее всего, именно о таковых речь идёт в начале «Логики восточных» (*Мантык аль-машрикыййн*), где упоминаются «простолюдины» (*аммий-йун*) среди философствующих, которые увлечены перипатетиками (*машша'ун*), полагая, что только их Бог осенил милостью Своей и исключи-

<sup>1</sup> О его жизни и творчестве см.: [2].

<sup>2</sup> Эллинизирующая, или аристотелизирующая, философия ислама, известная также как восточный/мусульманский/арабоязычный перипатетизм.



тельно их Он наставил на верный путь. Этих аристотеликов философ упрекает в догматизме и эпигонстве, сравнивая их с представителями ханбалитской школы мусульманского богословия, известными своим буквалистско-традиционалистским ригоризмом: «глубокое рассмотрение они считают ересью (*бид'а*), а отход от распространённого [мнения] – заблуждением (*далала*)» [5, с. 2–3].

Таких представителей «массы» среди философов-перипатетиков он отсылает к «Исцелению», в котором изложено потребное для них и даже больше [5, с. 4]. Сам Ибн-Сина находит перипатетизм наиболее правильным течением философской мысли, относясь к Аристотелю с пиететом, но вместе с тем ему чужд любой догматизм. И эта интенция ярче всего проявляется в «Указаниях и напоминаниях».

С желанием оградить свою книгу от «простолюдинов» отчасти связан нарочно усложнённый её стиль, изобилующий эллиптическими выражениями. Бросается в глаза и явная (в целом не характерная для него) страсть автора, особенно в последних главах, к рифмованной прозе и другим риторическим изыщностям, которые порой не поддаются адекватному переводу.

2. Авиценновское сочинение состоит из двух разделов, каждый имеет свою нумерацию глав. Первый посвящён логике (в 10 главах), второй (также в 10 главах) – натурфилософии (главы 1–3) и метафизике (главы 4–10). Иногда последние три главы – «Блаженство» (*аль-бахджа ва-са'ада*), «Стадии гносиса» (*макамат аль-'арифин*) и «Таинства чудес» (*асрар аль-айат*) выделяют как «теософические» (или «суфийские», «гностические», «мистические»).

Главы первого раздела обозначены как *нахдж* (мн. ч. *анхадж*; словарное значение: путь, метод, способ), второго – как *наमत* (мн. ч. *анмат*; словарное значение: манера, способ, образец). В своем комментарии к данному сочинению Фахраддин ар-Рази (ум. 1209) пишет, что первоначальный смысл термина *нахдж* – это явный путь (*тарик вадих*), а *наमत* – разновидность ковров (*бусут*); первое обозначение отражает тот факт, что через логику продвигаются к прочим наукам, тогда как второе указывает на разделы натурфилософии и метафизики как самоцели [6, с. 3; см. также: 7, с. 2].

В свою очередь, главы подразделены на множество небольших пунктов, чаще всего обозначенных как «указания» (ед. ч. *ишара*) или «напоминания» (ед. ч. *танбих*), отсюда и название сочинения. По замечанию того же ар-Рази [6, с. 104], с которым, видимо, соглашается и комментатор Насыраддин ат-Тусы (ум. 1274) [8, т. 1, с. 200], из содержания можно заключить, что рассуждение с легко усваиваемым выводом, т. е. таким, который латентно находится в уме и для своей актуализации требует лишь своего рода напоминания (*тазкир*) о нём, Ибн-Сина называет «напоминанием», а более сложное рассуждение – «указанием».



В близком к термину *танбих* смысле философ использует обозначения *тазкир* и *тазкира*. Название типа «Заблуждение (*вахм*; мн. ч. *аухам*) и указание» подразумевает критику мнения, ошибочного с его точки зрения, или ответ на возможное возражение.

Помимо упомянутых употребляются также такие названия, как «разъяснение» (*табсира*), «объяснение» (*шарх*), «вывод» (*тахсыл*), «извлечение» (*фа'ида*), «дополнение» (*такмиля*), «прибавление» (*тат-мим*), «заклучение» (*тазниб*), «извещение» (*хикайа*), «замечание (*нукта*)», «наставление» (*хидайа*) и «совет» (*насиха*).

3. Первую главу раздела по натурфилософии/физике («науке о природе» – *ильм ат-таби'а*)<sup>3</sup> Ибн-Сина посвящает вопросу о «субстанциализации тел» (*таджаухур аль-аджсам*) [1, с. 189–209]. Здесь критикуется атомистическое учение, которого придерживались некоторые античные мыслители (Демокрит, Лукреций, Эпикур) и многие мусульманские богословы-мутакаллимы. Одновременно обосновывается традиционный для аристотелевской традиции гилеморфизм – тезис о сложении физических тел из материи (греч. *ύλη*, араб. *хайуля*, *мадда*) и формы (греч. *μορφή*, араб. *сура*). Специфичным для авиценновской натурфилософии является концепция о «деятельном разуме» (или «активном интеллекте»; *аль-акль аль-фа'аль*), который управляет подлунной сферой, «миром возникновения и уничтожения» и от которого физические тела получают свои материальные, индивидуальные формы, а человеческие разумы – имматериальные, интеллигибельные (*ма'куля*) формы/понятия, вследствие чего этот космический разум называется также «дарителем форм» (*вахиб ас-сувар*).

В следующей главе, носящей название «Направления (*джихат*) и их первые и вторые тела» [1, с. 213–229], рассматриваются свойства физических тел. Вслед за Аристотелем, но с обусловленным учением о «деятельном разуме» модификациями, Ибн-Сина рассуждает о четырёх первоэлементах (воде, воздухе, земле и огне), из комбинации которых образуются прочие тела подлунного мира – минералов, растений, животных и людей.

Вопросам психологии и ноэтики, которые философ обычно включает в натурфилософию, в «Указаниях и напоминаниях» посвящена третья глава – «Душа земная и небесная» [1, с. 233–260]. Как и Аристотель, Ибн-Сина различает растительную душу (с её тремя силами – питания, роста и размножения), животную (с двумя силами – двигательной и воспринимающей) и человеческую, или разумную (*натыка*), наделяя животную душу также силами растительной души, а человеческую – силами как растительной, так и животной. И, подобно Аристотелю, воспринимающую

<sup>3</sup> В других авиценновских сочинениях используются также обозначения «естественная наука» (*аль-ильм ат-таби'и*), «естественные [дисциплины]» (*ат-таби'иййат*).





щую силу он связывает с пятью органами чувств – зрением, слухом, обонянием, вкусом и осязанием. Но наряду с этими пятью «внешними чувствами» философ говорит о пяти «внутренних чувствах» (араб. *хавасс батына*; лат. *sensus interiores*): общем чувстве, представлении, воображении, эстимации и памяти.

«Общее чувство» (*аль-хисс аль-муштарак*) аккумулирует в одно целое данные, поступающие из внешних чувств, каждое из которых способно отражать лишь отдельное свойство предмета. «Представление» (*аль-мусаввира, аль-хайаль*) сохраняет полученные чувственные образы предметов, удерживая их и после исчезновения этих предметов из поля действия внешних чувств. «Воображение» (*аль-мутахаййля*) способно сочетать имеющиеся образы, создавая ирреальные комбинации, например рогатого коня. «Эстимация» (*аль-вахм*) такова, что в чувственных образах она может постичь нечувственные «понятия» (ед. *ма'на*): к примеру, овца постигает «вражду»<sup>4</sup> в волке. «Память» (*аз-закира*) служит хранилищем для означенных понятий.

Заметим, что иногда у Ибн-Сины *вахм* фигурирует и в более общем смысле, включая воображение. Само же обозначение «эстимация», или «эстимативная сила», восходит к латинскому термину *aestimatio* (суждение, оценка), которым в переводах авиценновских сочинений передавалось арабское *вахм*.

В собственно человеческой душе философ выделяет три ступени потенции: материальный (*хайуляни*), умеющий (*би-ль-маляка*) и актуальный (*би-ль-фи'ль*) разум (ед. ч. *'акль*). В «Исцелении» эти три ступени сравниваются со способностью к письму (1) у младенца, (2) у отрока, начавшего пользоваться чернилами, пером и алфавитом, и (3) у искусного писца. На второй ступени у теоретической силы уже имеются первые интеллигибелии (к примеру, принцип непротиворечия или аксиоматические положения типа «целое больше части»), на третьей она располагает и последующими, приобретёнными интеллигибелиями, может их созерцать, если того захочет, но актуально она этого не делает.

Когда теоретическая сила актуально созерцает таковые, осознавая и сам факт их умопостижения, то это будет «приобретённый» (*муста-фад*) разум. Сами интеллигибелии этот разум получает при соединении с упомянутым выше управителем подлунного мира – «деятельным разумом» [9, с. 333–335]. Особую разновидность умеющего разума составляет «святой разум» (*'акль кудси*), т. е. сильная интуиция, позволяющая соединиться с деятельным разумом без посредства эмпирического опыта или дискурсивного размышления [9, с. 379–381].

<sup>4</sup> В отличие от образов, таких как цвета или фигуры, эти понятия сами по себе не являются материальными/чувственными, но ещё не вполне абстрактны, ибо сохраняют связь с индивидами: воспринимается не вражда как таковая, а вражда конкретно волка.



Эта присущая пророкам потенция в «Указаниях и напоминаниях» обозначена просто как «святая сила» (*кувва кудсиййа*). И здесь соотношение между различными степенями разума иллюстрируется с помощью метафоры из коранического «стиха о свете»: «Бог есть свет небес и земли; | Его свет – точно/словно ниша; | В ней – светильник; | Светильник – в стекле; | Стекло – точно жемчужная звезда; | Зажигается сей от древа благословенного – | Маслины, ни восточной, ни западной; | Масло её готово воспламениться, | Хотя бы оно и не коснулся огонь; | Свет на свете!» (24:35). По Ибн-Сине, «ниша» символизирует материальный разум; «стекло» – умеющий разум; «светильник» – приобретённый разум; «масличное древо» – мышление, с помощью которого приобретаются вторые интеллигибелии; «масло, готовое воспламениться без касания огня», – святая сила; «огонь», от которого зажигается светильник, – деятельный разум [1, с. 242–243].

4. Раздел по метафизике открывается главой о причинах бытия, точнее о Первопричине сущих: Бытийно-необходимом само по себе (или Бытийно-Самонеобходимом; араб. *ваджиб аль-вуджуд би-зати-х*; сокр. *ваджиб аль-вуджуд*/Бытийно-необходимое или просто *аль-ваджиб*/Необходимое), Боге (на языке религии). Помимо собственно доказательства бытия такого Первоначала здесь обосновываются некоторые Его свойства, прежде всего единство, что обычно считается необходимым дополнением такого доказательства.

При этом «единство» (*вахда*) понимается в смысле отсутствия всякой множественности (*касра*): как внешней, количественной (*каммиййа*), так и внутренней, качественной (*кайфиййа*), или ментальной (*ма'навиййа*). В первом случае речь идёт о нумерическом единстве, отсутствии «равного, подобного» (*надд, мисль, назыр, шабих*), к которому представители фальсафы обычно добавляют и отсутствие «противоположного» (*дыдд*). Второй аспект единства выражает простоту (*басата*), свободу от всякой составленности. А в фальсафе такая составленность сводится к пяти типам: (1) из материи (*мадда*) и формы (*сура*); (2) из рода (*джинс*) и вида (*нау*); (3) из сущности (*махиййа*) и существования (*вуджуд*); (4) из субстанции (*джаухар*) и акциденций (ед. ч. *'арад*); (5) из самости (*зат*) и атрибутов (ед. ч. *сыфа*).

Следует отметить, что знаменитое аристотелевское доказательство бытия Бога заключает о Нём как о причине движения (недвижном перво двигателе), причём это доказательство изложено им в сочинении «Физика», а не в «Метафизике» [см.: 10, с. 44–49]. В своем комментарии к XII книге «Метафизики» Ибн-Сина замечает, что раз Бог выступает причиной бытия, то доказательство Его существования не дело физики, которая изучает природные тела в аспекте их движения и изменения, а метафизики, которая исследует бытие как бытие, его высшие, неизменные причины [11, с. 23].



В разделе по метафизике из энциклопедии «Исцеление» существование Бытийно-необходимого обосновывается исходя из понятия «причины» (*'илля*). Вслед за Аристотелем он различает четыре разряда причин: материальную (*маддиййа*), формальную (*суриййа*), действующую, или производящую (*фа'илиййа*); целевую, или конечную (*га'иййа*, *тамамиййа*), – к примеру, для дома таковыми служат соответственно глина, образ, строитель и кров. Бытие же Бога следует из необходимой конечности каузального/причинного ряда при любом разряде [12, с. 443–451]. Заметим, что само доказательство конечности причинного ряда фигурирует в аристотелевской «Метафизике» [13, с. 95–97], но здесь оно никак не связано с вопросом об установлении бытия Перводвигателя/Бога.

Иного рода обоснование бытия Бога Ибн-Сина выдвигает в «Спасении» и особенно в «Указаниях и напоминаниях». Оно исходит из введённого философом как фундаментального для метафизики тезиса о различении «сущности» и «существования». Соответственно этому тезису сущие делятся на «возможное» (*мумкин*), у которого сущность не предполагает его существования, и на «необходимое» (*ваджиб*), чьей сущности непременно сопутствует бытие. Цепь возможных вещей, бытие каждой из которых обусловлено другой, не может простираться до бесконечности, но должна остановиться на чем-то бытийно-необходимом.

Данное рассуждение, в «Сумме теологии» Фомы Аквинского (1225–1274) воспроизведённое в качестве третьего из пяти «путей» доказательства существования Бога [14, с. 25], обычно обозначается как доказательство «от понятий “возможное” – “необходимое”» или «от возможного/контингентного». Вслед за замечанием Ибн-Сины<sup>5</sup>, в мусульманской культуре оно часто называется «доказательством праведных» (*бурхан ас-сыддыкын*). Имеется несколько его модификаций, наиболее известной из которых является версия, выдвинутая Садррадином аш-Ширази (Мулла Садра, ум. 1640) [15, с. 13–26; 16].

\* \* \*

Перевод сделан по изданию М. Аз-Зари'и [1]<sup>6</sup>. В примечаниях к переводу широко используется комментарий ат-Тусы [7; 8]<sup>7</sup>, толкование которого считается наиболее адекватным.

<sup>5</sup> См. примечание 110 и соответствующий основной текст.

<sup>6</sup> Имеется русский перевод (под названием «Указания и наставления»), выполненный М. Диноршоевым и Н. Рахматуллаевым [17].

<sup>7</sup> По первому изданию цитируются комментарий к разделу по логике, по второму – к разделам по физике и метафизике.



## Глава четвертая

### Бытие и его причины<sup>8</sup>

#### [1. Несостоятельность сведения сущего к чувственному; нечувственное бытие Начала бытия]

[1] Напоминание: [первое обоснование несостоятельности]

Воображению<sup>9</sup> (*вахм*)<sup>10</sup> людей может представиться, будто сущее (*мауджуд*) – это чувственное (*махсус*), будто нельзя полагать бытие вещи, чья субстанция (*джаухар*)<sup>11</sup> не доступна чувству (*хисс*), будто не имеет доли бытия та вещь, которая не специфицируется определённым местом (*айн*) и положением (*вад*)<sup>12</sup> – или сама по себе, наподобие тела, или по причине того, в чём она пребывает, как в случае с модусами (*аху-аль*) тела. Но если ты вступишь в сами чувственные [предметы], ты поймёшь несостоятельность такого утверждения.

Ведь и ты, и всякий заслуживающий обращения к себе знаете, что эти чувственные [предметы] могут называться одним именем не чисто омонимически, а в силу обладания единым понятием (*ма'на*). Вы же не сомневаетесь, например, что наименование «человек» прилагается к Зайду и Амру<sup>13</sup> согласно одному и тому же сущему [вне ума] понятию. И это сущее понятие может быть или чувственно постижимым, или нет. Если оно недоступно чувствам, то таким рассмотрением из чувственного выводится [наличие] чего-то нечувственного, что ещё более странно<sup>14</sup>. А если это понятие является чувственно воспринимаемым, то оно непременно обладает определённым положением, местом, величиной и качеством, иначе оно недоступно ни чувствам, ни воображению, поскольку всякое чувственное или воображаемое обязательно специфицируется чем-то из этих модусов. Но коли данное понятие оказывается таковым, то оно уже неприменимо к тому, что не обладает данным модусом, а значит, не прилагается ко многим [людям], различающимся по этому модусу<sup>15</sup>.

<sup>8</sup> «Бытие» – араб. *вуджуд*; «причина» – *‘илля*.

<sup>9</sup> В некоторых рукописях вначале фигурирует: «Знай, что...».

<sup>10</sup> В широком смысле слова, т. е. включая эстимативную силу.

<sup>11</sup> В смысле самости (*зат*); Ибн-Сина говорит здесь о субстанции/самости, поскольку оппоненты не допускают наличия вещи, которая была бы чувственно воспринимаемой в аспекте её действий (ед. ч. *фи'ль*), но не в аспекте её самости [7, т. 1, с. 541].

<sup>12</sup> Термином *айн* передаётся «где» (например, на рынке) как одна из десяти аристотелевских категорий; «положение» также представляет собой одну из этих категорий (например, сидящий, стоящий).

<sup>13</sup> *Зайд* и *Амр* – абстрактные персонажи, ср. Иван и Петров в русском языке.

<sup>14</sup> Нежели полагание сущего, которое не чувственно.

<sup>15</sup> А это противоречит предположению об одинаковой приложимости данного понятия к соответствующим вещам.



Стало быть, «человек» как единая сущность (*вахид аль-хакыка*), «человек», взятый в аспекте своей подлинной (*аслиййа*) сущности, по которой не различается множество [людей]<sup>16</sup>, не есть нечто чувственное, а чисто умопостигаемое<sup>17</sup>. И так обстоит дело со всякой универсалией (*кулли*)<sup>18</sup>.

[2] Заблуждение и напоминание: [ответ на одно возражение]

Кто-то может сказать: человек, например, потому есть человек, что у него имеются органы – рука, глаз, бровь и тому подобное; но в этом аспекте он – чувственное<sup>19</sup>.

Внимание такового мы обращаем на следующее: по отношению к каждому универсальному из упомянутых или не упомянутых тобой органов дело обстоит точно так же, как по отношению к самому человеку<sup>20</sup>.

[3] Напоминание: [второе обоснование несостоятельности]

Если бы всякое сущее подпадало под чувство или воображение (*вахм*), то само чувство или воображение подпадало бы под чувство или воображение. Да и разум, который есть подлинный судья, подпадал бы под воображение<sup>21</sup>.

Кроме этих принципов, [мы находим, что] ни любовь, ни стыд, ни боязнь, ни гнев, ни хитрость, ни трусость не подпадают под чувство и воображение, [хотя] они и принадлежат к связям чувственных вещей<sup>22</sup>. Что тогда сказать о сущих, самости которых возвышаются над ступенью чувственных [вещей] и их связей?!

<sup>16</sup> Человек как единая сущность (*хакыка*) есть нечто иное, нежели единый человек (*аль-инсан аль-вахид*), ибо первое понятие указывает на человека как единую природу (*таби'а*), а не в качестве животного, или разумного, или единого и т. п.; второе же понятие указывает на человека в сочетании с единством; поэтому в первом понятии могут соучаствовать многие люди, а во втором – нет [7, т. 1, с. 542–543].

<sup>17</sup> Т. е. существует вне ума, но постигается только умом.

<sup>18</sup> Точнее: со всякой «естественной» (*таби'у*) универсалией. Таковая обозначает природу/сущность, но взятую саму по себе, в отличие и от «логической» (*мантыкы*) универсалии, т. е. универсалии, взятой в аспекте одинаковой приложимости ко многим индивидам, и от «интеллектной/ментальной» (*'акли*) универсалии, когда соединяются вместе оба предыдущих аспекта. Вторая и третья разновидность универсалии существуют только в уме, первая же существует и вовне [18, с. 65–69; 19, с. 195–212].

<sup>19</sup> Смысл возражения состоит в следующем: ваше [понятие] об умопостигаемом человеке предполагает абстрагирование его от положения и качества. Но человек может мыслиться только имеющим органы, у которых разная величина и положение, как мы его обычно воображаем и чувствуем [7, т. 1, с. 544].

<sup>20</sup> Т. е. каждый универсальный орган также представляет собой нечувственную, умопостигаемую природу.

<sup>21</sup> Ни чувство, ни воображение не постигаются ни чувством, ни воображением. Под воображение, и тем более под чувство, не подпадает разум, который различает чувство и чувствуемое, воображение и воображаемое [7, т. 1, с. 545].

<sup>22</sup> Такие [универсальные] природы не доступны ни чувству, ни воображению; воображение же (эстимативная сила) постигает только их индивиды (ед. ч. *шахс*).



[4] Заключение: [Первоначало тем более должно быть нечувственным]  
Всякое сущее (*хакк*)<sup>23</sup> таково, что со стороны своей самостной сущности (*хакыка затиййа*)<sup>24</sup>, делающей его [таким] сущим, оно есть [нечто] общее (*муттафик*)<sup>25</sup>, которое едино (*вахид*) и на которое невозможно указать [как на «вот это»]<sup>26</sup>. Каким тогда должно быть То, от Коего всякое сущее (*хакк*) получает свое бытие (*вуджуд*)!  
[2. Четыре причины]

[5] Напоминание: [причины сущности и причины бытия]  
Вещь (*шай'*) бывает причинённой (*ма'люль*) либо в аспекте своей сущности (*махиййа, хакыка*), либо в своём бытии (*вуджуд*). Ты можешь представить себе это на примере треугольника<sup>27</sup>: его сущность (*хакыка*) связана с плоскостью и с образующей его стороны линией, которые оба конституируют<sup>28</sup> его как треугольник, как имеющий сущность треугольности, словно служа для него материальной (*маддиййа*) и формальной (*суриййа*) причинами (*'илля*)<sup>29</sup>.

Что же касается его бытия, то оно может зависеть от другой причины, нежели той, что конституирует его треугольность и служит частью его определения (*хадд*)<sup>30</sup>. Такова производящая/действующая (*фа'улиййа*) или конечная/целевая (*га'иййа*) причина, которая [фактически] выступает действующей причиной для причинности<sup>31</sup>, производящей причины<sup>32</sup>.

[6] Напоминание: [различие между сущностью и существованием]  
Знай, что ты сможешь постичь понятие (*ма'на*) треугольника, но останешься в сомнении, описывается ли он бытием (*вуджуд*) в качестве

<sup>23</sup> Сущее вне ума (в качестве конкретно сущего), рассматриваемое как имеющее сущность (*хакыка*).

<sup>24</sup> Сущности, отвлечённой от внешних, индивидуальных и привходящих признаков.

<sup>25</sup> Между индивидуальными сущими, имеющими данную сущность.

<sup>26</sup> Т. е. не поддаётся чувству или воображению.

<sup>27</sup> В арабском языке треугольник обозначается как мусалляс («тройной»), под которым подразумеваются не три угла, а три стороны.

<sup>28</sup> Глагол *кавама*; отсюда *кывам* («конституция») и *мукаввим* («конституент»).

<sup>29</sup> Оговорка «словно» связана с тем, что треугольник не имеет ни материи, ни формы, ибо он – количество (*камм*). А материя и форма бывают только у составных тел [7, т. 1, с. 550].

<sup>30</sup> Здесь слово *хадд*, под которым Ибн-Сина обычно понимает сущностное определение, дефиницию (см. примечание 93), употреблено в смысле просто «понятие».

<sup>31</sup> Араб. *'иллиййа*; т. е. для выступления в качестве причины.

<sup>32</sup> Целевая причина порождает не само существование причинённого, а действительность производителя, поэтому она служит действующей причиной по отношению к этой характеристике производителя и целевой причиной по отношению к причинённому [7, т. 1, с. 551].



одного из конкретно сущих (*фи аль-а'йан*)<sup>33</sup> или нет, – он уже представим тобой [как состоящий] из линии и плоскости, вместе с тем он ещё не представляется тебе как сущее среди конкретно сущих<sup>34</sup>.

[7] Указание: [о производителе и цели как причинах бытия]

Если причина являет к бытию (*муджида*) нечто, имеющее конституирующие сущность причины<sup>35</sup>, то такова служит причиной для некоторых из таких причин (например, для формы) или для всех них в плане бытия, а также причиной соединения их<sup>36</sup>.

А целевая причина, т. е. та, ради которой [существует] вещь, служит по своей сущности (*махиййа*) и понятию (*ма'на*) причиной для причинности действующей причины, будучи вместе с тем причинённой ею в плане своего бытия, ибо действующая причина представляет собой определённую причину бытия причины целевой (если последняя принадлежит к числу целей, которые возникают актуально), но не причину её причинности или понятия<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Выражение *фи аль-а'йан* буквально означает: «на глазах»; в отличие от *фи аль-азхан/фи ан-нафс* («в умах»/«в душе»); т. е. речь идёт о вещах, существующих вне ума, в качестве конкретных/единичных сущих.

<sup>34</sup> У вещи имеются причины, в которых она нуждается для своего конкретного бытия – такие, как производитель и цель; и имеются причины, в которых она нуждается для реализации (*тахаккук*) её самости вне ума и в нём – такие, как материя и форма; поэтому Ибн-Сина упомянул линию и плоскость, схожие с последними двумя факторами [7, т. 1, с. 552].

<sup>35</sup> Это причинённое, составленное из материи и формы. У причинённого, которое не имеет ни материи, ни формы, нет причин сущности. Таковое или находится в субстрате, [т. е. является акциденцией], или не находится в таковом, [т. е. является имматериальным]: первое нуждается и в причине, являющей его к бытию, и в субстрате, принимающем его; второе – только в причине, являющей к бытию [7, т. 1, с. 553].

<sup>36</sup> Первый случай – это, к примеру, столяр, выступающий причиной для формы кровати, но не его материи; второй случай – это деятельный разум, служащий причиной и формы тела, и его материи. Под «соединением» подразумевается соединение материи и формы [7, т. 1, с. 554].

<sup>37</sup> Причинённые делятся на [безпосредственно] сотворённые (*мубда'*) и созданные (*мухдаса*), как будет разъяснено в следующей главе. В первом разряде цель – как по своей сущности, так и по своему бытию – сосуществует вместе с причинённым. Во втором же она по своему бытию выступает последующей относительно причинённого, хотя и первее его по своей сущности. Причина не может быть последующей относительно причинённого, поэтому бытие цели во втором разряде не может быть причиной, но порой в каком-то аспекте выступает причинённым для своего причинённого; причиной здесь служит её сущность, которая первее причинённого, и её причинность состоит в том, чтобы делать производителя актуально производящим; значит, она – причина действительности производителя, а производитель выступает причиной для становления этой сущности сущей. Следовательно, сущность цели выступает причиной для причины своего бытия, но не в абсолютном смысле, а в некоторых аспектах. Поэтому здесь не возникает замкнутого круга. Авиценновская оговорка «если последняя... актуально» сделана для того, чтобы рассуждение могло быть отнесено ко второму разряду [7, т. 1, с. 554–555].



[8] Указание: [Первопричина служит действующей причиной всякого сущего]

Если есть первая причина (*‘илля уля*), то она выступает причиной и для всякого бытия, и для причины сущности (*хакыка*) всякого бытия в [мире] бытия<sup>38</sup>.

### [3. Доказательство существования бытийно-необходимого]

[9] Напоминание: [необходимое, возможное и невозможное]

Всякое сущее (*мауджуд*), взятое само по себе, вне связи с чем-либо другим, или таково, что ему самому по себе обязательно (*йаджиб*) быть, или нет. Если обязательно, то это есть сущее (*аль-хакк*)<sup>39</sup> само по себе, бытийно-необходимое (*ваджиб аль-вуджуд*) благодаря самому себе, самосущее (*аль-кай’ум*)<sup>40</sup>.

А если необязательно, то нельзя сказать, что это сущее само по себе невозможно (*мумтани*), раз оно предполагалось сущим.

Да, если к рассмотрению такого сущего самого по себе присоединить такое условие, как отсутствие его причины, то оно становится невозможным. С присоединением же условия о наличии его причины оно становится необходимым. Но коли не присовокупить ни условие о наличии причины, ни об её отсутствии, то ему самому по себе останется третье состояние – возможность (*имкан*), т. е. взятое само по себе таковое будет чем-то, которое и ни необходимо, и ни невозможно.

Значит, всякое сущее есть либо бытийно-необходимое само по себе<sup>41</sup> (*ваджиб аль-вуджуд би-зати-х*), либо бытийно-возможное само по себе (*мумкин аль-вуджуд би-зати-х*).

[10] Указание: [возможное существует только благодаря иной причине]

Вещь, которая сама по себе возможна, не становится сущей благодаря своей самости, ибо по своей самости, поскольку она возможна, эта вещь такова, что её бытие не предпочтительней её небытия. И если одно из этих двух состояний становится предпочтительней, то сие происходит в силу наличия или отсутствия чего-то другого.

Значит, бытие всякого бытийно-возможного обусловлено другим.

<sup>38</sup> Первопричина должна служить действующей причиной для всякого причиненного бытия и для всякой материи или формы, служащих причинами реализации (*тахаккук*) любого причиненного, являющегося к бытию. Первопричина не может быть ни формой, ибо таковой должен абсолютно предшествовать производитель; ни материи, ибо производитель первее её – либо абсолютно, либо в плане её становления актуальной материей; ни целью, ибо по бытию она позднее всех остальных причин [7, т. 1, с. 556].

<sup>39</sup> Версия: первосущее (*аль-хакк аль-авваль*).

<sup>40</sup> Это кораническое описание Бога (2:255; 3:2; 20:111) истолковывают также в смысле «перманентный», «опекающий», «промышляющий».

<sup>41</sup> Или: бытийно-самонепосредственное.





[11] Напоминание<sup>42</sup>: [среди сущих есть самонеобходимое]<sup>43</sup>

Цепь таких бытийно-возможных не может образовывать бесконечную регрессию, в которой каждый член сам по себе является только возможным<sup>44</sup>. Ибо совокупность этих членов следует им, поэтому и она должна быть не необходимой, становясь необходимой через иное.

Разъясним это подробней.

[12] Объяснение<sup>45</sup>: [совокупность причинённых требует внешней причины]

Всякая совокупность (*джумля*), каждая единица (*вахид*) которой причинена, нуждается в причине, находящейся вне этих членов.

В самом деле, таковая или (1) никак не нуждается в причине, а значит, совокупность необходима, а не возможна, – но как этому быть, если она будет необходимой именно благодаря своим членам?

Или (2.1) совокупность нуждается в причине, каковой служат все её (*би-асриха*) единицы. Тогда она оказывается причинённой для самой себя<sup>46</sup>, ибо та «совокупность» (*джумля*)<sup>47</sup> и «все» (*куль*) суть одно и то же<sup>48</sup>. Если брать «все» (*куль*) в смысле «каждое» (*куль вахид*), то оно не есть то, благодаря чему совокупность обретёт необходимость<sup>49</sup>.

<sup>42</sup> В некоторых рукописях отсутствует заглавие.

<sup>43</sup> Раз возможное нуждается в чём-то другом, то это другое есть или необходимое, или возможное; если возможное, то тот же вопрос ставится относительно него, – тогда либо (1) оно восходит к необходимому, либо (2) цепочка таких возможных образует круг, либо (3) она уходит в бесконечность. О первой альтернативе автор не упоминает, поскольку это и есть то, что требуется доказать; вторая не рассматривается ввиду очевидности её несостоятельности и ещё по одной причине, о которой будет сказано ниже [в комментариях к параграфу 15] [7, т. 1, с. 560].

<sup>44</sup> Т. е. цепь должна завершиться бытийно-необходимым.

<sup>45</sup> Версия: указание.

<sup>46</sup> Что абсурдно, поскольку вещь не может служить причиной для самой себя.

<sup>47</sup> Версия: те единицы, совокупность.

<sup>48</sup> Совокупность (*джумля*) слагается из частей (ед. ч. *джуз*) тремя способами: (1) при соединении частей не возникает ничего помимо самого соединения, как в случае с десяткой, образованной из своих единиц; (2) при таком соединении появляется нечто иное – типа фигуры или положения (*вад*), зависящего от этого соединения, например конфигурация дома, возникающая из соединения стен и крыши; (3) при таком соединении появляется нечто иное – вроде некоторого начала/принципа действия (*мабда' фи'ль*) или некоторой предрасположенности (*исти'дад*), например, смесь (*мизадж*), возникающая при соединении первоэлементов. При первом способе образующееся есть что-то вместе (*ма'а*) с чем-то, и только; при втором – что-то (конфигурация) для чего-то (дома) при (*ма'а*) чём-то (стенах и крыше); при третьем – что-то (смесь) из (мин) чего-то (соединения первоэлементов) при (*ма'а*) чём-то (действии и предрасположенности). В данном случае мы имеем совокупность согласно первому способу, поэтому Ибн-Сина считает единицы, совокупность и «все» одним и тем же [7, т. 1, с. 562–563]. О версии, включающей слово «единицы», см. предыдущее примечание.

<sup>49</sup> Ибо причина вещи должна предполагать её, тогда как бытие каждого из членов совокупности не предполагает бытие совокупности [7, т. 1, с. 562].



Или (2.2) совокупность нуждается в причине, которая есть некоторая часть её единиц. Но ведь часть единиц не более заслуживает такого статуса, нежели другая, раз каждая из единиц совокупности причинена.

Или (2.3) совокупность нуждается во внешней причине, лежащей вне всех её единиц [что и требуется доказать].

[13] Указание: [внешняя причина выступает причиной каждого из членов совокупности]

Причина всякой совокупности, отличная от любых её единиц, сначала выступает причиной для [каждой из] единиц, и лишь потом причиной для самой совокупности.

Иначе либо [все] единицы не нуждались бы в этой причине, тогда не нуждалась бы в ней и образующаяся из таких единиц совокупность.

Либо некая вещь может оказаться причиной некоторых единиц помимо других. Но таковую нельзя назвать причиной для совокупностей в целом.

[14] Указание: [если совокупность содержит непричинённый член, то он – крайний]

Всякая совокупность, которая сложена из упорядоченных друг за другом причин и причинённых и в которой оказывается непричинённая причина, такова, что эта причина непременно является крайним [членом]<sup>50</sup>. Будь она срединной, то была бы причинённой<sup>51</sup>.

[15] Указание<sup>52</sup>: [вывод о завершении всякой цепи возможных чем-то необходимым]

Из сказанного явствует, что всякая – конечная или бесконечная – цепь, сложенная из причин и причинённых, такова, что если в ней имеется только причинённое, то она нуждается во внешней по отношению к ней причине, каковая, однако, связана с ней как крайняя<sup>53</sup>. Выяснилось также, что если в этой цепи оказывается нечто непричинённое, то оно служит крайним.

Следовательно, всякая цепь заканчивается бытийно-необходимым самым по себе.

#### [4) *Его нумерическое единство*]

[16] Указание<sup>54</sup>: [первая посылка доказательства нумерического единства]

<sup>50</sup> Т. е. является необходимой, а не возможной.

<sup>51</sup> Таково «доказательство от середины и крайностей» (бурхан аль-васат ва-атраф)». См.: [10, с. 37–39].

<sup>52</sup> Версия: замечание.

<sup>53</sup> Отсюда следует, что не может быть круга в цепи возможных: он состоял бы из конечного числа членов, каждый из которых причинён; вот почему автор не остановился [в параграфе 11] на обосновании несостоятельности круга [7, т. 1, с. 567]. См. примечание 43.

<sup>54</sup> Версия: замечание.



Если есть вещи, которые различаются между собой как конкретные особи (*би-а'йяни-ха*)<sup>55</sup>, но сходятся в чём-то конституирующем (*мукаввим*) их<sup>56</sup>, то: или (1) это общее нечто выступает одним из конкомитантов<sup>57</sup> (ед. ч. *лязим*) того, в чём они различаются, и у различающихся оказывается один конкомитант. Такое положение не является неприемлемым<sup>58</sup>.

Или (2) то, в чём они различаются, служит конкомитантом того, в чём они сходятся; тогда у одного и того же сущего будут различные, противоположащие (*мутакабиль*) друг другу конкомитанты. Но таковое неприемлемо<sup>59</sup>.

Или (3) то, в чём они сходятся, представляет собой акциденцию, приводящую к тому, в чём они различаются. И таковое не является неприемлемым<sup>60</sup>.

Или (4) то, в чём они различаются, служит акциденцией для того, в чём они сходятся. Это также не является неприемлемым<sup>61</sup>.

[17] Указание: [вторая посылка]

Допустимо, чтобы сущность (*махиййа*) вещи служила причиной одного из атрибутов (*сыфа*) этой вещи<sup>62</sup> и чтобы один из её атрибутов служил причиной для другого ее атрибута – например, дифференция в отношении к собственному<sup>63</sup>.

<sup>55</sup> К примеру, этот человек и тот человек; другой тип различения – условное (*у'тиба-ри*), например умопостигающее и умопостигаемое [7, т. 1, с. 568].

<sup>56</sup> Наподобие человечности для Зайда и Амра; пример акцидентальной общности – бытие для данной субстанции и данной акциденции [7, т. 1, с. 568].

<sup>57</sup> Непременно сопутствующее.

<sup>58</sup> Например, «животное» по отношению к говорящему/разумному человеку и бессловесным/неразумным животным.

<sup>59</sup> Невозможно, например, чтобы животное было одновременно говорящим и бессловесным.

<sup>60</sup> Таковы, к примеру, конкретная субстанция и конкретная акциденция в плане бытия (т. е. когда мы их называем сущими): бытие выступает конституентом для них в том аспекте, в каком они сущие, но служит акциденцией для их самостей, которые совершенно различны.

<sup>61</sup> Наподобие человечности, прилагаемой к тому и другому человеку: она служит конституентом для них, но акциденцией для индивидуальности, по которой они различаются.

<sup>62</sup> Такова, например, двоичность, выступающая причиной чётности двойки.

<sup>63</sup> Род, вид и дифференция (или видовое отличие; *фасл*) суть самостные, сущностные признаки предмета, в отличие от собственного (или свойства; *хасса*) и общей акциденции (*'арад 'амм*; сокр.: акциденция). Дифференция выделяет вид (например, «разумное») в рамках рода («животное» – в смысле живого существа); собственное (*хасса*) обозначает специфическую для данного вида характеристику (например, «смех», т. е. чувство юмора), общая акциденция – характеристику, который данный вид может разделить с другими (например «движущееся», относящееся не только к человеку).

Ибн-Сина имеет в виду, что разумность, к примеру, выступает причиной для чувства удивления. Также возможно, чтобы одно собственное выступало причиной для другого, например, чувство удивления – для чувства юмора; или одна акциденция – для другой, например, цвет тела служит причиной бытия тела видимым.



Но нельзя, чтобы такой атрибут вещи, как её бытие, был причинённым для сущности, которая [ещё] не существует, или для другого [ещё не сущего] атрибута. Ибо причина предшествует [причинённому] по бытию, а самому бытию ничего не предшествует<sup>64</sup>.

[18] Указание: [собственно доказательство]

Что касается конкретного (*мута'аййин*)<sup>65</sup> бытийно-необходимого, то или (1) эта его конкретизация (*та'аййун*) обусловлена [только] тем, что оно бытийно-необходимо, – тогда нет иного бытийно-необходимого. Или (2) его конкретизация обусловлена не этим, а другим фактором, – тогда оно причинено.

(2.1) Было бы [понятие] «бытийно-необходимое» конкомитантом его [причинённой иным] конкретизации, [его необходимое] бытие служило бы конкомитантом для иной сущности<sup>66</sup> или атрибутом [для этой сущности], что нелепо<sup>67</sup>.

(2.2) Было бы таковое<sup>68</sup> акциденцией [для конкретизации], тем более ему подобало бы быть обусловленным какой-то причиной<sup>69</sup>.

(2.3) А если его<sup>70</sup> конкретизация является акциденцией для такового, то это [имеет место] по какой-то причине<sup>71</sup>.

И [таковое абсурдно ещё потому, что] данная конкретизация привходит к бытийно-необходимому не как к некоей общей (*'амм*) вещи, но частной (*хасс*). Значит, будучи вещью, которая сама по себе не есть ни общая, ни частная, оно специфицировалось бы той самой конкретизацией или же сначала была бы другая конкретизация, благодаря которой оно специфицировалось, после чего в него пришла данная конкретизация. В первом случае, т. е. если бы та [конкретизация] и эта конкретизация составляли единую сущность, то данная причина была бы причиной спецификации (*хусусыййа*) того, что по своей самости должно существовать; а это нелепо. А [во втором случае, т. е.] если бы конкретизация

<sup>64</sup> Разница между «бытием» и всеми прочими атрибутами в данном отношении состоит в том, что все прочие атрибуты существуют по причине сущности, а сущность существует по причине бытия. Поэтому возможно исхождение всех прочих атрибутов от сущности или исхождение одних от других, тогда как невозможно исхождение «бытия» от чего-либо из них [7, т. 1, с. 570–571].

<sup>65</sup> Индивидуального.

<sup>66</sup> Т. е. для этой конкретизации.

<sup>67</sup> Как то было показано во второй посылке (параграф 17): бытие оказалось бы причинённым для сущности или для какого-то её атрибута.

<sup>68</sup> Необходимое бытие.

<sup>69</sup> Ибо привхождение этого бытия к конкретизации предполагает потребность в причине, обуславливающей таковое. Значит, сама конкретизация причинена иным – и потребность в ином умножается [7, т. 1, с. 581].

<sup>70</sup> Бытийно-необходимого.

<sup>71</sup> Причинено по отношению к тому конкретизирующему фактору.



привходила после какой-то прежней конкретизации<sup>72</sup>, то [это также абсурдно, ибо] в отношении такой предшествующей конкретизации применимо то же рассуждение, что и касательно последующей.

[2.4] Оставшаяся альтернатива<sup>73</sup> также несостоятельна<sup>74</sup>.

[19] Извлечение: [если конкретизация служит конкомитантом вида, то он представлен одним индивидом]<sup>75</sup>

Понятно поэтому, что вещи, у которых единое видовое определение (*хадд нау'и*), различаются<sup>76</sup> по иным причинам (ед. ч. *'илля*). И если у кого-либо из них не окажется той потенции (*кувва*), которая способна принимать воздействие причин, т. е. нет материи (*мадда*), то такая вещь конкретизируется только в том случае, когда природа её вида такова, что ему подобает наличествовать лишь в качестве одной-единственной особи/индивида (*шахс*), ибо в случае предидирования природы вида многим [вещам] конкретизация каждой из них должна быть обусловлена определённой причиной. Иначе не будет, [например], двух чернот как таковых или двух белизн как таковых, поскольку нет различия между ними со стороны субстрата (*мауду'*)<sup>77</sup> и ему подобного.

[20] Заключение: [бытийно-необходимое может быть только одним]

Из сказанного вытекает, что Бытийно-необходимое едино в аспекте конкретизации Его самости, что [понятие] «бытийно-необходимое» совершенно не сказывается о многом.

<sup>72</sup> Спецификации.

<sup>73</sup> Когда конкретизация выступает конкомитантом для бытийно-необходимого, одновременно будучи причинённой чем-то другим, нежели им.

В оригинале: оставшиеся альтернативы.

<sup>74</sup> Ибо бытийно-необходимое оказывается причинённым для чего-то другого.

Мы следовали интерпретации ат-Тусы, который выделяет пять альтернатив: (1) конкретизация – конкомитант необходимости бытия; (2.1) необходимость – конкомитант конкретизации; (2.2) необходимость – акциденция конкретизации; (2.3) конкретизация – акциденция необходимости; (2.4) конкретизация – конкомитант акциденции.

Ар-Рази же [6, т. 2, с. 363–364, 369–370] отмечает следующие четыре альтернативы: (а) конкретизация – конкомитант необходимости (текст, соответствующий альтернативе № 1 согласно ат-Тусы); (б) конкретизация – акциденция необходимости (текст альтернативы № 2); (в) необходимость – конкомитант конкретизации (текст альтернативы № 2.1); (г) необходимость – акциденция конкретизации (текст альтернативы № 2.2). Часть же текста, соответствующую альтернативе № 2.3 согласно ат-Тусы, он считает повтором альтернативы (б).

По ар-Рази, три последние альтернативы абсурдны, откуда следует истинность первой. При таком выделении альтернатив, возражает ат-Тусы, излишними будут слова Ибн-Сины о несостоятельности оставшихся альтернатив [7, т. 1, с. 584].

<sup>75</sup> В нижеследующем параграфе ар-Рази [6, т. 2, с. 372], а вслед за ним и ат-Тусы [7, т. 1, с. 587–588], видит отдельное обоснование того, что «бытийно-необходимое» не может служить видом для различных индивидов, ибо оно нематериально.

<sup>76</sup> В качестве индивидов.

<sup>77</sup> Версия: *мауды'* («местопребывание»). Возможно, слово *мауды'* – описка от слова *мауду'*.



### [5. Его понятийное единство]

[21] Указание: [Оно – не составное]

Если бы самость Бытийно-необходимого складывалась из двух или многих вещей, то Оно было бы необходимым благодаря им, и одна из таких или все они предшествовали (*кабль*) бы Ему<sup>78</sup> и служили бы конституентом (*мукаввим*) для Него.

Поэтому Бытийно-необходимое неделимо ни по понятию (*ма'на*), ни по количеству (*камм*)<sup>79</sup>.

[22] Указание: [Его бытие тождественно Его сущности]

Всё, в понятие (*мафхум*) о самости чего не входит бытие так, как мы разъяснили выше<sup>80</sup>, таково, что бытие не служит конституентом для его сущности (*махиййа*)<sup>81</sup>. Невозможно также, чтобы бытие выступало конкомитантом его самости, как было разъяснено<sup>82</sup>.

Это [бытие], значит, исходит от чего-то иного<sup>83</sup>.

[23] Напоминание: [не тело и не связано с телом]

Всё, бытие чего связано (*мута'аллик*) с<sup>84</sup> чувственным телом, может стать необходимым не само по себе, а благодаря этому телу<sup>85</sup>.

---

<sup>78</sup> Вещь может состоять либо из частей, которые все предшествуют составленному (например, элементы по отношению к составленным из них телам), либо из основной части, которая предшествует составному (например, доски по отношению к кровати), и другой части, которая присоединяется позже, дабы вместе образовывать составное (например, форма кровати). Во втором случае бытие последующей части не будет предшествовать бытию кровати.

<sup>79</sup> Делимость по количеству – это, например, делимость данной воды на несколько вод; по понятию – делимость тела на материю и форму, по сущности (*махиййа*) – делимость вида на род и [видовое] отличие.

<sup>80</sup> В разделе по логике (1.11). Входящее в понятие о вещи служит или частью её сущности по отношению к сущности, или завершённой (*тамам*) её сущности по отношению к соответствующим индивидам [7, т. 1, с. 593].

<sup>81</sup> Но приводящее к ней извне, акциденция.

<sup>82</sup> В параграфе 17, где было показано, что бытие не может быть причинено самостью/сущностью такой вещи.

<sup>83</sup> Согласно ат-Тусы, этим подразумевается, что бытие входит в понятие самости Бытийно-необходимого, но это не то общее (муштарак) бытие, которое существует только в уме, а частное (хасс) бытие, служащее первопричиной для всех сущих. Поскольку же у Бытийно-необходимого нет частей, то это [частное бытие] тождественно с Его самостью. Поэтому философы и говорят: «Его сущность (*махиййа*) – это и есть Его [специфическое] бытие (*инниййа*)» [7, т. 1, с. 59; 12, с. 453–456].

<sup>84</sup> Или: зависимо от.

<sup>85</sup> Вещь, чьё бытие связано с чувственным телом, зависит либо только от него (таковы, например, вторичные совершенства тела, которые причинены им), либо от него и чего-то другого (наподобие прочих телесных акциденций). В первом случае вещь необходимо предполагается одним чувственным телом, во втором – им и чем-то другим.



А всякое чувственное тело множественно и в плане количественной (*каммийа*) делимости, и в плане делимости понятийной (*ма'навийа*) – [например] на материю и форму<sup>86</sup>.

Кроме того, у всякого чувственного тела найдётся другое тело, вместе с которым они принадлежат к единому виду – единому хотя бы по телесности<sup>87</sup> или по какому-то ещё иному виду<sup>88</sup>.

Поэтому любое чувственное тело и всё связанное<sup>89</sup> (*мута'аллик*) с таковым – причинено<sup>90</sup>.

[24] Указание: [у Него нет ментальных частей]

Бытийно-необходимое не разделяет с какой-либо вещью её сущность (*махийа*). Ибо у любой сущности, кроме Его сущности, предполагается [только] возможность бытия. Что же касается самого бытия, то оно не является ни сущностью чего-либо, ни частью сущности чего-либо (я подразумеваю вещи, у которых имеется сущность, в понятие коей не входит бытие), но приводящим (*тапу'*) к нему.

Бытийно-необходимое, следовательно, не соучаствует с чем-либо из вещей в родовом или видовом понятии. Поэтому Оно не нуждается, дабы отделяться от них, в дифференции или акцидентальном признаке, но отделимо от них самостью Своей.

[У Него нет определения]

Значит, у Его самости нет дефиниции (*хадд*), так как для неё нет ни рода, ни дифференции.

[25] Заблуждение и напоминание: [выступает ли «субстанция» родом по отношению к Нему]

Можно подумать, будто понятие «сущее вне субстрата» (*аль-мауд-жуд ля-фи мауду'*) охватывает Первое и другие вещи<sup>91</sup> наподобие охвата родом, так что Оно оказывается подчинённым роду «субстанция»<sup>92</sup>.

<sup>86</sup> Так было доказано, что всякое тело – возможное (*мумкин*).

<sup>87</sup> В первом случае подразумеваются тела, состоящие из элементов (вода, воздух и т. д.), и небесные тела, вид которых представлен одним индивидом.

<sup>88</sup> Это второе доказательство того, что тело – возможное [7, т. 1, с. 596].

<sup>89</sup> В одной версии добавлено: по бытию.

<sup>90</sup> Значит, Бытийно-необходимое не является телом и не связано с таковым.

<sup>91</sup> Ибн-Сина выделяет пять разрядов субстанции: материю, форму, тело (составленное из материи и формы), душу и разум.

<sup>92</sup> Об этом более подробно говорится в конце четвёртой главы восьмой книги раздела «Теология/Метафизика» (Иляхийят) в «Исцелении». См.: [12, с. 457–458].



Но это ошибочно. Ведь под [понятием] «сущее вне субстрата», которое служит словно дескрипцией<sup>93</sup> для субстанции, подразумевается не актуально сущее, чьё существование вне субстрата: когда [например] познавший, что Зайд сам по себе является субстанцией, сперва познал бы о нём, что он актуально существует и, кроме того, познал бы, каково данное бытие. Нет, это такое понятие, которое прилагается к субстанции словно как описание и в котором видовые субстанции потенциально соучаствуют наподобие их соучастия в роде, а именно – сущность (*махиййа, хакыка*), бытие которой не в субстрате<sup>94</sup>. Такое сказуемое прилагается к Зайду или Амру по их самости<sup>95</sup>, а не по какой-либо причине. Факт же актуального бытия Зайда, которое есть часть его актуального бытия вне субстрата, может быть обусловлен причиной. Что тогда сказать о составленном из этого [факта] и из дополнительного понятия?! Поэтому то, что можно предиктировать Зайду как роду, совершенно не предиктируется Бытийно-необходимому, ибо у Него нет сущности, которой сопутствовал бы данный модус (*хукм*), но необходимое бытие в отношении Него есть словно сущность в отношении другого.

Да будет тебе также известно, что [понятие] «актуально сущее» (*аль-мауджуд би-лт-фи'ль*) не прилагается к известным [десяти] категориям как род, поэтому и при добавлении к нему отрицательного понятия<sup>96</sup> оно не становится родом для чего-либо. И сущее, поскольку оно является не одним из конституентов сущности, а одним из ее конкомитантов, не станет благодаря нахождению не в субстрате частью конституента, не сделается конституентом. Иначе при добавлении к нему положительного понятия<sup>97</sup> оно стало бы родом для акциденций, которые суть сущие в субстрате.

### [6. У Него нет противоположного или равного]

[26] Напоминание<sup>98</sup>

У широкой публики (*джумхур*) под «противоположным» (*дыдд*) понимается нечто равносильное-препятствующее<sup>99</sup>. Однако всё, кроме

---

<sup>93</sup> Философ различает подлинное, сущностное определение вещи – «дефиницию» (*хадд*), в котором фигурирует ближайший род и дифференция (см. примечание 63), к примеру, «Человек есть разумное животное», и «дескрипцию» (или описание; *расм*), где берётся род (необязательно ближайший) и несамостные признаки, т. е. собственные и акциденции. Оговорка «словно» обусловлена тем, что у субстанций и прочих категорий (количество, качество и остальные из девяти разрядов акциденции) нет более общего рода; так что «бытие»/«сущее» не служит родом для них.

<sup>94</sup> Т. е. не находится в субстрате.

<sup>95</sup> А не посредством чего-либо.

<sup>96</sup> Т. е. характеристики «вне субстрата».

<sup>97</sup> Т. е. характеристики как находящегося в субстрате.

<sup>98</sup> Версия: указание.

<sup>99</sup> Араб. *мусави фи аль-кувва мумани'*.





Первого, – причинено, а причинённое не может равняться необходимому началу. Посему в этом отношении у Первого нет противоположного.

[Учёная] же элита (*хасса*) под «противоположной» вещью подразумевает такую, которая соучаствует вместе с данной вещью в некоем субстрате, чередуясь с ней без совмещения, и которая по своей природе предельно далека от второй<sup>100</sup>. Самость же Первого не связана с чем-либо, не говоря уже о субстрате. Стало быть, у Него нет никакого противоположного.

[27] Напоминание

У Первого нет равного/подобия (*надд*)<sup>101</sup> или противоположного (*дыдд*)<sup>102</sup>.

Не имеет Оно ни рода, ни дифференции, поэтому у Него нет и дефиниции (*хадд*).

На Него нельзя указать (*ишара*), кроме как при чисто интеллектуальном гносисе (*би-сарих аль-'ирфан аль-'акли*)<sup>103</sup>.

### [7. Оно – умопостигающее и умопостигаемое]<sup>104</sup>

[28] Указание

Самость Первого умопостигаема (*ма'куль аз-зат*) и самостоятельна (*ка'иму-ха*). Будучи самосущим (*каййум*), Оно свободно от связей [с другими] вещами, от материи<sup>105</sup>, несовершенств и всего прочего, что присоединяет к Нему дополнительное состояние<sup>106</sup>. А как уже известно<sup>107</sup>, такое есть и умопостигающее (*'акыль*) по Своей самости, и умопостигаемое (*ма'куль*) по Своей самости<sup>108</sup>.

<sup>100</sup> Например, белизна и чернота.

<sup>101</sup> Обозначение *надд* шесть раз встречается в Коране, прилагаясь к языческим божествам, почитаемым как соучастники Богу/Аллаху в божественности (2:22, 165; 14:30; и др.). Это обозначение философ употребляет и в «Исцелении» [12, с. 459], но в сокращённой версии последнего – «Спасении» вместо него присутствует синонимичное *мисль* [3, с. 556], также кораническое: «Нет ничего, подобного (*ка-мисль*) Ему» (42:11).

<sup>102</sup> Слово *дыдд* единожды фигурирует в Коране (19:82), но в несколько ином контексте. Данный термин характерен для фальсафской теологии, но не для каламской.

<sup>103</sup> Этот интеллектуальный *'ирфан* (гносис) порой обозначают как *шухуд* (свидетельствование).

О других аспектах единства Первого см.: 10, с. 67–68.

<sup>104</sup> О Божьем знании творений будет сказано в седьмой главе.

<sup>105</sup> По разъяснению ат-Тусы [7, т. 1, с. 605], свободно от первоматерии (*аль-хайуля аль-уля*) и последующих существующих [вне ума] материй (*мавадд*), а также от интеллектуальных материй – например существей (*махиййат*).

<sup>106</sup> Т. е. свободно от всех тех приводящих вещей, из-за которых умопостигаемое становится чувственным, воображаемым или эстимативным.

<sup>107</sup> В параграфе 3.19

<sup>108</sup> О Божьем знании творений будет сказано в седьмой главе.



### [8. «Доказательство праведных»]

[28] Напоминание

Поразмысли над тем, как при установлении [бытия] (*байан субут*) Первого, Его единства и отрешённости от [акцидентальных] свойств (*сыфат*) мы не нуждались в размышлении над чем-либо, кроме самого бытия. Здесь не потребовалось рассмотрения Его созданий и деяний, хотя оно и даёт некоторое доказательство (*далиль*) о Нём. Но наш подход надёжней и возвышенней: если рассматривать само бытие, то бытие как таковое свидетельствует о Первом, после чего Оно свидетельствует обо всём, что следует за Ним в бытии.

На оба [подхода] указывается в Божьем Писании. «Мы покажем им знамения Наши | И во Вселенной, и в них самих» [41:53] – это касательно одних людей<sup>109</sup>. И далее сказано: «Разве недостаточно, что Господь есть всему свидетель?!» – это о праведных (*сыддыкын*)<sup>110</sup>, которые не ищут свидетельства о [Первом], но берут Его в свидетели всему<sup>111</sup>.

### Литература

1. Ибн-Сина. *Аль-Ишарат ва-танбихат*. Ред. М. Аз-Зари'и. Кум: Бустан-и китаб; 2002. 448 с. (на араб. яз.).
2. Сагадеев А. В. *Ибн Сина*. 2-е изд. М.: Мысль; 1985. 222 с.
3. Ибн-Сина. *Ан-Наджат*. Тегеран: Данишках Тихран; 1978. 783 с. (на араб. яз.).
4. Ибн-Сина. *Аль-Мубахасат*. Кум: Бидар; 1992. 400 с. (на араб. яз.).
5. Ибн-Сина. *Мантык аль-машрикыйн*. Каир: аль-Мактаба ас-саляфиййа; 1910. 83 с. (на араб. яз.).
6. Ар-Рази, Фахраддин; Наджафзада 'А. (ред.). *Шарх аль-Ишарат ва-т-танбихат*. Т. 1–2. Тегеран: Анджуман-и асар ва-мафакхир фарханги; 2005. 431, 674 с. (на араб. яз.).
7. Ат-Тусы, Насыраддин; Амули Х. (ред.). *Шарх аль-Ишарат ва-т-танбихат*. Т. 1–2 (со сквозной нумерацией). Кум: Бустан-и китаб; 2007. 1169 с. (на араб. яз.).

<sup>109</sup> Тех, кто в творениях видит свидетельства о Боге.

<sup>110</sup> Отсюда наименование данного обоснования как «доказательство праведных» (*бурхан ас-сыддыкын*). В Коране слово *сыддыкун* обозначает «праведных/святых», которые обычно упоминаются после пророков (напр.: 4:69). По ат-Тусы, данный метод – более достоверный (*асдак*) сравнительно с другим, посему приверженцы его описаны как *сыддыкун* [7, т. 1, с. 607–608].

<sup>111</sup> Как разъясняет ат-Тусы, это доказательство, основанное на анализе бытия как такового (что оно бывает либо возможным, либо необходимым), философ противопоставляет и методу мутакалимов, которые из становления тел и акциденций выводят существование Самонеобходимого, а из рассмотрения свойств творений заключают о Его атрибутах, и методу «натурфилософов» (*хукама' таби'ийун*), которые из движения выводят существование первопричины – неподвижного Двигателя. Авиценновский метод более надёжен, ибо идёт от причины к причинённому, тогда как доказательства мутакалимов и натурфилософов следуют в обратном порядке [7, т. 1, с. 607–608].



8. [ат-Тусы, Насыраддин]. Аль-Ишарат ва-т-танбихат ли-Аби-'Али ибн Сина ма'а шарх Насыраддин ат-Тусы. Ред. С. Дунья. Т. 1–4. Каир: Дар аль-ма'ариф; 1983–1994. 518, 467, 331, 176 с. (на араб. яз.).

9. Ибн-Сина. Исцеление (фрагменты). В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009:309–456.

10. Ибрагим Т., Ефремова Н. В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Казанский университет; 2014. 236 с.

11. Ибн-Сина. Шарх харф ал-лям. В: 'А. Бадави (ред.) *Аристу 'инда аль-'араб. – Эль-Кувейт: Викалят аль-матбу'ат; 1978:22–33.*

12. Ибн-Сина. Исцеление (аш-Шифа'): Глава о бытии Бога и Его атрибутах из книги «Теология». В: Пиотровский М. Б., Аликберов А. К. (ред.) *Ars Islamica: в честь Станислава Михайловича Прозорова*. М.: Наука – Восточная литература; 2016:438–481.

13. Аристотель. Метафизика. В: Аристотель. *Сочинения в четырёх томах*. М.: Наука; 1976;1:63–367.

14. Фома Аквинский. *Сумма теологии*. Ч. I. Киев: Ника-Центр, Эльга; М.: Элькор-МК; 2002. 560 с.

15. аш-Ширази, Садраддин. *Аль-Хикма аль-мута'алийа фи аль-асфар аль-'аклийа аль-арба'а*. Т. 6. Бейрут: Дар ихйа ат-турас аль-'араби; 1990. 430 с.

16. аль-Лявати М. Р. *Бурхан ас-сыддыкын*. Бейрут-Касабланка: аль-Маркас ас-сакафи аль-'араби; 2001. 396 с.

17. Ибн-Сина. Указания и наставления. В: Ибн Сина. *Избранные философские произведения*. М.: Наука; 1980:229–382.

18. Ибн-Сина. *Аш-Шифа': аль-Мадхаль*. Каир: Визарат аль-ма'ариф аль-'умумийа; 1952. 159 с.

19. Ибн-Сина. *Аш-Шифа': аль-Иляхиййат*. Каир: Визарат ас-сакафа ва-ль-иршад аль-кауми; 1960. 478 с.

## References

1. Ibn-Sina. *Al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt*. Qom: *Bustān-i kitāb*; 2002. (In Arabic)
2. Sagadeev A. V. *Ibn-Sina*. 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: Mysl; 1985. (In Russ.)
3. Ibn-Sina. *An-Naja:t*. Tehran: Daneshga:h-e Tehra:n; 1978. (In Arabic)
4. Ibn-Sina. *Al-Mubāhathāt*. Qom: *Bydār*; 1992. 400 с. (In Arabic)
5. Ibn-Sina. *Mantiq al-mashriqiyyīn*. Cairo: Al-Maktaba as-salafiyya; 1910. (In Arabic)
6. Ar-Rāzī, Fakhraddīn. *Sharh al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt*; 2005;1–2. (In Arabic)
7. At-Tūsī, Nasīraddīn. *Sharh al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt*. Qom: *Bustān-i kitāb*; 2007. (In Arabic)
8. [At-Tūsī, Nasīraddīn]. *Al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt li-Abi-'Alī ibn Sīna ma'a sharh Nasīraddīn at-Tūsī*. Cairo: Dār al-ma'ārif; 1983–1994;1–4. (In Arabic)
9. Ibn-Sina. The Healing (excerpts). In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Islamic philosophy (falsafa): An Anthology*. Kazan: Council of the Russian Islamic Clerics; 2009:309–456. (In Russ.)
10. Ibrahim T., Efremova N. V. *Islamic religious philosophy (falsafa)*. Kazan: Kazan University; 2014. (In Russ.)



11. Ibn-Sina. Sharh harf al-lām. In: 'A. Badawī: (ed.) *Aristū 'inda al-'arab*. Al Kuwait: Wikālat al-matbū'āt; 1978:22–33. (In Arabic)

12. Ibn-Sina. The Healing (ash-Shifa'). A chapter from the book "Theology" regarding the Existence of God and His Attributes. In: Piotrovskii M. B., Alikberov A. K. (ed.) *Ars Islamica: A Festschrift for Stanislav Prozorov*. Moscow: Nauka, Vostochnaya literatura; 2016:438–481. (In Russ.)

13. Aristotle. Metaphysics. In: Aristotle. *Collected works in 4 volumes*. Moscow: Nauka; 1976;1:63–367. (In Russ.)

14. Foma Akvinskii. *Summa theologiae*. Kiev: Nika-Tsentr, Elga; Moscow: Elkor-MK; 2002;1. (In Russ.)

15. As-Shirāzī, Sadraddīn. *Al-Hikma al-muta'āliya fī al-asfar al-'aqliya al-arba'a*. Beirut: Dār ihyā' at-turāth al-'arabī; 1990;6. (In Arabic)

16. Al-lawātī M. R. *Burhān as-siddiqīn*. Beirut-Casablanca: Al-Markaz ath-thaqāfi al-'arabī; 2001. (In Arabic)

17. Ibn-Sina. Al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt. In: Ibn-Sina. *Remarks and Admonitions*. Moscow: Nauka; 1980:230–382. (In Russ.)

18. Ibn-Sina. *Ash-Shifā': al-Madkhal*. Cairo: Wizārat al-ma'ārif al-'umūmiyya; 1952. (In Arabic)

19. Ibn-Sina. *Ash-Shifā': al-Ilāhiyyāt*. Cairo: Wizārat ath-thaqāfa wa-l-irshād al-qa-wmī; 1960. (In Arabic)

### Информация об авторах

**Ибрагим Тауфик**, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, заместитель председателя Экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации по теологии, член редакционного совета журнала *Minbar. Islamic Studies*

**Ефремова Наталья Валерьевна**, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН, член редакционной коллегии журнала *Minbar. Islamic Studies*

### About the authors

**Tawfik Ibrahim**, Dr. Sci (Philos.), Professor, is the Head Research fellow at the Institute of Islamic studies at the Institute of Oriental Studies, a Deputy Chairman (Theology) of the Examining Body at the Higher Examining Council (Ministry of Education and Science, RF), a International Board of Advisors Member of the periodical *Minbar. Islamic Studies*

**Nataliya V. Efremova**, Cand. Sci (Philos.), Senior research fellow at the Oriental Philosophy Division of the Institute of Philosophy of the Russian Academy, an Editorial board Member of the periodical *Minbar. Islamic Studies*



DOI 10.31696/2618-7043-2018-1-2-275-286

УДК 244:294.311.61/.512.14+299.512/513

ВАК 09.00.13

## **Христианский взгляд на религии Востока: послесловие к книге свящ. Александра Меня «У врат молчания»**

**А. С. Десницкий**

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

**Аннотация:** недавно был переиздан широко известный труд священника Александра Меня, посвящённый истокам традиционных религий Востока, прежде всего буддизма. К сожалению, издатели не сопроводили его примечаниями или дополнениями, и данная статья отчасти восполняет этот пробел. Взгляд православного священника на религии Востока далеко не нейтрален, некоторые его высказывания вызывают серьёзные возражения у специалистов в данных конкретных областях, но именно эта субъективность позволяет чётче увидеть сходство и различия основных мировых религий в том, что касается ключевой терминологии и описания мироздания. В статье разбирается ряд конкретных примеров, в частности, представление о «переселении душ», каким видит его современный западный читатель (скорее в пифагорейском смысле) и каким оно предстаёт в классическом буддизме.

**Ключевые слова:** буддизм; дао; индуизм; метемпсихоза; реинкарнация; религиоведение; христианство

**Благодарности:** автор выражает благодарность коллегам-востоковедам, выступившим консультантами: кандидатам философских наук М. В. Анашиной (Институт философии РАН), Е. А. Десницкой (Институт философии СПбГУ) и Н. А. Железновой (Институт востоковедения РАН). Разумеется, ответственность за возможные погрешности остаётся на самом авторе.

**Для цитирования:** Десницкий А. С. Христианский взгляд на религии Востока: послесловие к книге свящ. Александра Меня «У врат молчания». *Ориенталистика*. 2018;1(2):275–286. DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-275-286.

## **Religions of the East. A Christian approach. Thoughts on the book by Rev. Alexander Men’ “Outside the Gate of Silence”**

**Andrey S. Desnitsky**

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

**Abstract:** the renowned book by the late Rev. Men’ has recently been published again. This work deals with the origins of the Religions of the East, in the first instance the Buddhism. The Publisher has left the text without any comments, which



would make the views of the Reverend more distinct. The present article is an attempt to fill in this gap. One has to say that the views of the Russian Orthodox priest regarding this phenomenon are far from being neutral. Some of his postulates invite negative comments of the specialists. However, his subjective approach provides a learned reader with a clear view on the common as well as distinctive features as applied to these world religions especially with regard to the technical terms used and description of the world order. In particular these are the metempsychosis (or re-incarnation) as seen by a modern Western reader and by a practicing Buddhist.

**Keywords:** Buddhism; Christianity; Dao; Induism; metempsychosis; reincarnation; religious studies

**Acknowledgements:** I am grateful to those who commented on this article, especially Dr. M. Anashina (Institute of Philosophy of the Russian Academy of Science), E. Desnitskaya (Institute of Philosophy at the St Petersburg State University) and Dr N. Zheleznova (Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Science). Of course, all the mistakes are mine.

**For citation:** Desnitsky A. S. Religions of the East. A Christian approach. Thoughts on the book by Rev. Alexander Men' "Outside the Gate of Silence". *Orientalistica*. 2018;1(2):275–286. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-275-286.

## Введение

Относительно недавно теология была включена в России в номенклатуру научных специальностей, что вызвало немало вопросов со стороны научного сообщества. Как можно говорить о научности некоторой области знания, которая по определению опирается на неизменные трансцендентные истины, не выводимые путём научных доказательств и принципиально не верифицируемые? Или речь идёт об истории теологии (подобно тому, как литературоведение занимается историей и теорией литературного творчества, а не самим творчеством)?

Остро стоит вопрос и о конфессиональной принадлежности: наука при наличии множества школ и направлений принципиально едина, в ней нет методов, которые использовались бы представителями исключительно одного или даже нескольких направлений. Как, в таком случае, может человек, исповедующий одну религию, рассматривать тексты и практики другой религии, для него заведомо ложной?

Не пытаясь дать окончательных ответов на эти и многие другие вопросы, я бы хотел поделиться соображениями по поводу всего одной книги, где классические религии Востока рассматриваются с христианской точки зрения. Это труд православного священника Александра Меня «У врат молчания», написанный на рубеже 1970–80-х гг.<sup>1</sup> и недавно

---

<sup>1</sup> Первая публикация: Э. Светлов. *В поисках Пути, Истины и Жизни. У врат молчания*. Брюссель: Жизнь с Богом; 1986.



переизданный в издательстве Московской патриархии безо всякого предисловия и комментариев, словно за прошедшие почти полвека невозможно сделать никаких дополнений или уточнений [1]<sup>2</sup>.

Этот том – третий в серии, посвящённой предыстории христианства. Он выбивается из общего ряда, поскольку говорит о религиозных традициях, которые не оказали, да и не могли оказать сколько-нибудь заметного влияния на раннее христианство. Данный том посвящён учениям Индии и, в меньшей степени, Китая, а особое место занимает в нём ранний буддизм.

### Дао и Логос

Автору было важно не просто рассказать, какие существовали религии за всё время существования человечества, но показать, почему именно христианство отвечает на важнейшие вопросы, которыми задавались люди с древнейших времен. И вторая цель – показать самим христианам, что их вера не оторвана от мировой истории религий, что не обязательно рассматривать иные традиции как зловерные ереси и секты.

Целевая аудитория серии – советская интеллигенция, отвратившаяся от официального советского атеизма и находившаяся в состоянии духовного поиска, которая выбирала в основном между христианством и, условно говоря, «религиями Востока»<sup>3</sup>, прежде всего буддизмом. И перед нами – очерк истории восточных религий с позиций христианского пастыря, который заранее уверен в превосходстве собственного вероучения. Но книга выстроена не в полемическом ключе (почему неправы конфуцианцы и буддисты)<sup>4</sup> – она говорит о других религиях уважительно и заинтересовано, показывая в то же время их недостаточность с христианской точки зрения. «Здесь изнемог высокий духа взлёт» – этот эпиграф из Данте точно описывает отношение автора к классическим религиям Востока.

Свящ. А. Мень, вопреки официальному советскому религиоведению, уверен, что первично в истории человечества единобожие, а любые уклонения в языческий магизм носят вторичный характер. С ним наверняка поспорят многие специалисты по религиям Китая и Индии: можно ли быть уверенными, что китайское понятие Неба (*тянь*) или ведическое представление о небесном божестве по имени Дьяус-питар (А. Мень

<sup>2</sup> Автору этой статьи было предложено написать введение к этой публикации, что и было сделано, но в публикацию текст включён не был – значительная его часть легла в основу настоящей статьи.

<sup>3</sup> Краткий список современных русских изданий, излагающих основы этих учений: [2–6].

<sup>4</sup> Пример такого полемического подхода – книга диакона Андрея Кураева [7].



использует менее распространённую форму Дьяушпитар) вполне совпадает с тем учением о Едином, которое мы находим на страницах Библии? Действительно ли основной вопрос упанишад – поиск этого Неведомого? Пожалуй, специалисты по данным конкретным религиям ответят скорее отрицательно.

В особенности показателен китайский пример. Небо (*тянь*) – это не Личность Творца, а скорее некая абстрактная мироустроительная сила. Впрочем, у китайцев есть и представление о великой личности, стоявшей в начале человеческой истории, – это Шан-ди, и А. Мень переводит это имя как «Господь». Но ведь это тоже не Творец, а скорее Верховный первопредок; если уж сравнивать его с кем-то из библейских персонажей, то скорее с Адамом или с Авраамом. Говоря об этих двух именах как о реликтах монотеизма в даосизме и конфуцианстве, А. Мень, по сути, утверждает: память о Едином Боге была некогда китайцами утрачена, но не полностью, часть Его свойств была перенесена на *тянь* и на Шан-ди. Но с тем же успехом можно предположить, что поклонение Небу было заимствовано китайцами у кочевников Сибири, – этот культ сегодня принято называть «тенгрианством».

Вот ещё один пример: по свидетельству упанишад, мудрец Яджнявалкья говорил, что, в сущности есть только один Бог. Подобное учение «Бхагавадгита» в пересказе А. Мень вкладывает и в уста Кришны. Что это, единобожие, вера в Личность Творца... или пантеизм, представление о том, что разные божества наполняют этот мир и «плавно перетекают» друг в друга? Или здесь вообще не идёт речь о богах в нашем понимании слова? Ведь на языке индийской философии и религии тут речь идёт о Брахмане, абсолютном и универсальном начале, а не о личности, вступающей в отношения со своими приверженцами. Богами (дэвами) индусы обычно называли других существ, занимающих намного более высокое положение, чем человек, но в свою очередь подчинённых высшим силам – например, кармическим законам.

Или в другом месте он пишет: «с гордостью аскета, осознавшего свою внутреннюю мощь, Будда заявляет, что не нуждается в Боге». Сходно говорит он и о джайнизме. Но такая формулировка предполагает, что представление о Едином Боге существовало и было широко распространено в Индии того времени, с чем едва ли согласится кто-либо из индологов.

Итак, перед нами христианский взгляд на религии Востока. Как христианство непредставимо без личности Иисуса Христа, так и в восточных учениях о. Александра интересуют прежде всего личности их основателей, в особенности Будда, в том виде, в каком их донесли до нас предания. Для христианина всё проистекает из Евангелия, рассказа о жизни Христа, и потому разговор о даосизме, конфуцианстве, джайнизме и буддизме он начинает с подробного рассказа о жизни учителей, основавших





эти учения. Нет сомнения, что в этих повествованиях немало легендарного, но важны и такие легенды: что именно привлекало последователей в жизни древних мудрецов?

Начнём с Китая. Мень видит некоторые различия между учениями Лао-цзы (Мень пишет это имя как Лао Цзы) и Конфуция, говорит о попытке государства запретить распространение идей Конфуция при императоре Цинь Шихуанди (Мень пишет это имя как Цинь-Ши-хуанди), но в целом в его изображении китайская религиозно-философская традиция предстаёт достаточно единой. Она чужда метафизике, её задача – не открывать новые миры, но приводить в состояние гармонии мир существующий, восстанавливая в нём по мере возможности естественное положение вещей.

Впрочем, любая попытка описать китайские учения с помощью европейских терминов уже обречена на серьёзную неточность: для них, по сути, нет деления на естественное и сверхъестественное, земное и небесное существуют в едином мире как дополняющие друг друга начала. Традиционная китайская этика не основана на откровении свыше, она не прибегает к божественному авторитету, а скорее описывает наиболее гармоничный миропорядок, полагая его самым естественным. Казалось бы, что может отличаться сильнее от библейского вероучения о падшем мире, который нуждается в искуплении и спасении?

И вместе с тем никак нельзя сказать, будто Мень не находит ничего общего между китайской философией и христианством. Понятие Пути (*дао*), лежащее в основе всех китайских учений, он вслед за другими исследователями сближает с греческим понятием Логоса (Слова) как разумно замышленного миропорядка. И когда возникнет раннее христианство, оно изберёт для самоназвания очень похожее слово – Путь. В свою очередь, когда появятся переводы Библии на китайский язык, то первая фраза Евангелия от Иоанна «В начале было Слово (Логос)» будет переведена на китайский как «В начале был Путь (*дао*)»<sup>5</sup>. С точки зрения Меня, это свидетельствует о единстве духовных запросов людей разных времён и народов.

### **Наследие Индии**

Религиозно-философские традиции древней Индии Мень тоже описывает как нечто перетекающее друг в друга. Сначала он говорит о брахманизме, который описывает как смесь изначального единобожия (по сути, произвольное допущение) с языческими элементами, перенятыми ариями у аборигенов Индостана. А в «Бхагавадгите» Мень видит несо-

<sup>5</sup> Более поздний и гораздо более подробный обзор китайской религиозно-философской традиции с точки зрения православного христианина см. [8].



стоявшуюся попытку прорыва в мистические глубины единобожия. Далее он описывает Индию накануне рождения Будды Шакьямуни – раздираемую, как он пишет, противоречиями в поисках нового учения. Отдельно он выделяет джайнизм, но торопится перейти к главной теме своей книги.

Это, разумеется, ранний буддизм. Его возникновение описано через легендарную биографию Будды – сюжет стал бродячим, в христианских странах его знали в версии, приписываемой Иоанну Дамаскину («Повесть о Варлааме и Иоасафе»), ведь над ужасом смерти и над краткостью жизни люди задумывались всегда и везде. Что делать, если счастье так хрупко, а страдание неизбежно? И говоря о других индийских учениях, Мень размышляет прежде всего о том, какой ответ давали они на эти вопросы. Он рисует не просто историю индийской религиозно-философской мысли, но скорее предысторию буддизма в сопоставлении с предысторией христианства, чему посвящены другие тома серии.

К книге «У врат молчания», как и к другим томам серии, даны несколько приложений, но они по большей части носят справочный характер: названия священных книг Востока, расшифровка терминов, хронологические таблицы и т. д. Исключением служит статья о перевоплощении – насыщенная размышлениями и остро полемическая. Она связана с ещё одной идеей из ведического наследия, решительно отринутого ранним буддизмом, – представлением о существовании Атмана или Брахмана.

Итак, для раннего буддизма не существует никакой единой и вечной духовной сущности, а равно индивидуальной и бессмертной человеческой души (её платоновское понимание вошло и в христианское богословие). Что же есть? Частицы пяти видов, которые после смерти живого существа распадаются или образуют новые сочетания, так что, как справедливо отмечает Мень, говорить о «жизни после смерти» тут просто не имеет смысла.

Почему же тогда в массовом сознании буддизм и вообще восточные религии так часто связываются с учением о перевоплощении? Мень (и в этом с ним согласится большинство современных религиоведов) считает его вовсе не универсальным, а чисто индийским явлением, скорее всего, заимствованным ариями от туземных народов. Встречается оно, разумеется, и у некоторых других народов (о пифагорейском понимании перевоплощения рассказано в следующем томе серии), но назвать его универсальным никак нельзя.

Другое дело, что в некоторые более поздние версии буддизма это учение в том или ином виде вернулось – например, тибетские буддисты школы гелуг считают всех Далай-лам перевоплощением бодхисаттвы Авалокитешвары. Впрочем, наше обыденное понимание перевоплоще-



ния всё же скорее пифагорейское, чем восточное: бессмертная душа меняет телесные оболочки. И для тибетского буддизма это не столько «переселение душ», сколько манифестация единой высшей реальности в разных человеческих телах.

Видимо, представления о прямом и непосредственном переселении человеческой индивидуальности из одного тела в другое слишком созвучны естественным человеческим желаниям, чтобы от них так просто отказаться, – они вновь и вновь возникают в новых обличьях, «перевплощаются» сами в разных народах и временах. Во-первых, всегда хочется, чтобы ушедшие предки вернулись в свою семью, в свой род в новом обличье. А во-вторых, это универсальный ответ на любые вопросы о страдании и высшей справедливости. Если бы друзья библейского праведника Иова верили в переселение душ, они легко могли бы ответить на все его недоумения: грехи прошлого воплощения приводят к страданиям в этом, а нынешняя праведность зачтётся в следующем.

### **Буддизм и Единобожие**

Итак, ранний буддизм в описании православного священника А. Меня предстаёт перед нами как высокое и сложно устроенное учение, отчасти близкое библейскому единобожию: мир лежит во зле, человек поработён грехом и подвластен смерти, ему нужно стряхнуть с себя эти цепи. Набор нравственных предписаний и аскетических практик тоже в значительной мере совпадает в буддизме и христианстве. Глобальное различие одно: христианство есть вера в Спасителя, принесшего Себя в жертву за грехи мира, буддизм – призыв к самоспасению.

Но разве не играет в буддизме огромную роль сострадание? Представление о явлении Будды в человеческом теле ради спасения всех живых существ – не подобно ли оно христианскому учению о кенозисе (добровольном самоумалении) Бога в воплощении Христа, пусть даже это представление свойственно не всем буддистам? Различий тут немало, но есть и нечто общее – стремление высшей личности поделиться своим знанием с теми, кому оно недоступно, ценой отказа от собственного блаженства.

Но всё же идеал буддиста – бесстрастность, которая делает человека неуязвимым для страдания, а не горячая любовь, которая делает его беззащитным, как в христианстве. Будда, предающийся медитации в позе лотоса с отстранённой улыбкой, и Христос, агонизирующий на Кресте во имя любви, – трудно представить себе нечто более противоположное, чем эти две фигуры великих основателей двух мировых религий.



В чём же секрет популярности восточных учений у людей Запада (не исключая и Россию) во второй половине двадцатого века, когда Мень писал свою книгу? Он называет сочетание двух факторов: пантеизм Востока, который позволяет добавлять любое количество новых божеств и учений к уже существующим, и поверхностный индифферентизм Запада, всеядность в отношении духовных учений. В результате люди начинают относиться к выбору веры как к выбору товара в супермаркете: сегодня мне подходит такое сочетание продуктов или идей, а завтра, может быть, захочется чего-то новенького, но в любом случае нет никакой принципиальной разницы между двадцатью сортами печенья или религии, это всего лишь вопрос вкуса.

Особая ситуация – с буддизмом, который многим европейцам, начиная с XIX в., представлялся желанной религией без веры в сверхъестественное. «Религия без Бога, весть о спасении без подлинного спасения... учение о перевоплощении и воздаянии без души... мораль, которая хочет освободиться не только от зла, но, в конечном счете, и от добра» – так сурово Мень описывает буддизм.

Но может быть, дело ещё и в том, что буддизм почти безбрежен? Христианство, ислам, иудаизм при всей своей внутренней неоднородности имеют чёткие вероучительные положения, которые разделяются всеми школами и направлениями, кроме разве что уж совсем экзотических и маргинальных сект, которые, собственно, и не признаются остальными последователями этих трёх мировых религий.

В буддизме вместо строгих догматов о единобожии – четыре благородные истины, которые для европейца выглядят крайне расплывчатыми: страдание существует, имеет причину, может быть прекращено и существует путь к его прекращению. Вместо конкретных заповедей и предписаний – восьмеричный путь, скорее собрание благих принципов, нежели чётко очерченных запретов и предписаний. Если говорить о вещах непреложных для всех без исключения буддистов – список практически исчерпан.

Далее каждая школа, каждое направление буддизма создаёт свои сложные богословские схемы, свои аскетические и ритуальные практики, спорит с другими, но не анафематствует их, по крайней мере, в идеале. Обычно не возражает против синкретизма, в том числе против смешения с другими религиозными учениями, – видимо, поэтому сегодня многие последователи буддизма отказываются считать его религией и видят в нём скорее философское и нравственное учение. Буддизм гораздо разнообразнее иудаизма, христианства или ислама, но его разновидности куда хуже поддаются классификации в силу принципиального отсутствия в буддизме жёстких догматических формулировок.



Впрочем, иногда трудно понять не только догматы, но и нравственные установки другой традиции. Мень отмечает «благородную непоследовательность» буддийских монахов: они выступают против войны, особенно ядерной, способной уничтожить всякую жизнь на земле, – но ведь результатом такой катастрофы стало бы полное прекращение страдания. Но для буддистов существует неисчислимое множество миров, уничтожение одного из них значит не так уж много – зато война означает колоссальный выплеск ненависти, который неизбежно породит дурные последствия в любом из миров. Они выступают не за максимальное продление земного существования максимального количества живых существ, а за освобождение их от злых помыслов и чувств, – и в этом, разумеется, они союзники христиан.

Но главная проблема в том, что религиозные традиции Индии вообще плохо поддаются описанию, если применять к ним язык христианской догматики. Вот лишь ряд цитат из упанишад: «Вот мой Атман в сердце, меньший, чем зерно риса, чем зерно ячменя, чем горчичное семя, чем просяное зерно, чем ядро просяного зерна. Вот мой Атман в сердце, больший, чем земля, больший, чем воздушное пространство, больший, чем небо, больший, чем эти миры... Он непостижим, ибо не постигается, неразрушим, ибо не разрушается; неприкрепляем, ибо не прикрепляется; не связан, не колеблется, не терпит зла»<sup>6</sup>.

А как перевести ключевые понятия, например, «дхарма» (пали «дхамма»), если это слово обозначает одновременно закон, религию, долг, учение, но к тому же ещё и некий «квант существования»<sup>7</sup>, из совокупности которых состоит наш мир?

Древнеиндийские тексты не следуют аристотелевой логике и терминологии, в рамках которых развивалась европейская философская мысль. Разумеется, свой терминологический аппарат возник в своё время и в Индии, и довольно строгий, но, во-первых, он был другим, чем у Аристотеля, а во-вторых, появился позднее. В те времена, о которых повествует книга, двусмысленность выражений, нечёткость формулировок, множественность интерпретаций, пожалуй, воспринимались скорее как достоинство духовного диспута. Любые обобщения в этой области будут приблизительными, но всё же можно сказать, что восточный мудрец обычно не стремился дать формально точный, исчерпывающий и логичный ответ на все недоумения ученика. Он скорее заставлял ученика задуматься над бессмысленностью заданного вопроса, причём делал это, пользуясь понятийным аппаратом самого ученика (в чём-то это очень похоже на метод Сократа).

<sup>6</sup> Цит. по: [2].

<sup>7</sup> Термин Н. Железновой.



И даже там, где сходство очевидно, оно может оказаться поверхностным. Мень отмечает: Будда говорил, что мир объят пламенем, – разве не похоже это на учение греческого философа Гераклита, который полагал огонь основным элементом материального мира? Едва ли. Что материя состоит из разных стихий (вода, огонь, воздух, земля) – эта мысль приходила в голову многим мыслителям из разных народов, она достаточно естественно возникает из наблюдений за самим этим миром. Вполне естественно, что кто-то из мыслителей будет отдавать первенство одной из стихий... но Будда Шакьямуни, кажется, вовсе не это имел в виду.

Можно сказать, что индийские тексты отчасти сродни апофатическому и антиномическому богословию в христианстве, когда надмирная сущность Бога описывается через отрицания (Бог бессмертен, не ограничен временем и пространством) и через единство противоположностей (Христос одновременно полностью Бог и полностью человек). Но в христианском богословии мы видим и положительно сформулированные догматы, и сложно выстроенные системы определений.

Переходя от них к древнейшим индийским памятникам, мы как будто вступаем из берёзового леса среднерусской полосы в буйные джунгли Индостана, где растёт неисчислимое множество растений, поёт такое же множество птиц и за каждым стволом чудится тигр. По таким джунглям европейскому человеку невозможно передвигаться без посторонней помощи, но, если для него прорубят удобные просеки и надёжно защитят от тигров, это, пожалуй, будут уже не настоящие джунгли.

## **Заключение**

Собственно, практическая ценность книги православного священника Александра Меня о классических религиях Китая и Индии именно в том, чтобы провести читателя, близкого к христианской традиции, по этим джунглям – ценой неизбежных упрощений и даже искажений. Причём ценность этого труда, который задумывался, по сути, как апология христианства, ещё и в том, что он парадоксальным образом становится некоторой апологией восточных религий перед ревностными христианами: на Востоке есть не только языческий сатанизм, в исканиях мудрецов и аскетов прошлого при всём несходстве их путей есть и много общего.

Но какова ценность этой книги для научного сообщества? Есть в японском искусстве направление намбан. Оно возникло, когда к японским берегам пристали первые корабли европейцев, прежде всего португальцев. Японцы изображали «длинноносых варваров» совершенно не так, как принято было рисовать европейцев в самой



Португалии, – но вместе с тем и не совсем так, как рисовали японцы самих себя. Этот стиль подчёркивал несходство и выделял удивительное для японского глаза, одновременно расширяя прежнюю картину мира и несколько меняя приёмы традиционного искусства. Именно этим он нам сегодня и интересен. Он не заменяет изображения собственно Японии в японском искусстве или картины европейских художников на японские сюжеты, но дополняет их, даёт возможность увидеть одну и ту же реальность стереоскопически. Изучая, какими глазами японцы смотрели на европейцев, мы понимаем нечто важное и новое не столько даже о Европе, сколько о Японии и прежде всего – о человечестве, состоящем из различных культур и цивилизаций в их взаимодействии.

Эта книга смотрит на классические религии Китая и Индии глазами христианина. Видимо, она ничего нового не скажет специалистам по этим религиям, но она может многое сказать о перспективах межкультурного и межрелигиозного диалога, что особенно актуально для России как для многонациональной страны, издавна служившей мостом между Западом и Востоком.

### **Литература**

1. Мень А., прот. У врат молчания. В: Мень А., прот. *Собрание сочинений*. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви; 2016;4(3). 656 с.
2. Железнова Н. А. *Философия Древнего Востока: Индия, Китай*. В: Бугай Д. В., Васильев В. В. (ред.) *История философии*. М.: Академический проект; 2008:6–79.
3. Торчинов Е. А. *Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания*. СПб.: Андреев и сыновья; 1993. 310 с.
4. Малявин В. В. *Конфуций*. М.: Молодая гвардия; 1992. 336 с.
5. Глушкова И. П. (ред.) *Древо индуизма*. М.: Восточная литература; 1999. 559 с.
6. Андросов В. П. *Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов*. М.: Восточная литература; 2001. 508 с.
7. Кураев А., диак. *Сатанизм для интеллигенции. О Рерихах и православии*. М.: Отчий Дом; 1997;1. 527 с.; 1997;2. 429 с.
8. Серафим (Петровский), иером. *В начале было Дао*. М.: Издательство Крутицкого подворья; 2007. 88 с.

### **References**

1. Men A. Outside the Gate of Silence. In: Men A. *Collected Works*. Moscow: Izdatelstvo Moskovskoi Patriarkhii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi; 2016;4(3). (In Russ.)



2. Zheleznova N. A. Philosophy in the Ancient East (India, China) In: Bugai D. V., Vasilev V. V. (ed.) *History of Philosophy*. Moscow: Akademicheskii proekt; 2008:6–79. (In Russ.)

3. Torchinov E. A. *The Taoism as seen by the history of religion*. St. Petersburg: Andreev i synovya; 1993. (In Russ.)

4. Malyavin V. V. *Confucius*. Moscow: Molodaya gvardiya; 1992. (In Russ.)

5. Glushkova I. P. (ed.) *The Hinduism*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1999. (In Russ.)

6. Androsov V. P. *Buddha Shakyamuni and the Indian Buddhism. A modern view on the Ancient texts*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2001. (In Russ.)

7. Kuraev A. *Satanist teaching for intellectuals. About the "Roerichs" and the Orthodox Creed*. Moscow: Otchii Dom; 1997;1; 1997;2. (In Russ.)

8. Serafim (Petrovskii) ierom. *In the Beginning was the Tao*. Moscow: Izdatel'stvo Krutitskogo podvorya; 2007. (In Russ.)

#### **Информация об авторе**

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

#### **About the author**

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



# LANGUAGE



■ **Text Critical Studies  
and History of Literature**



# ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ



■ Литературоведение и текстология



DOI 10.31162/2618-7043-2018-1-2-289-302

УДК 821.211

ВАК 10.01.03

### Эстетизация бенгальского вишнуизма в творчестве Рупы Госвами

А. С. Тимошук

*Владимирский государственный университет, г. Владимир, Российская Федерация,  
ys@abhinanda.elcom.ru*

**Аннотация:** в статье анализируются развитие категорий вайшнавизма, ключевые моменты раннего генезиса вишнуитской литературы в Западной Бенгалии, а также концептуализация нового мировоззрения на основе эстетической системы, созданной в XV в. Чайтаньей и его сподвижниками. Рассматривается творчество Рупы Госвами и эстетизация им кришнаитского учения, облечение его в драматургические формы теологии Чайтаньи.

**Ключевые слова:** бенгальская литература; бхакти; гаудия-вайшнавизм; кришнаизм; Рупа Госвами; Чайтанья; эстетика вишнуизма

**Для цитирования:** Тимошук А. С. Эстетизация бенгальского вишнуизма в творчестве Рупы Госвами. *Ориенталистика*. 2018;1(2):289–302. DOI: 10.31162/2618-7043-2018-1-2-289-302.

### The Bengali Vaishnavism. The aesthetic aspects in the literature of Rupa Gosvami

A. S. Timoshchuk

*Vladimir State University, Vladimir, Russian Federation,  
ys@abhinanda.elcom.ru*

**Abstract:** the paper deals with the key aspects of the early genesis of Vaishnava literature in West Bengal and the concept of the world order based on the aesthetic system, which was developed in the 15<sup>th</sup> cent. AD by Caitanya and his circle. There are also analyzed some aspects of the Rupa Gosvami's oeuvre, especially the aesthetic principles expanded by him with regard to the Krishna doctrine, especially their representation in forms of drama based upon Caitanya's theology.

**Keywords:** Bengal Literature; bhakti; Caitanya; gaudia-vaishnavism; krishnaism; Rupa Gosvami; vishnuvism, aesthetics

**For citation:** Timoschuk A. S. The Bengali Vaishnavism. The aesthetic aspects in the literature of Rupa Gosvami. *Orientalistica*. 2018;1(2):289–302. DOI: 10.31162/2618-7043-2018-1-2-289-302.



## Введение

Рупа Госвами (1489–1564) является создателем религиозного учения бенгальского вишнуизма (вайшнавизма; кришнаизма), которое инициировал в Западной Бенгалии мистик Чайтанья (Чойтонно; 1486–1533/34). Рупа, образованный брамин из Джессора (Восточная Бенгалия), на основе средневековых санскритских источников и бенгальской любовной лирики создал оригинальное учение об эстетическом отношении. Если Чайтанья – основоположник движения *бхакти*, то Рупа Госвами – создатель литературных произведений, оформивших учение гаудия-вайшнавизма. Не случайно в бенгальском вишнуизме мы видим отождествления: «вайшнав» = «*рупа-ануга*» (последователь Рупы), «*вайшнава-дхарма*» = «*рупа-ануга-дхарма*».

В Ведах, отражающих различные формы отношения человека к реальности – познавательное, эстетическое, утилитарное [1, с. 89–92], ещё слабо выражена демаркация между мифом и логосом, иррациональным и рациональным, ритуальным и прагматическим. Модификация и диверсификация объекта поклонения (Дьяус-питар, Варуна, Агни, Индра, Рудра, Вишну) на протяжении многовекового существования ведийских текстов; модификация одних и тех же нарративов в разных общинах; отсутствие общего религиозного института – все эти факторы делают ведизм (брахманизм, индуизм) важным объектом культурологического анализа с точки зрения пересмотра системы символических значений о мире и человеке. Индийская духовная культура является в этом смысле подвижной системой ценностно-смыслового жизнетворчества. В динамике его смысловой системы бенгальский вайшнавизм представляет семиосферу эстетического преображения личности в процессе *садхана-бхакти* – практики духовной дисциплины любви и преданности. На формирование традиции бенгальского вайшнавизма оказали влияние как иные традиции (*шактизм*), так и заимствование культурных форм искусства (поэзии, песенного творчества, драматургии).

## Генезис понятия *раса* в индийской философии

Квинтэссенцию бенгальского вишнуизма можно выразить словами *раса-лила* – божественный хоровод любви. В этом учении отражается не только высший объект эзотерического созерцания – романтический танец Кришны с пастушками-*гопи*, но и выражение сущности бытия – игра божественных энергий. Эта потенция энергийности и синергийности вишнуизма безошибочно актуализировалась в Бенгалии, древней земле культа Деви, определив его особенность среди иных ветвей вишнуизма. Обратимся к генеалогии ключевого понятия гаудия-вайшнавов [2, с. 38].



«*Rasa* (*rasa*) – это многозначный санскритский термин, его первое значение “сок, мякоть растений”. От него происходит общеславянское слово “роса”. В переносном значении “раса” означает “наилучшая или первичная часть чего-нибудь; костный мозг; сущность; вкус, вкусовой букет; главное качество жидкости, из которого происходят шесть исходных типов вкуса, а именно: *мадхура* (сладкий), *амла* (кислый), *лавана* (солёный), *катука* (острый), *тикта* (горький) и *кашая* (вяжущий)» [3, р. 869]. «Ригведа» использует термин *раса* для обозначения реки (1.112.12; 5.41.15; 5.53.9; 9.41.6; 10.75.6; 10.108.1,2,4), для указания на вкус (9.6.6; 9.16.1; 9.23.5; 9.62.6,13; 9.64.24; 9.65.15; 9.79.5; 9.97.1; 9.109.11; 9.113.5), сущность (7.104.10; 9.67.31). «Атхарваведа» использует *раса* для обозначения вкуса и запаха [4, с. 19].

Несмотря на обилие прямых значений *раса*, связанных с физиологическими ощущениями, общепризнанно эстетическое значение этого термина. *Rasa* в переносном значении – это вкус как склонность, или любовь, к чему-то, привязанность, желание, удовольствие, восхищение. В «Харивамше» *раса* употребляется в связи с танцем Кришны и пастушек-*гопи*. Г. М. Бонгард-Левин переводит *раса* как «эстетическое наслаждение» [5, с. 572], С. И. Тюляев как «экстаз, эмоции» [6, с. 60], П. А. Гринцер как «эстетическое восприятие» [7]; Д. Хаберман как «эстетический опыт» [8].

В вопросе сущности *расы* особо следует выделить мнение выдающегося исследователя древнеиндийской литературы Павла Александровича Гринцера, который обосновывал первоначально устную природу индийского эпоса и указал на многообразность его генезиса и многослойность структуры: «...хотя мы и говорим обычно о расе как об эмоциональной в своей основе реакции на произведение искусства, понятие расы фактически касается всех слоёв психики человека и является, по существу, синонимом эстетического восприятия во всей совокупности составляющих его элементов» [7, с. 180].

Как свидетельствуют тексты упанишад, *раса* используется в философской литературе Индии для описания эстетического отношения субъекта, проявляющегося как неутилитарное удовольствие, высший вкус, переживание. Так, например, в «Тайттирия-упанишаде», относимой к числу самых древних упанишад, говорится: «*raso vai saḥ rasaṃ hy evāyaṃ labdhvānandī bhavati*» – «Бог есть *раса*, вкус во взаимоотношениях. И тот, кто достигает этой *расы*, становится *ананди*, преисполненным блаженства» (2.7.1)<sup>1</sup>. Эту плодотворную интерпретацию, связывающую Бога, вкус и блаженства, предложил Шридхара Свами в комментарии к «Бхагавата-пуране» (1.1.3. и 10.87.34) [9, с. 185].

<sup>1</sup> В переводе А. Я. Сыркина: «Поистине, что хорошо сделано, то, поистине, – сущность, ибо, лишь постигнув сущность, бывает [человек] блаженным».



В «Бхагавадгите» *раса* употребляется в значении вкуса как чувственному наслаждению: «*viṣayā vinivartante nirāhārasya dehinaḥ/ rasa-varjaṃ raso 'pu asya paraṃ drṣṭvā nivartate*» (отбросив объекты чувств, практикуя голодание, воплощённая душа оставляет вкус к ним, но он остаётся, только опыт Высшего позволяет остановить его – 2.59).

В другом месте «Бхагавадгиты» Арджуна высказывает сожаление по поводу своих близких отношений с Кришной, увидев его могущество. Фактически, как бы сказали теологи бенгальского вишнуизма, произошла *раса-бхаса*, смешение вкусов. Арджуна, находясь в дружеских отношениях с Кришной (*сакхья-раса*), став свидетелем его божественности, теряет на время дружеские отношения с ним: «Другом тебя считая самонадеянно, я говорил “О, Кришна”, “О, Ядава”, “О, приятель”, не зная о твоём величии, в беспечности или из любви делал я это. За все шутки и оскорбления, которые исходили от меня, когда мы развлекались, возлежали, сидели, делили стол, наедине и в компании, о, непогрешимый, прошу у тебя прощения, о, неисчерпаемый» (11.41-42). Хотя в «Бхагавадгите» не содержится типология отношений, характерная для бенгальского вишнуизма, все составляющие элементы *раса* уже присутствуют там [10].

В «Чайтанья-чаритамрита» приводится шлока, относимая к «Падма-пуране»: *nāma-cintāmaṇikṛṣṇaś caitanya-rasa-vigrahaḥ pūrṇah-śuddho nitya-mukto'bhinnatvān nāma nāmiṇo ḥ* (2.17.133). В предполагаемой цитате говорится о том, что имя Кришны подобно философскому камню, оно олицетворяет совокупность жизненных смыслов (*раса*), исполнено всей полноты, чистоты и вечной свободы; оно идентично объекту именованию. Хотя непосредственно этот стих в «Падма-пуране» не удалось найти, что характерно для средневековых кришнаитских текстов, которые могли пользоваться списками уже неизвестных сейчас работ, на этой шлоке строится важная теология и эстетика *намы*. Удалось локализовать иной текст в «Падма-пуране», где также употребляется *раса* в значении вкуса, удовольствия от служения: *сева-раса* Богу-персоне в отличие от безличного *ниракара* (V.131.104–105).

В «Бхагавата-пуране» термин *раса* в разных формах, но с эстетическим значением отношения, вкуса встречается 20 раз<sup>2</sup>. Обратимся к типичному тексту: «Так луна своим сиянием сделала ночи наполненными светом. И он, чьи желания всегда исполняются, и у кого было много привязанных к нему девушек, но кто остаётся сдержанным в плотских утехах, наслаждался лирическими осенними ночами, пристанищем *расы*» (10.33.25).

<sup>2</sup> *Раса* – 1.11.19, 1.5.19, 1.18.14, 3.2.14, 3.9.2, 3.15.48, 3.20.6, 3.25.25, 4.32.21, 10.33.2, 10.33.5, 10.33.15, 10.47.43, 10.47.60, 10.47.62, 10.61.3, 12.4.40. *Расах* – 10.47.37, 10.87.31. *Расам* – 1.1.3.



Не только «Бхагавата-пурана», но также и другие эпические произведения древней Индии построены по принципу эстетического отношения: «...важнейшее отличие “Рамаяны” от других памятников классического эпоса не в этих внешних качествах, а в том, что внутренний стержень поэмы вопреки традиционным законам героико-эпического жанра – эмоциональный. Если в “Махабхарате” связь событий и эпизодов осуществляется посредством общей идеи, то в “Рамаяне” в этой функции выступает настроение, эмоция, или, в терминологии санскритской поэтики, – “раса” [11, с. 147].

Одним из центральных текстов бенгальского вишнуизма, видимо, созданным в Средние века в одной из южноиндийских общин *панчаратринов*, является «Брахма-самхита». В произведении содержится пример употребления *раса* в эстетическом значении, когда говорится об эстетическом отношении небожителей (5.37). Их переполняют экстатические эмоции, *раса* по отношению к Говинде, повелителю Голоки. В этом же произведении говорится о том, как обитатели земного плана бытия достигают духовных тел, соответствующих их отношению к Божеству – почтительному, отношению служения, дружескому, родительскому, любовному (5.55). Хотя в последнем отрывке не приводится дословно термин *раса*, речь идёт именно о ней.

### **Раса как ключевая идея эстетики бенгальского вишнуизма**

Сложность понятия *раса* кроется не только в феномене санскритской омонимии, но также основывается на его специфическом контекстуальном звучании и применении в самых разных областях – от драматургии до теологии. И эта многозначность, многоликость и даже загадочность термина *раса* лишь усиливает интерес к его исследованию.

Отдельные учёные (Г. Карни, М. П. Котовская) полагают, что термин *раса* как эстетическая категория появляется только вслед за теорией драматургии Бхараты (I в. до н. э.), Анандавардханы (IX в.), Абхинавагупты (X–XI вв.), связывая метафизическо-эстетическое значение *раса* с драматическим искусством.

Санскритолог из Карнатаки К. Кришнамурти (Keralapura Krishnamoorthy, 1923–1997), переводчик работ Абхинавагупты, Анандавардханы, Бхамахи, Ваманы, Лочанасары, Мамматы, Раджашекхары, Кшемендры по санскритской поэтике [12], считает, что термин имеет более древнее употребление: теория *раса* «никогда не замыкалась в рамках художественного опыта. Ей свойственны духовный, метафизический и метафорический аспекты» [12, р. 104]. Эта позиция и является, на мой взгляд, наиболее взвешенной, учитывающей сложность и многоаспектность развития индийской культуры.



Несмотря на разницу во мнениях, несомненно одно – многие индийские мыслители, начиная со Средних веков, по-разному интерпретируют и классифицируют понятие *раса*. Абхинавагупта, Анандавардхана, Бхавабхути, Бходжа, Вагбхата-младший, Вагбхата-старший, Дандин, Джаяганнатха, Дхананджая, Дхармадатта, Дханика, Лоллата, Кшемендра, Маммата, Хемачандра и др. предложили искусствоведческую теорию (*лалита-кала, кавитья, дхвани, аланкара-шастра, раса-таттва, натья, сахитья*), которая и послужила основой для развития бенгальского вишнуизма. С другой стороны, в определённой степени благодаря ему сохраняется интерес к средневековой индийской эстетике и драматургии. К. Окита считает, что после Абхинавагупты живая теория *раса-таттвы* продолжилась именно в традиции бенгальского вишнуизма [13]. Вероятно, этому способствовала и его своего рода персоналистическая философия, в которой, в отличие от мистического шиваизма Абхинавагупты, имелось больше возможностей для детализации межсубъектных отношений. Если у предыдущих авторов обсуждение *расы* преимущественно ведётся в теоретическом русле – сущность, классификация, генезис, возможности коммуникации, то вайшнавские авторы находят множество применений теоретическим положениям в духовной *садхане*. Более того, они снимают некоторые ограничения эстетической теории, утверждая, например, что в вопросе трансляции *расы* в духовном опыте нет ограничения: эстетическое существует в Боге, *расика-вайшнав* (преданном) и его внимательной аудитории [13, р. 29].

Эстетическое – это то, что в принципе становится определяющим отличием традиции гаудия от иных вишнуитских течений. Чайтанья в агиографии Кришнадаса Кавираджа говорит о том, что приоткрыл только малую толику «трансцендентальной эстетики» (ЧЧ 2.19.137). Чайтанья как бы организует весь процесс эстетизации вишнуизма; в этот процесс внесли вклад такие средневековые поэты, как Джаядева, Видьяпати, Билвамангала, Чандидас, а также религиозные деятели Сварупа Дамодар, Рамананда Рай, Рупа Госвами, Рагхунатха даса Госвами, жившие в XVI в. Эта эстетическая теория получает развитие в XVI–XVII вв. в трудах Прабходананды, Кави Карнапура, Гопал Гуру Госвами, Нарахари Саракара, Нароттам Виласа; в Новое время у Вишванантха Чакраварти (1638–1708), Кедаранатха Бхактивиноды (1838–1914); позже – в работах Шиварама Свами (род. 1949).

Легендарный мудрец Бхарата Муни в «Натья-шастре» в первых веках до н. э. изложил исходную психологию эмоций и её трансформацию в сценическом искусстве [14, pp. xxxvi–xlvi] (табл. 1).

Абхинавагупта (кон. X – нач. XI вв.), истолковывая текст Бхараты в своём комментарии «Абхинавабхарати», добавляет и выделяет *расу* спокойного созерцания (*шанта*), которая соответствует его мистической практике тантрического шиваизма.





**Бхави и раса в «Натья-шастре»**

<b>Стхайи-бхавы (устойчивые эмоциональные состояния)</b>	<b>Раса</b>
(1) Любовь ( <i>рати</i> )	(1) Любовная ( <i>шрингара</i> )
(2) Забава ( <i>хаса</i> )	(2) Комическая ( <i>хасья</i> )
(3) Печаль ( <i>шока</i> )	(3) Сострадательная ( <i>каруна</i> )
(4) Гнев ( <i>кродха</i> )	(4) Неистовая ( <i>рудра</i> )
(5) Пыл ( <i>утсаха</i> )	(5) Героическая ( <i>вира</i> )
(6) Страх ( <i>бхайа</i> )	(6) Устрашающая ( <i>бхайанак</i> )
(7) Отвращение ( <i>джугупса</i> )	(7) Неприязненная ( <i>бихатса</i> )
(8) Удивление ( <i>висмая</i> )	(8) Удивления ( <i>адбхута</i> )

В оппозиции к Абхинавагупте находится южноиндийский автор Бходжа, правитель Малвы в Раджастане (1010–1055), покровитель наук и искусств. Д. Хаберман не без основания утверждает, что Бходжа оказал значительное влияние на Рупу Госвами, потому что первый выделил любовь как основу всех видов *расы* [14, р. xliiv].

Рупа Госвами исходит из того, что любовь – это самая высокая цель жизни и цель религиозных практик. Каждое живое существо стремится к любви, но только человек может подняться до уровня божественной любви, полностью насыщающей его духовную сущность. В трактате «Бхакти-раса-амрита-синдху» («Океан вкусов бессмертной любви»; БРС) он разъясняет путь достижения самой высокой любви, её источник и предназначение. В этом произведении сфера личных отношений, для которых используется категория *раса*, простирается за пределы земного и расширяется до абсолютных ориентиров.

Рупа Госвами, так же как и Джива Госвами (1513–1598), Кавикарнапур (XVI в.), Вишванатха Чакраварти (1638–1708), а также другие теологи гаудия, считают, что все виды отношений происходят из эстетического отношения (*бхакти расы*).

Основные пять *рас* последовательно располагаются ими по своей эмоциональной интенсивности. Каждая следующая *раса* содержит всё, что было в предыдущих, и ещё что-то своё, уникальное: в *шанта расе* есть уважение, пиетет, благоговение. В *дасья расе* добавляется служение, в *сакхье* – дружеская близость, в *ватсалье* – забота и опека. *Мадхурья раса* характеризуется полной преданностью объекту любви. Теоретики оставляют её для теологических концепций, т. к. любовные интриги в человеческом обществе не могут выступать основой общественного порядка. Дело в том, что в бенгальском вишнуизме вся острота *мадхурья расы* Кришны раскрывается в отношениях измены (*паракия*), а не в браке (*свакия*).



«Веданта-сутра» содержит положение о том, что наслаждение отношениями составляет суть высшего духа, и, следовательно, стремление к наслаждению – основной мотив в жизни человека, ибо такова природа духа, он по своей природе полон блаженства: *ānandamayo' bhyāsāt* (1.1.12). Вкус к отношениям присущ как индивидуальной душе, так и абсолютно-духу, который описывается Рупой Госвами как источник всех отношений – *акхила-раса-амрита-мурти* (БРС 1.1.1). В этом смысле *раса* как эстетическое отношение не есть возникающий феномен, её источником не может быть ни «Натья-шастра», ни любой другой трактат.

В любом случае, заимствовал ли Бхарата метафизическое значение *расы*, или воспользовался Рупа Госвами терминологией теории драмы для передачи настроения духовной реальности, верно то, что таких его произведениях, как «Лалита-мадхава» и «Видагдха-мадхава», язык эстетических отношений и вкусов адекватно передаёт характер «божественной комедии», нескончаемой игры: божественное как искусство и искусство как божественное. Эстетическое наполняет не только творчество и драматургию, но и религию, философию, саму жизнь.

Рупа Госвами при создании эстетической теории опирался на два источника, один из которых – это систематические наставления, полученные от Чайтаньи у Даща-ащва-медха гхата в Праяге. Эти наставления отражают онтологический (*кришна-таттва*), аксиологический (*бхакти-таттва*) и эстетический (*раса-таттва*) аспекты (ЧЧ 2.19.115).

Концепцию *раса-таттвы* Чайтанья сформулировал в процессе общения с Рамананда Раем, вельможей при дворе царя Пратапарудры (правил в 1497–1540) (ЧЧ 2.19.116). Раманананда Рай был талантливым драматургом, вероятно, он был знаком с поэзией Джаядевы Госвами, жившего в XI в. и изложившего эстетические идеалы вайшнавизма в поэме «Гитаговинда» [15]. Когда Чайтанья постоянно жил в Джаганнатха Пури (штат Орисса), он постоянно обсуждал с Раманандой Раем средневековую вайшнавскую поэзию. Скорее всего, источниками ранней эстетики бенгальского вишнуизма были произведения таких поэтов, как Джаядева, Билвамангала, Чандидас и Видьяпати, воспевшие преданность Кришне в стихах и песнях.

### **Раса-таттва в «Бхакти-раса-амрита-синдху»**

Из всех произведений Рупы Госвами БРС – самое цитируемое и переводимое, хотя и самое сложное [14]. Текст БРС явно не предназначен для простых верующих, скорее он адресован узкому кругу искушённых интеллектуалов – последователей Чайтаньи и широкому кругу браминов, занимающих критические позиции. При этом многие из стихов часто включаются в обязательные для заучивания шлоки для сдающих зачёты в храмах гаудия-вайшнавизма.



Простые бхакты могли оценить драматургические произведения Рупы Госвами – «Лалита-мадхава» («Очаровательный Кришна»), «Видагдха-мадхава» («Коварный Кришна»), «Дана-кели каумуди» («Лунный свет игры сбора налогов»); молитвенник «Става-мала» («Гирлянда стихов»); катехизис «Упадеша-амрита» («Нектар наставлений»); поэмы «Уддхава-сандеш» («Послание Уддхавы») и «Хамса-дутта» («Лебедь-вестник»); сборник гимнов о месте рождения Кришны «Матхура-махима», антологию кришнаитской поэзии «Падья-вали».

Особняком стоит текст «Лагху-бхагаватамриты» («Малый нектар божественности»), комментарии к произведению старшего брата Рупы – Санатаны, который изложил учение бенгальского вишнуизма в тексте под названием «Брихад-бхагаватамрита» («Великий нектар божественности»). Это художественное произведение, где героями выступают эпические личности – Брахма и Шива, Хануман и Прахлада, Арджуна и Уддхава. Повествование ведётся от лица Парикшита, которого просит его мать Уттара изложить суть «Бхагавата-пураны». Парикшит излагает духовную одиссею Нарады, путешествующего во времени и пространстве. Нарада встречается с самыми яркими представителями преданности Кришны во всех *расах* – нейтральной, *расе* слуги, дружеской и романтической. Мудрец Нарада задаёт каждому один и тот же вопрос: кто занимает самое высокое положение в отношениях с Богом. Санатана Госвами подводит к традиционному для вишнуизма Чайтаньи заключению, что высшие из *бхакт* – это пастушки-*гопи*, оставившие всё ради любви к Кришне. «Лагху-бхагаватамрита» Рупы Госвами – это одновременно и комментарий на работу его брата, и обзор стихов из разных санскритских писаний, доказывающих наивысшее положение Кришны.

Структура БРС состоит из «четырёх сторон океана» и «девяти волн». Для понимания замысла и структуры произведения, воспользуемся таблицей, составленной Хануматпрешака Свами [16] (табл. 2).

БРС – это текст, сочетающий теологию и драматургию. При этом из театральной теории берутся терминология и классификация, а примеры и конкретизации – из пуран, итихас, агам, а также кришнаитской поэзии. В этом же русле написаны «Уджджвала-ниламани» («Блестящий сапфир»), «Натака-чандрика» («Сияющая луна драматургии»).

«Уджджвала-ниламани» является дополнением к БРС. Здесь делается акцент на любовных отношениях, их детальном анализе. Описываются виды героев и героинь, виды посланников в любовных отношениях, роль друзей и подруг в *мадхурья расе*.

После Рупы Госвами его эстетические принципы развивал Вишванатх Чакраварти, написавший комментарии к БРС под названием «Бхакти-раса-амрита-синдху-бинду» («Капля из океана вкусов бессмертной любви»); к «Лагху-бхагаватамрите» под названием «Бхагавата-амрита-кана» («Частица божественного нектара»); к



«Уджджвала-ниламани» под названием «Уджджвала-ниламани-кирана» («Луч блестящего сапфира»), где он выделил отношения романтические (*паракия*), а не *свакия* (супружеские), как это делал более ранний комментатор Джива Госвами.

Таблица 2

**Структура «Бхакти-раса-амрита-синдху»**

№ п/п	Восточная сторона: разновидности бхакти	Южная сторона: классификация духовных эмоций	Восточная сторона: первичные (мукхья) бхакти расы	Северная сторона: вторичные ( <i>гауна</i> ) бхакти расы
1	<i>саманья-бхакти</i> бхакти в целом	<i>вибхава</i> возбудители любви	<i>щанта-бхакти-раса</i> спокойная бхакти раса	<i>хасья-бхакти-раса</i> смех
2	<i>садхана-бхакти</i> практика бхакти	<i>анубхава</i> деятельность по выражению экзистенциальных чувств	<i>дасья-бхакти-раса</i> настроение слуги	<i>адбхута-бхакти-раса</i> удивление
3	<i>бхава-бхакти</i> эмоциональное бхакти	<i>саттвика-бхава</i> экзистенциальная экзистенциальная любовь	<i>сакхья-бхакти-раса:</i> дружба	<i>вира-бхакти-раса</i> героизм
4	<i>према-бхакти</i> восторженное бхакти	<i>вьябхичари-бхава</i> тревожные симптомы любви	<i>ватсалья-бхакти-раса</i> родительские отношения	<i>каруна-бхакти-раса</i> сострадание
5		<i>стхаи-бхава</i> непрерывное чувство	<i>мадхурья-бхакти-раса</i> любвные отношения	<i>рудра-бхакти-раса</i> гнев
6				<i>бхаянака-бхакти-раса</i> страх
7				<i>вибхатса-бхакти-раса</i> отвращение
8				<i>майтри-вайра-стхити</i> совместимые и несовместимые расы
9				<i>расабхаса</i> недопустимое смешение настроений

Вишванатху Чакраварти считают воплощением Рупы Госвами. Он, по-видимому, второй по значимости автор по эстетике гаудия и последний из авторов бенгальского вишнуизма, который так много писал на санскрите. Как и у Рупы Госвами, его литературное творчество разнообразно: 1) комментарии (к БГ – «Сарартха-варшини», к БП – «Сарартха-даршини» и др.); 2) драмы («Према-сампута» – «Любовный



ларец», «Кришна-бхавана-амрита» – «Нектар переживаний Кришны», «Чаматкара-чандрика» – «Волшебный лунный свет» и др.); 3) поэмы («Враджа-рити-чинтамани» – «Драгоценный камень обычаев Враджа», «Става-амрита-лахари – «Волны нектарных гимнов», «Санкальпа кальпа-друма» – «Решимость, исполняющая желания» и др.).

Ещё один продолжатель эстетики Рупы Госвами – Кедаранатха Бхактивинода (1838–1914). За вклад в литературу бенгальского вишнуизма современники называли его «седьмым госвами», т. е. следующим после легендарных шести госвами Вриндавана, возглавляемых Рупой и Санатаной. Он был представителем бенгальской интеллигенции (*бхадралок*) и популяризатором вишнуизма Чайтаньи в Британской Индии, где в то время образованные индусы сторонились традиции гаудия, считая её низкой, неблагородной.

Бхактивинода – автор апологетических богословских трактатов, а также философских романов, где в художественной форме изложены основы его учения. В книге «Према Прадипа» («Лампа любви») он формулирует концепцию *расы* («Луч восьмой и девятый»). Тезисно изложим его взгляды.

Бхактивинода утверждает, что *раса* есть высшая цель вайшнавизма. Отличая духовную *расу* от множества других её значений (древесный сок, *раса* как риторический приём, взаимоотношения между мужчиной и женщиной), он постулирует, что исходная *раса* – это взаимоотношения между живыми существами и душой всех душ – Кришной. Все остальные формы *расы* он называет искажением (*викара*) изначального эстетического отношения. Далее он говорит, что изначальную *расу* можно испытать в освобождённом состоянии, в обусловленном же состоянии изначальная природа живого существа сохраняется, оно как бы покрывается оболочками.

Бхактивинода разделяет три типа *расы* – мирскую (*партхива*), небесную и духовную (*вайкунтха*). Первая связана с шестью видами вкусов (сладкий, кислый, солёный, острый, горький и вяжущий). Райская *раса* проявляется в эмоциональных ощущениях, когда между живыми существами устанавливаются отношения героя и героини. Мирская и райская *раса* пребывают в материальных чувствах и уме, они не могут затронуть душу, а духовная *раса* существует только в душе. Её единственным объектом может быть только привлекательный Герой – Кришна. Изначальная духовная *раса* искажается и трансформируется в райскую и мирскую, поэтому эти три *расы* обладают сходством. Бхактивинода определяет вайшнавов как тех, кто избегает двух низших *рас* и жаждет только духовной *расы*. В учении Бхактивинода о *расе* нет принципиальной новизны, скорее он придаёт эстетике гаудия догматический вид. Всё, что появилось в бенгальском вишнуизме после Бхактивиноды, это уже только итерация, компиляция, парафраз уже созданного.



## Заключение

С самого зарождения драматическая теория заняла прочные позиции в бенгальском вишнуизме и стала неотъемлемой частью его теологии, в рамках которой развивается дискурс описания жизни как театрального действия, где разворачивается игра энергий вокруг главного актёра – Кришны. Основоположником этого слияния теологии и художественной теории следует считать Рупу Госвами.

С точки зрения развития литературной теории, Рупа Госвами, во-первых, осуществил синтез различных традиций – драматургии и теологии, эстетической теории и духовных практик, шактизма и вишнуизма, женского и мужского. Во-вторых, он выступил посредником между санскритской учёностью и местными литературами, развитию которых способствовало движение *бхакти* Чайтаньи. Сборники песен преданности на бенгальском языке Говиндадаса, Лочандаса, Нароттама, Шьямананды и др. авторов были более понятны крестьянам, чем санскритские трактаты. Предшественником этого процесса диалектизации стал ещё Бару Чандидас, который в XIV в. изложил с санскрита сюжет о Радхе из БП и поэзию Джаядевы на бенгальском. Это дало мощный импульс развитию и *бхакти*, и народной песенной культуре Бенгалии. В сочинениях Рупы Госвами санскритская драматическая теория и пласт народной лирики о Кришне соединяются в новой эстетической теории, написанной на санскрите.

## Сокращения

БГ – «Бхагавадгита» (Семенцов В. С. *Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике*. М.: Наука; 1985. 240 с.; *Махабхарата*. Книга VI. Бхишмапарва. Пер. и комм. В. Г. Эрмана. М.: Ладомир; 2009. 480 с.).

БП – «Бхагавата-пурана» (Бхактиведанта Свами Прабхупада А. Ч. *Шримад-Бхагаватам*. Песни 1–12. 26 томов. Бхактиведанта Бук Траст; 2018).

БРС – «Бхакти-раса-амрита-синдху» (Haberman D. L. *The Bhaktirasamrtasindhu of Rupa Gosvamin*. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts; 2003. 670 p.).

ПП – «Падма-пурана» [Deshpande N. A. (transl.) *The Padma Purana. English Translation in Ten Volumes*. Motilal Banarsidass Publishers; 2009. 3623 p.]

ЧЧ – «Чайтанья-чаритамрита» [Stewart T. K. (ed.), Dimock E. C. Jr. (transl.) *Caitanya Caritamrta of Krsnadasa Kaviraja: A Translation and Commentary*. Harvard University Department of Sanskrit and Indian Studies; 2000. 1207 p.]

## Литература

1. Тимошук А. С. Аксиологическая модальность традиционной культуры. В: Тимошук А. С. *Традиционная культура: сущность и существование*. Владимир; 2018:82–92. Режим доступа: <http://elcom.ru/~human/disdoct.pdf> [Дата обращения: 9 июля 2018 г.].



2. Тимошук А. С. *Эстетика ведийской культуры*. Владимир: ВЮИ Минюста России; 2014. 140 с. Режим доступа: <http://elcom.ru/~human/aesth.pdf> [Дата обращения: 9 июля 2018 г.].

3. Monier-Williams P. A. *Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Oxford Clarendon Press; 1960. 1308 p.

4. Котовская М. П. *Синтез искусств. Зрелищные искусства Индии*. М.: Наука; 1982. 256 с.

5. Бонгард-Левин Г. М. *Индия в древности*. М.: Наука; 1985. 758 с.

6. Тюляев С. И. *Искусство Индии*. М.: Искусство; 1968. 187 с.

7. Гринцер П. А. *Основные категории классической индийской поэтики*. М.: Наука; 1987. 312 с.

8. Haberman D. Krsna-lila as Perceived in Meditation and Pilgrimage. In: Rosen S. J. (ed.) *Vaisnavism: Contemporary Scholars Discuss the Gaudiya Tradition*. New York: Folk Books; 1992:305–326.

9. Gupta R. (ed.) *Caitanya Vaisnava Philosophy: Tradition, Reason and Devotion*. Dorchester, UK: Ashgate Publishing; 2014. 256 p.

10. Hospital C. Bhagavata Purana. In: Rosen S. J. (ed.) *Vaisnavism: Contemporary Scholars Discuss the Gaudiya Tradition*. New York: Folk Books; 1992:61–76.

11. Гринцер П. А. *Теоретические проблемы восточных литератур*. М. : Восточная литература; 1969. 234 с.

12. Krishnamoorthy K. Chaitanya Bhakti-rasa in Sanskrit. In: Misra V. N. (ed.) *Follow the Notes of the Flute: A Chaitanya Quinquennial Birth Centenary Commemoration Volume*. New Delhi Sahitya Akad.; 1987. 112 p.

13. Okita K. From Rasa to Bhaktirasa: The Development of a Devotional Aesthetic Theory in Early Modern South Asia. *Journal of Indian and Buddhist Studies*. 2017;65(3):28–34.

14. Haberman D. L. *The Bhaktirasamrtasindhu of Rupa Gosvamin*. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts; 2003. 670 p.

15. Джаядева. *Гитаговинда*. М.: Восточная литература; 1995. 191 с.

16. Huber Hutchin Robinson (Hanumatpresaka Swami) *Course: The Gosvami Tradition I: RupaGosvami and Jiva Gosvami*. Bhaktivedanta College 2005–2006. April 14, 2006.

## References

1. Timoshchuk A. S. The axiological modality in the traditional culture. In: Timoshchuk A. S. *The traditional culture: its Being and Essence*. Vladimir; 2018:82–92. Available at: <http://elcom.ru/~human/disdoct.pdf> [Accessed 9 July 2018]. (In Russ.)

2. Timoshchuk A. S. *The Aesthetics of the Vedic Culture*. Vladimir: Vladimir Law Institute of Federal Penitentiary Service of Russia; 2014. Available at: <http://elcom.ru/~human/aesth.pdf> [Accessed 9 July 2018]. (In Russ.)

3. Monier-Williams P. A. *Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Oxford Clarendon Press; 1960. 1308 p.

4. Kotovskaya M. P. *The synthesis of Arts. The visual art in India*. Moscow: Nauka; 1982. (In Russ.)



5. Bongard-Levin G. M. *The Ancient India* Moscow: Nauka; 1985. (In Russ.)
6. Tyulyaev S. I. *The Ancient India*. Moscow: Iskusstvo; 1968. (In Russ.)
7. Grintser P. A. *Categories of the classical Indian poetics*. Moscow: Nauka; 1987. (In Russ.)
8. Haberman D. Krsna-lila as Perceived in Meditation and Pilgrimage. In: Rosen S. J. (ed.) *Vaisnavism: Contemporary Scholars Discuss the Gaudiya Tradition*. New York: Folk Books; 1992:305–326.
9. Gupta R. (ed.) *Caitanya Vaisnava Philosophy: Tradition, Reason and Devotion*. Dorchester, UK: Ashgate Publishing; 2014. 256 p.
10. Hospital C. Bhagavata Purana. In: Rosen S. J. (ed.) *Vaisnavism: Contemporary Scholars Discuss the Gaudiya Tradition*. New York: Folk Books; 1992:61–76.
11. Grintser P. A. *Theoretical problems of the Literatures in the East*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1969. (In Russ.)
12. Krishnamoorthy K. Chaitanya Bhakti-rasa in Sanskrit. In: Misra V. N. (ed.) *Follow the Notes of the Flute: A Chaitanya Quinquennial Birth Centenary Commemoration Volume*. New Delhi Sahitya Akad.; 1987.
13. Okita K. From Rasa to Bhaktirasa: The Development of a Devotional Aesthetic Theory in Early Modern South Asia. *Journal of Indian and Buddhist Studies*. 2017;65(3):28–34.
14. Haberman D. L. *The Bhaktirasamrtasindhu of Rupa Gosvamin*. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts; 2003.
15. Jayadeva Gitagovinda. Moscow: Vostochnaya literatura, 1995. (In Russ.)
16. Huber Hutchin Robinson (Hanumatpresaka Swami). *Course: The Gosvami Tradition I: RupaGosvami and Jiva Gosvami*. Bhaktivedanta College 2005–2006. April 14, 2006.

### **Информация об авторе**

**Тимошук Алексей Станиславович**, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета

### **About the author**

**Alexei S. Timoschuk**, Dr. Sci (Philos.), Reader, Professor. Dpt of Philosophy and Religious Studies, Vladimir State University



# EVENTS



■ **The 200<sup>th</sup> Anniversary  
of the Institute of Oriental Studies**



# ИСТОРИЯ НАУКИ



■ К 200-летию Института  
востоковедения РАН



# The 200<sup>th</sup> Anniversary of the Institute of Oriental Studies

## К 200-летию Института востоковедения РАН

DOI 10.31696/2618-7043-2018-1-2-305-350

УДК 94(470):929«18»

ВАК 07.00.10

### 175 лет Институту востоковедения (1818–1993)<sup>1</sup>

**А. П. Базиянц**

*Подготовка к печати, примечания Ш. Р. Кашафа,  
Институт востоковедения Российской академии наук,  
г. Москва, Российская Федерация, Kashaf@ivran.ru*

**Аннотация:** настоящая публикация воспроизводит прижизненное издание труда советского историка и востоковеда А. П. Базиянца (12.11.1919–16.04.1999), написанного им к 175-летию Института востоковедения РАН и вышедшего в 1993 г. в Москве небольшим тиражом. Комплексно изучавший историю становления и развития Института, Ашот Падваканович Базиянц, сам длительное время работавший в Институте востоковедения АН СССР и ИВ РАН старшим научным сотрудником, широко использовал в своём историческом очерке материалы фондов Азиатского музея, а также государственных архивов – Российского государственного архива древних актов (Москва), Центрального государственного архива Москвы; Российского государственного исторического архива (Санкт-Петербург) и др. Введённые им в научный оборот архивные документы описывают деятельность одного из старейших научно-исследовательских учреждений Российской академии наук, основанного в октябре 1818 г. в Санкт-Петербурге под первоначальным названием Азиатский музей при Императорской академии наук.

К началу XX в. Институт являлся крупным исследовательским центром изучения стран, народов и культуры Востока, мировую славу которому снискали известные ориенталисты – специалисты по истории, археологии, религии, этнографии, лингвистике и литературоведению. В XX в. сотрудники Института внесли огромный вклад в разработку теоретических проблем отечественного востоковедения и закрепили свой авторитет в мировой науке в виде фундаментальных научных трудов, многие из которых переведены на европейские и восточные языки.

Деятельность института А. П. Базиянц описывает в рамках предложенной им периодизации: от Азиатского музея к Институту востоковедения в 1818–1929 гг., Институт востоковедения в 1930–1949 гг., Институт востоковедения после 1950 г. Автор подробно рассматривает важнейшие результаты научной и научно-организационной работы директоров Азиатского музея, руководителей Института востоковедения АН СССР, а также ряда востоковедов – действительных членов и членов-корреспондентов Академии наук. Настоящая работа продолжает цикл публикаций, посвящённых празднованию в 2018 г. 200-летнего юбилея Института востоковедения РАН.

---

<sup>1</sup> Печатается по изданию: Базиянц А. П. *175 лет Институту востоковедения (1818–1993)*. М.: ИВ РАН; 1993. При подготовке статьи к печати редактор стремился максимально исправить отдельные неточности, обновить, уточнить и дополнить ранее включённые данные о научных деятелях. Кроме того, в текст включён новый иллюстративный материал и подрисуночные подписи.



Базиянц А. П. 175 лет Институту востоковедения (1818–1993)  
*Ориенталистика*. 2018;1(2):305–350

**Ключевые слова:** А. П. Базиянц; Азиатский музей; академики; востоковедение; Институт востоковедения РАН

**Для цитирования:** Базиянц А. П. 175 лет Институту востоковедения (1818–1993) (Подготовка к печати, примечания Ш. Р. Кашафа). *Ориенталистика*. 2018;1(2):305–350. DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-305-350.

## The 175<sup>th</sup> Anniversary of the Institute of Oriental Studies (1818–1993)

Ashot P. Baziyants

*Preparation for printing, notes by Shamil R. Kashaf*

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

**Abstract:** the present article was authored by the Russian Orientalist historian Ashot P. Baziyants (1919–1999) back in 1993 to mark the 175 anniversary of the Institute of Oriental studies. Dr Baziyants, a professional historian and a senior research fellow at the Institute relied in his research on archival material from the Asiatic Museum, as well as from Central Archival Depositories, such as the Russian State Archive of Ancient Documents, Central State Archives of the Cities of Moscow and St Petersburg, the Russian State History Archive and many others. The documents newly discovered by Dr Baziyants reflect various activities of one of the oldest Russian Academic Institutions, which was founded in St Petersburg in 1818.

By 1900 the Institute was already a major research centre. Its activities were focused upon the history, culture, language and religion of the countries of the East. In the 20<sup>th</sup> cent. the staff and research fellows of the Institute significantly contributed to the theory of the Russian Orientalist research. Their research became internationally known and many books and research papers originally written in Russian were subsequently translated into other languages of the world.

Dr Baziyants suggested three periods in the last two centenaries, which allowed him to better identify the activities and research priorities of the Institute of Oriental Studies: 1818–1829, 1939–1949, 1950–present. Within this framework he has placed the most significant results achieved by the Institute as well as the Institute research policy laid down by its directors and research fellows members of the Russian Academy.

**Keywords:** academics; Ashot Baziyants; the Asiatic Museum; Institute of Oriental Studies of the Russian Academy; Oriental and Asian Studies

**For citation:** Baziyants A. P. The 175<sup>th</sup> Anniversary of the Institute of Oriental Studies (1818–1993) (Preparation for printing, notes by Sh. R. Kashaf). *Orientalistica*. 2018;2(1):305–350. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-305-350.

### От Азиатского музея к Институту востоковедения (1818–1929)

Российское востоковедение имеет глубокие исторические корни.

Обширная многонациональная страна, расположенная на стыке двух континентов, простирается далеко на запад от географической границы Азии и ещё дальше на восток от границы Европы. Отсутствие в ряде слу-



чаев чётких демографических границ, национальная чересполосица наложили глубокий отпечаток на развитие народов, их отношения, язык, быт и культуру. И в прошлом, и в настоящее время востоковедение для народов нашей страны – это не только наука о странах и народах зарубежного Востока, их языках, литературе, культуре, истории, международных отношениях, – это и часть собственной отечественной истории, истории культуры и науки.

Колониальные владения России не были отделены морями и океанами от метрополии, не были изолированы, а непосредственно соприкасались с ней. Эта географическая близость и отсутствие, особенно на окраинах, чётких этнических границ сыграли в целом положительную роль в экономическом, социальном и культурном развитии народов обширной Российской империи, содействовали сотрудничеству русской интеллигенции и представителей культуры

и науки народов Востока России. Влияние философии и культуры русского народа благотворно сказалось на развитии культуры народов России. Процесс этот не был односторонним. В интересующей нас сфере научных знаний он заложил предпосылки общероссийского востоковедения.

В целом востоковедению, как и любой другой гуманитарной науке, присущи те же самые исторические закономерности становления и развития.

Остановимся на основных вехах, на главных этапах истории становления отечественного востоковедения.

По мнению академика В. В. Бартольда (1869–1930)<sup>2</sup>, начало научного изучения Востока в нашей стране связано с именем Петра I [1, с. 203]. В первой четверти XVIII в. делаются первые попытки наладить систематическое изучение восточных языков и в 1714 г. создаётся знаменитая



**Рис. 1.** Академик В. В. Бартольд  
[03(15).11.1869 – 19.08.1930].

© РАН. Сайт Архивы Российской академии наук<sup>3</sup>

**Fig. 1.** Academician Vasily Barthold  
[03(15).11.1869 – 19.08.1930].

© RAS. Site Archives of the Russian Academy of Sciences<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Бартольд Василий Владимирович [03(15).11.1869 – 19.08.1930] род. в Петербурге. В 1891 окончил факультет восточных языков Петербургского университета по арабско-персидско-турецко-татарскому языкам. Чл.-кор. (04.12.1910), действит. член (12.10.1913) ИСПб АН. – *Прим. ред.*

<sup>3</sup> Режим доступа: [http://www.ras.ru/win/db/show\\_per.asp?P=.id-49484.ln-ru](http://www.ras.ru/win/db/show_per.asp?P=.id-49484.ln-ru) (Дата обращения: 15.07.2018).

<sup>4</sup> Available at: [http://www.ras.ru/win/db/show\\_per.asp?P=.id-49484.ln-ru](http://www.ras.ru/win/db/show_per.asp?P=.id-49484.ln-ru) [Accessed July 15, 2018].



Кунсткамера, эта «праматерь всех наших музеев» [2, с. 8]. Создание Кунсткамеры содействовало накоплению музейных материалов и коллекций восточных рукописей, книг, монет и разного рода редкостей. В Кунсткамере собирались и хранились памятники истории и истории культуры, хотя они и не являлись ещё «предметом специального изучения. Если рукописи и ксилографы при поступлении в академическую библиотеку заносились в каталог, то монеты просто складывались в ящики и там хранились» [3, с. 454]. Кунсткамера, по мысли Петра I, должна была служить целям просвещения, а также содействовать завязыванию связей с научными учреждениями Европы. Кунсткамера, открытая для обозрения в 1719 г., «по праву считается одним из старейших музеев мира» [4, с. 228].

Через 10 лет, уже после создания Академии наук, Кунсткамера была передана ей. «Однако, хотя в собраниях Кунсткамеры к середине XVIII в. имелось большое число памятников на восточных языках, предметов материальной культуры, особенно восточных монет... изучение их велось очень слабо» [3, с. 452]. Ни деятельность профессора восточных языков Г. Я. Кера, ни академика Т. З. Байера и других учёных не продвинули развитие востоковедной науки в России [5, с. 36].

В истории отечественной науки Г. Я. Кер<sup>5</sup> известен как автор проекта «Академии или Общества восточных наук и языков в Империи Российской». Этот документ был составлен им в 1733 г. и состоял из пяти разделов. Г. Я. Кер указывал, что Россия поддерживает постоянные торговые и дипломатические сношения со странами Ближнего и Среднего Востока, Кавказа, Средней Азии, а также и с Индией; что для успешного развития этих сношений нужны хорошо подготовленные специалисты, которые должны знать восточные языки, обычаи, нравы и особенности государственного устройства этих стран. Г. Я. Кер выдвинул программу подготовки учёных востоковедов и практических работников на Востоке. В составленном им перечне специалистов по Востоку упоминаются филологи, историки, нумизматы, архивариусы, библиотекари, переводчики, знатоки письма – арабского, персидского, турецкого.

Г. Я. Кер дал критическую оценку существовавшим в его время пособиям по восточным языкам и пришёл к выводу, что их недостаточно, грамматики – плохи, словари – редки; общий итог был неутешительным. Последний раздел проекта Г. Я. Кера – возможности и средства к учреж-

<sup>5</sup> Кер Георгий Яковлевич (Керр Георг Якоб) [27.07(06.08)1692 – 05(16).05.1740] род. в 1692 г. в Шлейзингене, Саксония. По приглашению вице-канцлера графа Генриха Йоганна Фридриха (в России – Андрей Иванович) Остермана (1686–1747) прибыл в Санкт-Петербург в 1732 г. для службы переводчиком с арабского, персидского и турецкого языков при Коллегии иностранных дел и обучения восточным языкам будущих российских дипломатов. Нумизмат, профессор восточных языков, первый ориенталист в России. См.: [http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com\\_personalities&Itemid=74&person=711](http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com_personalities&Itemid=74&person=711) (Дата обращения: 15.07.2018). – Прим. ред.



дению Азиатской Академии – проникнут оптимизмом. Он считал, что книги, рукописи, письма на ближневосточных языках, хранящиеся в Коллегии иностранных дел, трофеи, добытые в Ширване, а также частные коллекции «могут составить основание для восточной библиотеки Императорской Восточной Академии или Общества» [6, с. 27]. Г. Я. Кер назвал знатоков различных восточных языков: Мессершмидта<sup>6</sup>, Синевича, Мустафа-Ахмеда, Муртаза Тевкелева<sup>7</sup> (трое последних – переводчики с турецкого языка), Бикри Христофора (турецкий и персидский языки), академика Теофила Зигфрида Байера<sup>8</sup>, Бухарта, Бакунина<sup>9</sup> и Смирнова (калмыцко-монголо-маньчжурский и китайский языки). Сам Г. Я. Кер был знатоком арабского, персидского, эфиопского и некоторых других языков.

Документ, составленный Г. Я. Кером, остался, к сожалению, лишь памятником истории отечественного востоковедения; практической роли он не сыграл и фактически был забыт. Для нас этот документ важен как свидетельство очевидца о состоянии Российского востоковедения в первой трети XVIII в. К картине, нарисованной Г. Я. Кером, следует добавить несколько штрихов о положении дел с изучением языков Дальнего Востока.

Систематического изучения этих языков налажено не было, а Российская духовная миссия в Пекине, основанная в 1717 г. и служившая не только неофициальным дипломатическим представительством России, но и первым центром изучения Китая и подготовки кадров русских китаеведов, только набирала силу.

Таким образом, создать в первой половине XVIII в. научный центр востоковедения в России не удалось. Более того, по утверждённому в 1747 г. «Регламенту Академии наук и художеств в Санкт-Петербурге», т. е. по уставу Академии, гуманитарные науки (историко-филологические и юридиче-

<sup>6</sup> Мессершмидт Даниэль (Даниил) Готлиб (нем. Daniel Gottlieb Messerschmidt) [16(26).09.1685 – 25.03(05.04).1735] род. в Данциге (ныне Гданьск), Померания. Немецкий медик и ботаник, приглашённый в 1716 г. Петром I. Исследователь Сибири, ориенталист, собиратель монгольских рукописей. – *Прим. ред.*

<sup>7</sup> Муртаза Рамазанович Тевкелев, состоял на государственной службе в канцелярии Коллегии иностранных дел переводчиком, в 1754 г. получил чин коллежского асессора. См.: [http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/M.Asien/XVIII/1720-1740/Tevkelev\\_A\\_I/pred.htm](http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/M.Asien/XVIII/1720-1740/Tevkelev_A_I/pred.htm) (Дата обращения: 15.07.2018). – *Прим. ред.*

<sup>8</sup> Байер (Bayer) Готлиб-Зигфрид (Теофил-Зигфрид) [06(16).01.1694 – 10(21).02.1738] род. в Кёнигсберге. Немецкий историк, филолог, ориенталист. С 1725 занимал кафедру древностей и восточных языков в АНХ СПб. Первый академик-востоковед, тюрколог. – *Прим. ред.*

<sup>9</sup> Бакунин Василий Михайлович [1700 – 1766] род. в Царицыне. Русский этнограф, дипломат, переводчик, действительный статский советник, чиновник Коллегии иностранных дел. Основатель калмыковедения, автор исторического первоисточника «Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов и владельцев». – *Прим. ред.*



ские) вообще отходили от Академии и передавались академическому университету, созданному в том же 1747 г. При этом кафедра восточных языков в университете не была предусмотрена Регламентом 1747 г.

Этот регламент признавался некоторыми членами Академии наук неудовлетворительным, а М. В. Ломоносов<sup>10</sup> выдвинул свой проект реорганизации структуры Академии, проект устава академической гимназии (1758 г.) и проект устава академического университета (1759 г.). «Учебная программа академического университета», составленная Ломоносовым, предусматривала преподавание ряда новых дисциплин: русского права, химии, ботаники, анатомии, а также восточных языков.

Академик И. Ю. Крачковский (1883–1951)<sup>11</sup> считал, что идеи Г. Я. Кера были близки Михаилу Васильевичу Ломоносову и, «может быть, не случайно в плане помеченных им для себя работ и проектов в черновых записях Ломоносова стоит “ориентальная Академия”» [5, с. 37]. М. В. Ломоносов утверждал, что географическое положение России, её торговые и политические интересы в Азии и связи с Азией настоятельно требуют глубокого изучения восточных стран и языков; он обосновал идею создания специализированных научных и учебных учреждений и считал необходимым создание в России «Ориентальной Академии» [7, с. 50].

Ломоносовский проект устава не был утверждён, тем не менее в 1760 г. президент Академии наук К. Г. Разумовский<sup>14</sup> передал гимназию



*Рис. 2. Академик И. Ю. Крачковский [04(16).03.1883 – 24.01.1951]. Фото Г. М. Вайля, © РАН. Сайт Архивы Российской академии наук<sup>12</sup>*

*Fig. 2. Academician I. Yu. Krachkovskiy [04(16).03.1883 – 24.01.1951]. Photo G. M. Weil, © RAS. Site Archives of the Russian Academy of Sciences<sup>13</sup>*

<sup>10</sup> Ломоносов Михаил Васильевич [08(19).1711 – 04(15).04.1765] род. в дер. Мишанинской Архангелогородской губернии. Статский советник, профессор химии (1745), действит. член ИСПб АН (1745). – *Прим. ред.*

<sup>11</sup> Крачковский Игнатий Юлианович [04(16).03.1883 – 24.1.1951] род. в Вильно. Советский арабист, один из создателей школы советской арабистики. Действит. член АН СССР (09.11.1921). – *Прим. ред.*

<sup>12</sup> Режим доступа: [http://www.arran.ru/?q=ru%2Fexposition15\\_4](http://www.arran.ru/?q=ru%2Fexposition15_4) (Дата обращения: 15.07.2018).

<sup>13</sup> Available at: [http://www.arran.ru/?q=ru%2Fexposition15\\_4](http://www.arran.ru/?q=ru%2Fexposition15_4) [Accessed July 15, 2018].

<sup>14</sup> Разумовский Кирилл Григорьевич [18(29).03.1728 – 09(21).01.1803] род. в с. Лемеша Черниговской губернии, родной брат Алексея Григорьевича Разумовского, фаворита императрицы Елизаветы Петровны. Указом Правительствующего Сената от 21 мая 1746 г., утверждённым императрицей, К. Г. Разумовский был назначен президентом АНХ СПб, возглавлял которую до 1798 г. – *Прим. ред.*





и университет в ведение учёного, предоставив ему право и возможность руководствоваться его собственным регламентом [8, с. 97].

Но, несмотря на значительное улучшение учебного процесса в гимназии и университете и наметившуюся положительную роль, которую стала играть Академия в подготовке отечественных учёных, правительство не оказало поддержки преобразованиям учёного. Поэтому вскоре после смерти М. В. Ломоносова университет прекратил существование. Неудача постигла и «Собственноручный проект» училища восточных языков, составленный Фёдором Ивановичем (Теодором) Янковичем де Мириево<sup>15</sup>, сербским дворянином, приглашённым Екатериной II в Россию по рекомендации эрцгерцога Иосифа II для участия в работах Комиссии об учреждении народных училищ. По проекту Фёдора Янковича в восточном училище полагалось иметь «учителей семь... Учеников у каждого учителя по 12, а всех 84». Проект устанавливал не только количество учителей, но и, говоря современным языком, нагрузку каждого из преподавателей.

«§ 2. Число учителей с означением языков

1. Для турецкого вместе с арабским, и персидским.
2. Для татарского с бухарским, киргизским, хивинским и трухменским.
3. Для имеретинского с карталинским.
4. Для армянского с горским того народа в горах кавказских, который многочисленнее и с коим России более дела или ныне есть, или со временем быть может.
5. Для калмыцкого с монгольским.
6. Для манжурского с китайским.
7. Для... (неразборчиво. – А. Б.) у западных берегов Северной Америки и сибирским»<sup>16</sup>.

Несомненно, Фёдор Янкович был человеком сведущим в восточных языках, выдвинувшим определённые принципы при распределении «учебной нагрузки» преподавателей. Правда, он объединил в одну группу арабский, персидский и турецкий языки. Но и много позже в различных университетах Европы и России первые два из перечисленных языков, а часто и все три включались соответственно в один арабско-персидский или арабско-персидско-турецкий разряд с одним преподавателем для двух-трёх дисциплин (вероятно, исходили из соображений, что это языки мусульманских народов, пользовавшихся арабской письменностью). Ясно, что вторую группу составляют тюркские

<sup>15</sup> Янкович (де Мириево) Фёдор Иванович [1741–1814] род. в местечке Каменице-Сремской, Сербия. Русский и сербский педагог, организатор системы образования, член ИАНХ СПб (1783). – *Прим. ред.*

<sup>16</sup> Центральный государственный архив древних актов (ЦГАДА). Ф. 17. Оп. 1. Д. 83. Л.1,2–2 об.



языки, третью – кавказские, пятую – монгольские. Наибольшие затруднения у авторов проекта, надо полагать, вызвала четвёртая группа. Здесь армянский язык, не имеющий аналогов и обособленный в отдельную ветвь индоевропейской семьи, объединён с неназванным языком наиболее многочисленного горского народа Кавказа. Видимо, автор проекта исходил из принципа, что уж коли каждому учителю не менее двух языков надлежит преподавать, то и учителю армянского следует добавить ещё один язык, но какой – он точно назвать не решился. Любопытна седьмая группа. Впервые выдвигается мысль о необходимости изучать северо-восточные языки Сибири. Автор прямо называет – языки народов, обитающих у западных берегов Северной Америки. Несомненно, это предложение связано с активным освоением русскими купцами и промышленниками Аляски, принадлежавшей России до 1867 г. Возможно, что Ф. Янкович имел сведения о языковой близости народов крайнего северо-востока Азии и севера Америки.

В заключение следует сказать, что проект Фёдора Янковича де Мириево – любопытный, интересный документ второй половины XVIII в., предусматривавший создание училища, где преподавались бы языки народов пограничных с Россией восточных стран и тех народов, с которыми Россия поддерживала тесные торговые связи.

Таким образом, вплоть до начала XIX века востоковедение в Академии наук и в России в целом не получило необходимого развития. Что касается материалов по истории и истории культуры народов Востока – книг, рукописей, монет и т. д., то собирание их, хотя и не носило систематического характера, велось на протяжении всего XVIII столетия, и поэтому в музее и библиотеке Академии наук были собраны богатые коллекции.

Преодоление отставания академической науки требовало изменения структуры Академии и новых организационных форм её деятельности. В 1803 г. Академия наук получила новый устав и новую структуру. Упраздняялась академическая гимназия; учебная часть и «художества» отходили от Академии, вместо этого в высшем научном учреждении страны восстанавливались гуманитарные науки – «история, статистика и экономия политическая» [9, с. 64]. Но и новый устав 1803 г. обходил стороной востоковедные науки. Однако в Академию наук были приглашены: востоковеды-китаеведы Генрих Данилович (Христиан Мартин) Френ в 1817 г.; языковед, востоковед-санскритолог Януарий Осипович Ярцов<sup>17</sup> (1818 г.);

---

<sup>17</sup> Ярцов Януарий Осипович [10(21).03.1792 – 03(15).12.1861] род. в Екатеринбурге Пермской губернии. Языковед, востоковед-санскритолог, адъюнкт ИАНХ СПб «по восточным языкам» (10.06.1818 – 1819), переводчик в Азиатском департаменте МИД (с 1819). – *Прим. ред.*



монголовед и тибетолог Яков Иванович Шмидт<sup>18</sup> (1829 г.); арабист, санскритолог, иранист Франсуа Бернар Шармуа<sup>19</sup> (1832 г.); арабист, санскритолог и тюрколог Генрих Леберехт Флейшер<sup>20</sup> (1835 г.), санскритолог Роберт Христианович Ленц<sup>21</sup> [10, с. 32, 37, 41, 43, 44]. Это было сделано на основании § 24 Регламента Академии наук 1803 г., который предусматривал возможность «принять в число ординарных членов какого-либо известного учёного, упражняющегося в науке, в § 3 не означенной, если найдёт она выгодным присоединение сей науки к предметам обыкновенных её занятий» [9, с. 68].

Начало XIX века в истории отечественного востоковедения занимает особое место. В первой четверти прошлого столетия были созданы востоковедные подразделения в университетах; кафедры восточных языков, Азиатский музей Академии наук, Лазаревский институт восточных языков<sup>22</sup>, Учебное отделение Азиатского департамента МИД

---

<sup>18</sup> Шмидт Яков Иванович (Исаак Якоб) [1779 – 1847] род. в Амстердаме. Русский и немецкий учёный-востоковед. В 1798 г. прибыл в Россию и поступил на службу в коммерческую контору, по делам которой ему пришлось побывать у кочующих калмыков, между Волгой и Доном. Первый ввёл изучение монгольского языка и литературы в европейскую науку. – *Прим. ред.*

<sup>19</sup> Шармуа Франц Францевич (Франсуа-Бернар; Charmou Francois-Bernard) [14(25).05.1793 – 09(21).12.1868] род. в Эльзасе, Франция. Французский востоковед, иранист, переводчик персидских источников, один из основоположников российского востоковедения. Переехал в Россию в 1817 г. по приглашению попечителя Санкт-Петербургского учебного округа С. С. Уварова. Профессор персидской кафедры при Главном педагогическом институте (1818), преобразованном в Петербургский университет (08.02.1819). Основал в Петербурге школу иранистики. Член ИАН. См.: [http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/journals/ppipiknv\\_18\\_1\\_1985\\_10\\_kulikova.pdf](http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/journals/ppipiknv_18_1_1985_10_kulikova.pdf) (Дата обращения: 15.07.2018). – *Прим. ред.*

<sup>20</sup> Флейшер Генрих Леберехт (Heinrich Leberecht Fleischer) [21.02(05.03).1801 – 10(22).02.1888] род. в Шандау, Саксония. Немецкий востоковед-арабист, санскритолог, тюрколог. Адъюнкт (29.05.1835) по восточным языкам и древностям, экстраординарный академик (09.03.1831), ординарный академик (01.09.1835) ИАН, иностранный член-корреспондент (01.12.1849) ИСПб АН по восточному разряду ОИФН. – *Прим. ред.*

<sup>21</sup> Ленц Роберт Христианович (Robert Christian Lenz) [23.01(04.02).1808 – 30.07. (11.08)1836] род. в Дерпте. Российский востоковед, индолог и санскритолог, специалист в области индийской филологии и культуры. Адъюнкт (02.10.1835) ИАН по истории и словесности азиатских народов. Приват-доцент (1836) Восточного отделения СПбУ. – *Прим. ред.*

<sup>22</sup> ЛИВЯ создан (26.12.1827) на базе частного «Армянского Лазаревых училища», открытого в Москве в 1815 г. на средства благотворителей братьев Лазаревых. Выполняя завещание брата, государственного деятеля Ованеса (Ивана) Лазаревича Лазарева [23.11(04.12).1735 – 20.10(01.11).1801], предприниматель Еким (Иоаким, Овагим) Лазаревич Лазарев [05(16).09.1744 – 12(24).01.1826], не дожидаясь поступления процентов от капитала, внесённого на строительство армянской школы, пожертвовал свой московский дом с прилегающим участком в Армянском переулке и 300 000 рублей в пользу будущего учебного заведения, первоначальной целью которого была подготовка учителей для армянских школ. – *Прим. ред.*



России<sup>23</sup>, Восточный институт<sup>24</sup> при Лицее Ришельё в Одессе. Складывается система подготовки кадров востоковедов, создаются востоковедные учебные и научные центры. Эти годы были качественно новым периодом в истории отечественного востоковедения, предопределившим появление новой востоковедной школы в мировой ориенталистике – российской. Создаются востоковедные центры в Москве, Харькове, Казани, Петербурге, Дерпте, Вильно, Одессе.



Рис. 3. ЛИВЯ. Архитекторы И. Подьячев, Т. Простаков. 1815–1816 гг. Фото сайта [pastvu.com](http://pastvu.com)<sup>25</sup>

Fig. 3. Lazarev Institute of Oriental Languages. Architects I. Podyachev, T. Prostavok. 1815–1816 Photo by Site [pastvu.com](http://pastvu.com)<sup>26</sup>

<sup>23</sup> УОВЯ АД МИД было учреждено Высочайшим Указом российского императора Александра I от 29.05.1823 г. для профессиональной языковой подготовки драгоманов (переводчиков восточных языков, в первую очередь – турецкого, персидского и арабского), «с специальною целью приготовления молодых людей к драгоманской службе при Императорских миссиях и Консульствах на Востоке». Как указывает Е. В. Воевода, решение о создании Учебного отделения «было вызвано необходимостью подготовки чиновников, готовых к работе в изменившихся внешнеполитических условиях: знающих восточные языки и знакомых с культурой Востока. В отличие от классических университетов Москвы Санкт-Петербурга и Казани, обучение в УОВЯ носило более практический, чем теоретический характер. Студенты изучали арабский, турецкий, персидский, французский и греческий языки, а также страноведение Востока, международное и мусульманское право, географию и историю. Среди студентов УОВЯ были выпускники российских университетов и чиновники МИД. Все студенты изучали по 5 языков, а по окончании Отделения служили на Востоке. С 1823 г. по 1915 г. УОВЯ выпустило 220 специалистов в области восточных языков». Подробнее см.: Воевода Е. В. Учебно-педагогическая деятельность Учебного отделения восточных языков при Азиатском департаменте МИД Российской империи. В: *Язык и коммуникация в контексте культуры*: материалы IV междунар. науч.-практ. конф., 23–24 июня 2009 г. Рязань: ООО «Приз-Р»; 2009. С. 309–316. – *Прим. ред.*

<sup>24</sup> ИВЯ РЛ, созданный по указу императора Александра I в 1817 г. как высшее учебное заведение в Одессе, выпускал переводчиков для воинских учреждений; был закрыт в 1854 г. – *Прим. ред.*

<sup>25</sup> Режим доступа: <https://pastvu.com/p/560256> (Дата обращения: 15.07.2018).

<sup>26</sup> Available at: <https://pastvu.com/p/560256> [Accessed July 15, 2018].



Завоевания России на Востоке остро поставили проблему управления новыми владениями и освоения их в экономическом и иных отношениях. После победных для России войн с Ираном (1804–1813 и 1826–1828 гг.) Восточное Закавказье вошло в состав России. Войны России с Турцией (1806–1812 и 1828–1829 гг.) также завершились победой русского оружия. Несмотря на вооружённые конфликты, продолжали развиваться и мирные взаимовыгодные торгово-экономические связи России с Ираном и Турцией<sup>27</sup>.

Вхождение в состав России Грузии, Северного Азербайджана, Восточной Армении не только изменили географическую, но и разнообразили её политическую, религиозную, этнографическую и лингвистическую карту. Россия стала непосредственно соседствовать с Ираном и Турцией. Издавна существовавшие торговые и экономические связи России со странами Юго-Западной Азии получили дополнительный стимул развития.

В русском обществе нарастал интерес к Востоку. Об этом свидетельствует, например, факт избрания в число иностранных почётных членов Академии английского востоковеда Сусли Гора в 1815 году, французских ориенталистов Сильвестра де Саси<sup>28</sup> и Луи Матьё Лангле<sup>29</sup> в 1818. Восточная тема звучала в русской музыке, живописи и особенно в литературе.

В начале XIX века правительство России утвердило новое положение об учебных заведениях, по которому страна делилась на несколько учебных округов, в каждом из которых все учебные заведения были разбиты на разряды – начиная от приходских школ и кончая университетами. Университеты мыслились как центры образования и руководства учебным делом соответствующего учебного округа. К этому времени в России существовали три университета – Московский, основанный в 1755 г., Дерптский (1802 г.) и в Вильно (Вильнюсе). Помимо этих городов, университеты предполагалось создать в Петербурге, Казани и Харькове.

Разрабатывается проект создания училищ восточных языков с центральным училищем этого типа в Казани. По этому проекту, а готовила его Коллегия иностранных дел в 1806 г., предполагалось учредить при казанской гимназии, помимо уже имевшегося класса татарского языка, классы арабского и турецкого языков; при иркутской гимназии – китай-

<sup>27</sup> Подробнее см.: Библиография Ирана. М.; 1967. №№ 1887–1917; Библиография Турции. М.; 1977. №№ 3335–3349.

<sup>28</sup> Саси Антуан-Исаак (Antoine Isaac Silvestre de Sacy) [21.09(02.10).1758 – 21.02(05.03).1838] род. в Париже. Французский востоковед, член, секретарь Академии надписей (1792), профессор Школы восточных языков (1795), Коллеж де Франс (1806), ректор Парижского университета (1815). – *Прим. ред.*

<sup>29</sup> Луи-Матьё Лангле (Louis-Mathieu Langlais) [23.08(03.09).1763 – 28.01.(09.02).1824] род. в г. Перен (Уаза). Французский академик, востоковед, лингвист, переводчик и библиотекарь. Почётный иностранный член РАН (11.02.1818). – *Прим. ред.*



ского и маньчжурского языков (класс японского существовал здесь ещё с 1782 г.), а в тифлисской персидской школе ввести изучение грузинского и армянского языков. «Ученики, прошедшие курс учения в этих классах, должны прикомандировываться для дальнейшего усовершенствования в восточных языках к Казанскому университету, по окончании занятий при котором (сроком не менее годичного) они подвергаются особому испытанию в Коллегии иностранных дел, после чего определяются в государственную службу переводчиками при коллегии, при русских миссиях и консульствах; если же по ведомству иностранных дел мест не окажется, они могут быть определяемы на учительские вакансии или на общие административные должности при губернаторах восточных областей» (цит. по: [11, с. 222]). Учеников классов китайского и маньчжурского языков предполагалось прикомандировывать на правах студентов к Российской духовной миссии в Пекине.

В ходе обсуждения этого проекта попечитель Казанского учебного округа С. Я. Румовский<sup>30</sup> в ноябре 1806 г. предложил учредить при казанской гимназии «главное для восточных языков училище» и сосредоточить в нём преподавание десяти восточных языков: татарского, арабского, турецкого, персидского, грузинского, армянского, японского, китайского, маньчжурского и калмыцкого [11, с. 222].

Однако проекты учреждения при Казанском университете специального училища восточных языков остались неосуществлёнными.

Начало преподавания восточных языков было положено в Московском университете ещё в пятидесятые годы XVIII в.

В 1756 г. в Московский университет был приглашён уроженец Венгрии, воспитанник, а затем доктор философии Тюбингенского университета Йоганн-Маттиас Шаден<sup>31</sup>. Более сорока лет имя Шадена связано с Московским университетом и университетской гимназией. «По-видимому, – пишет А. А. Стариков (1892–1962), – Шаден был хорошим лектором и организатором, оставившим добрую память среди своих многочисленных учеников, в числе которых мы видим Карамзина, Фонвизина, Муравьёва (будущего куратора Московского университета). Для нас сейчас интересны в первую очередь востоковедческие познания Шадена и его педагогическая работа в этой области. К сожалению,

<sup>30</sup> Румовский Степан Яковлевич [29.10(09.11).1734 – 06(18).07.1812] род. в с. Старый Погост Владимирской губернии. Русский астроном и математик, один из первых русских академиков (1767). Вице-президент (03.11.1800 – 20.06.1803) ИАН, первый попечитель Казанского учебного округа (20.06.1803 – 06.07.1812). – *Прим. ред.*

<sup>31</sup> Йоганн Матиас Шаден (Schaden Johann Matthias) [11(22).05.1731 – 28.08(08.09).1797] род. в Пресбурге, Венгрия. Ординарный профессор кафедры философии (логика, метафизика, нравоведение) философского факультета (1771–1788), ординарный профессор кафедры политики (истории международных отношений и права) юридического факультета (1788–1797) Московского университета. Ректор университетской гимназии (1756–1772). Один из авторов проекта университетского Устава (1767). – *Прим. ред.*



о последней мы не имеем почти никаких сведений» [12, с. 149]. По нашему мнению, древнееврейский язык Шаден студентам преподавал.

Ссылаясь на публикации середины прошлого века, А. А. Стариков приводит сведения о Матвее Гавриловиче Гаврилове (1759–1829), воспитанике университета и его профессоре с 1811 г., а также об Иване Рехте.

Историки науки обычно связывают становление востоковедения в Московском университете с именем Алексея Васильевича Болдырева, преподавательская деятельность которого началась осенью 1811 года.

А. В. Болдырев (1780–1842) разночинец по происхождению, сын штаб-лекаря, по окончании университетской гимназии продолжал образование в Московском университете, сначала на юридическом, а затем на философском факультете. Успехи молодого «кандидата новейшей литературы», а годом позже (1806) «магистра философии и свободных наук» способствовали тому, что его посылают (в 1805 г.) для изучения восточных языков за границу за счёт университета. Болдырев учился в Германии (Гёттинген) и во Франции. «Особенно ценным было его пребывание в Париже, в школе крупнейшего арабиста и ираниста Сильвестра де Саси» [12, с. 152].

В 1811 г. А. В. Болдырев – адъюнкт кафедры восточных языков, через четыре года – экстраординарный профессор, ещё через три года – ординарный профессор и, наконец, в 1832 г. – декан словесного отделения, а с 9 июня 1833 г. – ректор Московского университета.

А. В. Болдырев был не только прекрасным преподавателем, но и автором ряда учебных пособий и переводов. По справедливому замечанию Б. М. Данцига, он был одним «из основателей школы русских востоковедов» [13, с. 46].

А. В. Болдырев оставил ряд учеников – Л. З. Будагова, Н. Г. Коноплёва, М. И. Коркунова<sup>32</sup>, П. Я. Петрова; подготовил несколько учебных пособий, которые намного пережили их автора. Академик И. Ю. Крачковский даёт самую лестную оценку арабской хрестоматии А. В. Болдырева, которая «считалась с достижениями науки того времени и в двух изданиях разошлась, без преувеличения, по всей России» [14, с. 80].

Помимо арабской хрестоматии А. В. Болдырев выпускает «Персидскую хрестоматию» в двух частях, которой пользовались во всех учебных заведениях страны при изучении персидского языка. Второе издание персидской хрестоматии увидело свет в 1833–1834 гг. Персидская хрестоматия А. В. Болдырева была единственным пособием вплоть до выхода в свет «Образцов персидской письменности» Мирзы Абдуллы Гафарова [12, с. 156], т. е. до начала XX столетия. А. В. Болдырев принимал меры к созданию в университетской библиотеке фонда восточных книг.

<sup>32</sup> Михаил Андреевич Коркунов (1806–1858) специализировался по истории и археологии. Был избран в академики по Отделению русского языка и словесности. – *Прим. авт.*



Плодотворная научно-педагогическая деятельность видного учёного внезапно и трагично прервалась в 1836 г. после появления в одном из номеров журнала «Телескоп» «Философического письма» П. Я. Чаадаева. Болдырев был арестован (как ректор университета он являлся членом Московского цензурного комитета и цензором периодических изданий университетского округа), после годичного тюремного заключения исключён из числа преподавателей Московского университета и с «волчьим билетом» уволен в отставку без пенсии.

Судьба А. В. Болдырева отрицательно сказалась и на развитии востоковедения в Московском университете. Многие годы после отставки А. В. Болдырева кафедра восточных языков оставалась вакантной, а позже университетское востоковедение покоится на «прокрустовом ложе» внештатного регламента, необязательного для студентов расписания занятий.

Центр московского востоковедения, при сложившихся в университете неблагоприятных условиях, перемещается в основанный в 1815 г. Лазаревский институт восточных языков.

Востоковедные кафедры, как отмечалось выше, возникают в различных университетских центрах страны – Харькове; Вильно, Дерпте, Казани, Петербурге. Упомянем Харьков, где в 1829 г. началась педагогическая деятельность будущего директора Азиатского музея Б. А. Дорна; Вильно, где учился видный востоковед и весьма известный в своё время писатель О. И. Сенковский<sup>33</sup>; большая группа учёных востоковедов, в том числе С. И. Назарянц<sup>34</sup>, вышла из Дерпта; десять лет проработал в Казани Х. Д. Френ, по праву считающийся одним из выдающихся востоковедов первой половины прошлого столетия.

В эти же первые десятилетия XIX в. возникают три восточных института: упомянутые выше Московский Лазаревский институт восточных языков, Восточный институт при Лицее Ришельё в Одессе, Восточный институт (учебное отделение Азиатского департамента МИД) в Петербурге. Учебный план перечисленных учебных заведений предусматривал изучение трёх восточных языков: арабского, персидского, турецкого.

<sup>33</sup> Сенковский Йозеф Юлиан (Осип Иванович) (Jozef Julian Senkowski) [19(31).03.1800 – 04(16).03.1858] род. в имении Антагонка, Виленского уезда, Литовской губ. Русский и польский востоковед, критик и журналист, редактор. Ординарный профессор (1822–1847) СПбУ по кафедре арабской и турецкой словесности, заслуженный профессор (1847). Чл.-кор. ИАН (17(29).12.1828) по разряду литератур и древностей Востока. Подробнее см.: [http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/PPV\\_2008\\_1-8\\_21\\_rusnova.pdf](http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/PPV_2008_1-8_21_rusnova.pdf) (Дата обращения: 15.07.2018). – *Прим. ред.*

<sup>34</sup> Назарян Степан Исаевич (Степанос Назарьянц) [15(27).05.1812 – 27.04(09.05)1879] род. в Тифлисе. Российский армянский издатель, публицист, просветитель, историк литературы и востоковед. профессор персидской и арабской словесности в специальных классах ЛИВЯ (1849). – *Прим. ред.*





История Лазаревского института достаточно хорошо исследована в многочисленных публикациях авторов нескольких поколений. Одесское учебное заведение, в котором преподавали такие известные учёные, как В. В. Григорьев, И. Н. Холмогоров, было открыто в 1828 г. И в Лазаревском лицее, и в Лицее Ришельё преподавание восточных языков начиналось в младших, гимназических классах.

Особое место среди востоковедных учебных заведений России занимало учреждение «при Азиатском департаменте министерства иностранных дел учебного отделения для восточных языков», начальником которого 29 мая 1823 г. назначен был статский советник Г. М. Влангали. Цель нового учебного заведения, которое иногда называли Восточным институтом, определялась необходимостью «иметь приспособленных к делу драгоманов из русских подданных для наших миссий в Турции и Персии, и посему в учебном отделении преподаются три восточных языка (арабский, персидский, турецкий. – А. Б.) и число воспитанников весьма ограничено (от 6 и менее до 10 ч.)» [15, с. 535]. Курс обучения был двухлетним. Среди первых профессоров учебного отделения мы встречаем те же имена, что и в Петербургском университете. Деманж<sup>35</sup> вёл занятия по арабскому языку, Шармуа – по персидскому и турецкому, Топчибашев<sup>36</sup> – персидскому. Как отмечает академик А. Н. Кононов (1906–1986), в «Учебном отделении была создана первая кафедра истории мусульманского Востока; курс истории и географии Азии в течение всего времени существования кафедры (1835–1843) читал Б. А. Дорн» [16], которого с этой целью перевели в 1835 г. из Харькова в Петербург. С Учебным отделением в первой половине XIX в. связаны были: П. И. Демезон (профессор турецкого и персидского языков с 1836 г. и начальник Отделения с 1843 г.), грек Чорбаджи-оглу (практические занятия по турецкому языку), константинопольский армянин Оханнес Амиди<sup>37</sup> (турецкий язык), турок Вехби-эфенди (репетитор турецкого языка) и др.

<sup>35</sup> Деманж Жан-Франсуа (Иван Фёдорович) (Jean-François Demange) [1789–1839] род. во Франции. Французский и российский филолог-ориенталист. Переехал в Россию в 1817 г. по приглашению попечителя Санкт-Петербургского учебного округа С. С. Уварова. Первый преподаватель арабского языка и словесности в Главном педагогическом институте, преобразованном в 1819 г. в СПбУ. Профессор кафедры восточной словесности на историко-филологическом факультете СПбУ (1818 – 1822). Преподавал арабский язык в УОВЯ АД МИД (1820–1839). См.: [http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/add1/b\\_aziatsky\\_muzei\\_loivan\\_1972\\_12\\_batsieva.pdf](http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/add1/b_aziatsky_muzei_loivan_1972_12_batsieva.pdf) (Дата обращения: 15.07.2018). – *Прим. ред.*

<sup>36</sup> Мирза Дхафар (1790–1869) род. в Гяндже, Гянджинское ханство, Персия. Российский востоковед, тюрколог, иранист. Профессор, заведующий кафедрой (1835–1849) персидского языка и словесности факультета восточных языков СПбУ. Профессор персидского и турецкого языков УОВЯ АД МИД (1823 – сер. 1860-х). См.: [http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/journals/p\\_ppipiknv\\_1968\\_15\\_orbeli.pdf](http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/journals/p_ppipiknv_1968_15_orbeli.pdf) (Дата обращения: 15.07.2018). – *Прим. ред.*

<sup>37</sup> Амиди (Асатур – ?) Ованес [1798–1849] – выходец из Стамбула, профессор турецкого языка, состоял репетитором на службе в УОВЯ АД МИД. – *Прим. ред.*



Но вернёмся к истории академического востоковедения.

Создание Азиатского музея непосредственно связано с двумя именами – С. С. Уварова и Х. Д. Френа. С. С. Уваров (1786–1855), будущий президент Петербургской Академии наук (с 1818 г.) и министр народного просвещения (1833–1849), сыграл значительную, хотя и не во всём положительную роль в развитии Академии наук. Службу он начал дипломатом, поступив в 1801 г. в коллегия иностранных дел. В 1806 г. его отправляют в русское посольство в Вене, а в конце 1809 г. назначают секретарём русского посольства в Париже. Здесь он знакомится со многими деятелями литературы и науки, входит в непосредственные сношения с членами Института Франции. В 1810 г., в бытность попечителем Петербургского учебного округа, он публикует свой проект Восточной Академии [17]. В отличие от всех предыдущих проект Азиатской Академии С. С. Уварова обратил на себя внимание не только в России, но и в Европе. Историк науки П. Савельев писал, что «Наполеон приказал Институту (имеется в виду Институт Франции. – А. Б.) представить рапорт об этом сочинении и, может быть, хотел осуществить русскую мысль в столице Французской империи» [6, с. 36]. Экземпляр проекта Г. Ю. Клапорт, в то время экстраординарный академик Петербургской АН, по просьбе автора дал на отзыв Гёте [18, с. 12]. Сочувственно отнёсся к проекту Сильвестр де Саси [19, с. 68]. Критические замечания по проекту высказал в письме его автору живший тогда в Петербурге Жозеф де Местр (1753–1821).

Проект С. С. Уварова, несмотря на широкое распространение и живые отклики в печати и письмах, реальных последствий не имел. В этом отношении он разделит судьбу других проектов.

Вскоре после публикации проекта, в 1811 г. С. С. Уваров был избран почётным членом Академии наук, а 12 января 1818 г. высочайшим указом назначен президентом Академии. 28 января 1818 г. С. С. Уваров вступил в должность президента, и уже 11 февраля по его инициативе почётными членами Академии избираются Александр Гумбольдт и французские ориенталисты Сильвестр де Саси и Луи Матьё Лангле, «которых изумительные разыскания так сильно привлекли к себе внимание графа С. С. Уварова, тем более что он приготавливался уже к открытию восточных кафедр (арабского и персидского языков) в тогдашнем педагогическом институте, из которого, по его предначертанию, через год возник здешний (Петербургский. – А. Б.) Университет» [20, с. 15–16]. Его стараниями был основан в том же 1818 г. и Азиатский музей Академии наук.

Днём создания Азиатского музея принято считать 11 ноября 1818 года, когда президент Императорской академии наук обратился в Комитет Правления Академии с письмом следующего содержания:

«В Музее Императорской Академии Наук доселе находилось немало книг и рукописей восточных, а ожидаемым теперь из Марсели, купленным для сей Академии с Высочайшего соизволения у г. Руссо, собранием



сия часть значительно приумножится. Сверх того хранилась и богатая коллекция восточных медалей. По случаю чего представлял я г. Министру Духовных дел и Народного просвещения о необходимости устроить при Кунсткамере Академии особое отделение для медалей, рукописей и книг восточных, под названием восточного кабинета и хранителем онаго определить г. Академика Френа с производением ему за сей труд к получаемому им жалованью, прибавочных по 400 рублей в год из Экономических сумм Академии. Ныне г. Министр дал мне знать, что по внесённой им записке Комитет г.г. Министров утвердил таковую прибавку жалованья г. Академику Френу, полагая производство оной с 1-го января будущего 1819 года. Я предлагаю Комитету сделать по сему надлежащее распоряжение, как об устройстве восточного Кабинета, так и о производстве г. Френу прибавочных денег по званию Хранителя упомянутого Кабинета»<sup>38</sup>.

О научной значимости коллекции Руссо и влиянии её на судьбу Х. Д. Френа написал много позже академик И. Ю. Крачковский в широко известной работе «Над арабскими рукописями». «Коллекция была приобретена двумя партиями в 1819 и 1825 гг. Франция лишилась ценного собрания<sup>39</sup>, но у нас оно сыграло громадную роль, положив основание мировым фондам Азиатского музея. Своей притягательной силой, не меньше монет академического собрания, оно удержало навсегда в России знаменитого Френа, который из Казани, где прослужил десять лет, возвращался к себе на родину в Ростов, на кафедру своего умершего учителя. Этот первый хранитель Азиатского музея, основатель нашей арабистики, по достоинству оценил значение рукописей и с бенедиктинским трудолюбием в многочисленных томах своих материалов дал первое их описание – инвентарь» [19, с. 68]. Никто лучше Х. Д. Френа не мог знать о колоссальных богатствах, собранных в Кунсткамере. Х. Д. Френ и предложил назвать новое учреждение не Восточным кабинетом, а Азиатским музеем, которое более, чем «кабинет», подходило к этой обширной коллекции монет и письменных памятников. Таким образом, самостоятельный научный востоковедческий центр в Академии появился в ноябре 1818 г., когда был создан Азиатский музей. В эти же десятилетия и двадцатые годы XIX столетия новым уставом Академии наук и реформой высшей школы было положено начало систематическому, не прерывавшемуся с тех пор в своём развитии, изучению языков, стран, народов, культур и памятников Востока, были созданы востоковедные научные и учебные центры – завершился начальный период истории отечественного востоковедения.

<sup>38</sup> Архив АН. Ф. 152. Оп. 1. Д. 1. Л. 8.

<sup>39</sup> Служивший много лет в Леванте консулом, Руссо предложил сначала свою коллекцию французскому правительству, которое от покупки (из-за расстроенных финансов) отказалось.



*Рис. 4. Академик Х. Д. Фрэн  
[23.05(04.06).1782 – 16.08.1851]*

*Fig. 4 Academician Christian  
Martin Fröhn Frehn  
[03(15).11.1869 – 19.08.1930]*

Но вернёмся к рассказу о первом директоре Азиатского музея.

Христиан Данилович (Христиан Мартин) Фрэн родился 23 мая (н. ст.) 1782 г. Востоковед-арабист, тюрколог, нумизмат. Ординарный академик по восточным древностям с 1817 г. Его жизнь и научно-педагогическую деятельность можно разделить хронологически на три периода: первый – до 1807 г., второй – казанский – с 1807 по 1817 г., и третий период – петербургский – с 1817 г.

Х. Д. Фрэн родился в Ростоке. Здесь он учился в университете у крупного учёного О. Г. Тихсена (1734–1816) – специалиста по восточным языкам и нумизматике. Помимо Ростока Х. Д. Фрэн слушал лекции в Гёттингене и Тюбингене. Окончился период учёбы и перед молодым учёным встал вопрос о дальнейшей деятельности. Она складывается не очень удачно. Он отправляется в Швейцарию, где преподаёт латинский язык в педагогическом институте Песталоцци (в Бургдорфе). Через два года возвращается в Росток, чтобы давать там частные уроки. Более успешно складывается его деятельность на научном поприще (его первая работа вышла в 1804 г.). Вскоре он получает степень доктора богословия и философии.

По рекомендации проф. Тихсена Х. Д. Френа, большого знатока семитских языков, приглашают в Россию и зачисляют в 1807 г. профессором Казанского университета. Так начинается казанский период жизни.

Нельзя сказать, что педагогическая деятельность Х. Д. Френа была успешной. Он не владел русским языком, а его студенты – не были большими специалистами в немецком или латинском, на которых Х. Д. Фрэн мог вести занятия. Но в чём Х. Д. Фрэн особенно преуспел – это в нумизматике. В столице бывшего Казанского ханства он изучает арабские, персидские, а также монеты Золотой Орды. Здесь он успешно изучает и восточные рукописи. Его научная деятельность получает известность в Европе.

После смерти Тихсена (в 1815 г.) Х. Д. Френа приглашают в Ростокский университет. Он решает переехать в Германию, преподавать восточные языки в университете Ростока. Но Х. Д. Френа приглашают и в Петербург. Он понимает, что в Ростоке его ожидает заурядная преподавательская деятельность, а в России с её богатыми коллекциями рукописей и, можно сказать, кладами восточных монет – плодотворная научная карьера. После раздумий Х. Д. Фрэн избирает Петербург. Так начинается его третий период жизни – петербургский.



В 1817 г. его избирают в академики, а с 1818 г. он возглавил Азиатский музей, став его первым директором и... единственным сотрудником в течение нескольких лет. Х. Д. Френ установил принципы описания и каталогизации рукописного богатства Музея и тем самым принципы научного описания восточных рукописей. Подготовил в рукописи извлечения «исторических и географических известий о славянах, русских, козарах (хазарах. – А. Б.), булгарах (волжских. – А. Б.) и других соседственных для древней истории России важных народов» из тюркских и арабских источников, т. е. подчеркнул научную значимость и необходимость изучения рукописей и других источников на языках народов Востока.

Х. Д. Френ поставил перед собой задачу сделать из Азиатского музея не только хранилище рукописей, книг и монет, а научный центр. И именно при Х. Д. Френе этого удалось добиться. Можно утверждать, что до создания восточного факультета Петербургского университета в середине пятидесятих годов прошлого столетия основным востоковедным центром страны в первой половине XIX столетия были в Петербурге – Азиатский музей АН, в Москве – Университет и Лазаревский институт.

Х. Д. Френу удалось собрать значительный материал и создать практически три весьма важных компонента материальной базы научного востоковедного центра: рукописный, библиотеку, нумизматическую коллекцию.

Далее Х. Д. Френ – директор Азиатского музея и его единственный сотрудник – приложил много усилий, чтобы открыть уже в июле 1819 г., т. е. через полгода, Азиатский музей для посетителей.

Большую роль сыграл Х. Д. Френ в подготовке кадров учёных – востоковедов. Он не только сам лично помогал начинающим учёным, но много сделал для командированных за границу. Он составлял для них научные планы, программу занятий, тщательно изучал их отчеты и вносил коррективы в программу подготовки в случае необходимости.

Нельзя не отметить личных качеств учёного. Х. Д. Френ много делал, чтобы, говоря современным языком, трудоустроить молодых учёных. Нельзя забывать, что в первой половине XIX столетия в России востоковедных учебных, не говоря о научных, центров было чрезвычайно мало, да и расписание их предусматривало две-три штатные единицы.

Коллекции Азиатского музея состояли из восточных рукописей, книг по Востоку на европейских языках, археологических памятников, предметов этнографии<sup>40</sup>, азиатских редкостей и восточных монет, переданных из Кунсткамеры, библиотеки и архива Академии наук.

На 1818 г., на год основания, в фондах Азиатского музея хранилось: книг 1120;

<sup>40</sup> С основания в 1837 г. в Академии Этнографического музея сюда перешла часть материалов.



арабских, персидских и тюркских рукописей 818;  
китайских, маньчжурских печатных сочинений (в том числе и  
несколько рукописей) 279;

японских книг и рукописных сочинений 27;

книг на тибетском и монгольском языках 180.

Монетные клады Азиатского музея составляли внушительную цифру – около 20 тысяч монет. Но среди них было много малоценных, стёртых, а также дублетов. После отбора монет Х. Д. Френем в нумизматическое собрание Азиатского музея вошло из старого фонда 4395 монет.

Академик Х. Д. Френ, ещё в Казани приобретший вкус к восточной нумизматике, мечтал создать капитальный многотомный труд, в котором предполагал описать все восточные монеты Азиатского музея. В 1826 г. ему удалось издать том задуманного исследования. И несмотря на то, что этот первый том так и остался единственным, само исследование получило признание и высокую оценку специалистов.

В течение первых нескольких лет единственным хранителем Азиатского музея оставался Х. Д. Френ и только в 1823 г. ему в помощь был назначен кандидат С.-Петербургского университета М. Г. Волков<sup>41</sup> (официальное назначение «непосредственно помощником к г. академику Френу по восточному музею» последовало в 1826 г.).

После окончания гимназии Михаил Григорьевич Волков учился в Главном педагогическом институте (1818–1820), а затем (1820–1823) на Историко-филологическом факультете Петербургского университета.

Первыми преподавателями восточных языков высших учебных заведений Петербурга были рекомендованные знаменитым французским ориенталистом, почётным членом Российской АН Сильвестром де Саси, Жан Франсуа Деманж и Франсуа Бернар Шармуа. Первый возглавил кафедру арабской словесности, а Шармуа – персидской. А. М. Куликова, автор исследования «Становление университетского востоковедения в Петербурге», опираясь на косвенные данные, допускает, что Деманж помимо арабского языка преподавал в Институте ещё и армянский, а Шармуа, кроме персидского, вёл занятия и по турецкому языку. «С начала 1819 г. в помощь профессорам приняли учителя для практических занятий – М. Д. Топчибашева» [21, с. 30]. Многолетняя деятельность на востоковедном поприще Мирзы Джафара Топчибашева (1790–1869) требует сказать несколько слов о нём. Уроженец азербайджанского города Ганджа, М. Д. Топчибашев образование получил в медресе Тифлиса.

<sup>41</sup> Волков Михаил Григорьевич [1800 – 14(26).05.1846] – российский востоковед-арабист, профессор, эксперт по восточным рукописям. 17.03.1826 года указом президента АНХ СПб С. С. Уварова был назначен в Азиатский музей помощником академика Френа для систематизации и описания арабских, турецких и персидских письменных памятников. Преподавал в СПбУ, являлся помощник О. И. Сенковского. – *Прим. ред.*



«Изучал арабский, свободно владел персидским, турецким, азербайджанским, знал разговорный грузинский и армянский языки» [21, с. 31]. Для нас важно установить, что М. Г. Волков получил востоковедное образование, обучаясь у Деманжа, Шармуа, Сенковского, Топчибашева.

Свыше двадцати лет проработал в Музее М. Г. Волков, этот, по характеристике, И. Ю. Крачковского, «скромный учёный, положивший начало замечательному типу хранителей Азиатского музея, стойко державшемуся на протяжении века. Питомец Университета, кончивший курс в составе первого его выпуска в 1823 г.» [5, с. 72], «трудолюбивый и образованный, он был для Азиатского музея незаменимым тружеником» [5, с. 73].

Что же представлял собой Азиатский музей Академии? Это хранилище восточных рукописей, восточных и востоковедных книг, ксилографов; место, где описывали, каталогизировали; собирали коллекции восточных монет, каталогизировали их, изучали и издавали нумизматические исследования; музей с экспозицией для обозрения посетителями; библиотека, где учёными изучались памятники культуры. Это был и музей, и научно-организационный центр востоковедения в Петербурге. Скромный штат сотрудников в лице Френа и Волкова, а также приглашаемых на время учёных вёл исследовательскую работу.

Конечно, ни колоссальных знаний Х. Д. Френа, ни самоотверженного труда М. Г. Волкова было недостаточно для обработки материалов Азиатского музея. Х. Д. Френ и М. Г. Волков занимались в нём систематизацией коллекций памятников на переднеазиатских языках. Что касается памятников на дальневосточных языках, то «они приводились в порядок только от случая к случаю, когда отдельные лица соглашались частным образом заниматься дальневосточными коллекциями. Так, большую коллекцию китайских, монгольских и других рукописей и ксилографов коллекции описал Бичурин» [3, с. 457]. К аналогичной работе привлекался и другой крупный востоковед – Дорджи Банзаров.

Не занимал официального поста в Азиатском музее и академик М. И. Броссе. Тем не менее его роль в собирании и составлении рукописной и печатной коллекции на кавказских языках исключительна. Особое внимание уделял Броссе памятникам на грузинском языке. Вклад Мария Ивановича (Мари-Фелисите) Броссе<sup>42</sup> в грузиноведение настолько значителен, что его признают основателем европейского грузиноведения. Кавказский фонд значительно пополнился в 1847 г., когда в Азиатский

<sup>42</sup> Броссе Мари-Фелисите (Marie-Felicite Brosset) [05(17).02.1802 – 03(15).09.1880] род. в Париже. Востоковед-картвелолог, источниковед. Избран адъюнктом ИАН (02.12.1836), переехал в Россию (1837) по приглашению президента АН С. С. Уварова. Экстраординарный академик (02.03.1838), ординарный академик (04.12.1847) ИСПб АН. Подробнее см.: <http://bioslovhist.spbu.ru/histschool/483-brosse-mariy-ivanovich.html> (Дата обращения: 15.07.2018). – *Прим. ред.*



музей были переданы оставшиеся после смерти царевича Теймураза (Теймураз Георгиевич Багратиони), почётного члена Академии наук, грузинские рукописи и старопечатные книги.

Академик М. И. Броссе, член-корреспондент К. П. Патканян, профессора Петербургского университета Д. И. Чубинов (Чубинишвили)<sup>43</sup> и А. А. Цагарели<sup>44</sup> внесли значительную лепту в составление и описание Кавказского фонда. Одновременно они, известные кавказоведы, для написания своих работ по армянскому и грузинскому языкознанию, вопросам литературы и истории широко использовали фонды Азиатского музея.

Вероятно, есть необходимость объяснить статус академиков, не занимавших штатных должностей в академических учреждениях. Ещё основатель отечественной Академии наук Пётр I в проекте об учреждении Академии наук и художеств в 1724 г. рассматривал термин академик не только как учёное звание, но и как должность. «Должность академика», в частности, обязывала: «1. Всё, что в науках уже учинено – розскивать, что к исправлению или приращению оных есть – производить, что каждый в таком случае изобрёл – сносить и тое секретарю вручать...

2. Каждый академик обязан в своей науке добрых авторов, которые в иных государствах издаются, читать. И тако ему лехко будет экстракт из оных сочинить. Сии экстракты, с протчими изобретениями и розсуждениями, имеют от Академии в назначенные времена в печать отданы быть...

6. Каждый академик обязан систем или курс в науки своей в пользу учащихся младых людей изготовить, а потом оные имеют на императорском иждивении на латынском языке печатаны быть...» [9, с. 34–35]. Фактически и последующие уставы рассматривали звание академика как синоним должности.

Вероятно, в этом отношении особенно примечателен О. Н. Бётлингк. Оттон (Отто) Николаевич Бётлингк родился 11 июня (30 мая) 1815 г. в Петербурге. По окончании гимназии в Дерпте, в 1833 г. поступил в Петербургский университет, но завершил образование в университетах Берлина и Бонна. Доктор философии, блестящий знаток санскрита, Бётлингк в 1842 г. приглашается адъюнктом по санскритскому языку в Императорскую АН. После 16 лет пребывания в Петербурге (с 1842 по 1868), он покидает северную столицу и живёт до конца дней своих

<sup>43</sup> Чубинов (Чубинашвили) Давид Иессеевич [1814 – 1891] род. в Тифлисе. Российский востоковед, специалист в области грузинской филологии, первый российский профессор картвеолог. Подробнее см.: <http://bioslovhist.spbu.ru/histschool/595-chubinov-chubinashvili-david-iyesseyevich.html> (Дата обращения: 15.07.2018). – *Прим. ред.*

<sup>44</sup> Цагарели Александр Антонович [1844 – 1929] род. в Каспи, Тифлисская губ. Российский, советский и грузинский востоковед, специализирующийся на картвельской филологии, в частности на грузинской. Подробнее см.: <http://bioslovhist.spbu.ru/person/591-tsagareli-aleksandr-antonovich.html> (Дата обращения: 15.07.2018). – *Прим. ред.*





**Рис. 5.** Академик О. Н. Бётлингк  
[30.05(11.06).1815 – 01(14).04.1904]

**Fig. 5.** Academician Otto von Böhtlingk  
[30.05(11.06).1815 – 01(14).04.1904]

в Германии, оставаясь ординарным (до июня 1894 г.), а затем – почётным академиком. Скончался Бётлингк 1 апреля 1904 г. в Лейпциге.

О научном наследстве учёного стоит сказать словами академика Сергея Фёдоровича Ольденбурга (1863–1934). «С именем Бётлингка неразрывно связана память о так называемом “Петербургском Словаре”, т. е. о санскритско-немецком словаре, вышедшем в двух изданиях: “Большом” и “Малом”. Этот словарь имел решающее значение в истории индийской филологии, которая в значительной степени ему обязана своими быстрыми успехами» [22, с. 53]. И далее. Хотя список опубликованных работ О. Н. Бётлингка пресыщает 160 названий, С. Ф. Ольденбург считает Бётлингка «человеком одной книги», благодаря этой одной книге он и занял то исключительное положение

среди санскритистов, которое останется за ним навсегда [22, с. 53].

В биографическом очерке о Бётлингке С. Ф. Ольденбург считал необходимым обратить внимание ещё на одну область исследований старшего коллеги, «чрезвычайно далёкой от индийской филологии», – на его работы о языке якутов. Современные исследователи высоко ценят также труды О. Н. Бётлингка по тюркологии.

Надо заметить, что подавляющее число публикаций уроженца Петербурга О. Н. Бётлингка вышло на немецком языке.

Совершенно своеобразно, можно сказать, уникально сложилась жизнь члена-корреспондента Академии наук отца Иоакимфа, в миру, как писали в прошлом, Никиты Яковлевича Бичурина [29.VIII. (9.IX). 1777 – 11(23). V.1853]. Сын священника, он учится последовательно в Казанской духовной семинарии и академии. В 1802 г. принимает монашество. После нескольких лет преподавания в духовных семинариях он отправляется в Китай в качестве главы (начальником) пекинской духовной миссии. Пребывание в Китае в течение долгих четырнадцати лет содействовало не только прекрасному знанию китайского языка, но и китайских источников по истории и географии Китая и смежных с ним районов. Его переводы, книги по истории древней, средневековой и новой истории Китая, труды по Монголии, Тибету, а позже по истории народов Средней Азии выдвинули Н. Я. Бичурина в первый ряд китаеведов России и Европы. Признание его вклада в науку отмечено избранием Никиты Яковлевича



Бичурина в 1828 году членом-корреспондентом Академии наук, членом французского Азиатского общества (1831 г.) и трижды академическими Демидовскими премиями. Н. Я. Бичурин тяготился духовным саном, но избавиться от него ему так и не удалось. Николай I отклонил прошение монаха Иакинфа о снятии сана. В своих поездках, уже после возвращения из Валаама, в Забайкалье (1830 г.) Бичурин познакомился и сдружился там, как пишут исследователи, с ссыльными декабристами. Добрые отношения сложились у Н. Я. Бичурина с А. С. Пушкиным, проявившим большой интерес к историческим трудам учёного. Во вторую поездку в Забайкалье Н. Я. Бичурин организовал в Кяхте в мае 1835 г. училище китайского языка. Призванное к жизни торговыми интересами и поддерживаемое местным купечеством, Кяхтинское училище предназначалось для обучения современному китайскому языку. Так, в далёкой от столиц пограничной Кяхте создаётся первое в стране специальное училище китайского языка.

Современные исследователи истории синологии неоднозначно оценивают научное наследство Н. Я. Бичурина, но согласны в том, что последний закрепил приоритет русской науки в ряде направлений китаистики и монголоведения.

В 1842 г. на посту директора Азиатского музея заболевшего Х. Д. Френа сменил академик Борис Андреевич (Иоганн Альбрехт Бернгард) Дорн. К этому времени завершился первый, организационный период истории Азиатского музея и определилась его структура:

I отделение – Книги или собственно библиотека.

II – Восточные рукописи, а также китайские, японские и другие ксилографы.

III – Рукописные сочинения и статьи на европейских языках, надписи, планы и т. п.

IV – Минцкабинет.

V – Древности, талисманы, печати и другие достопримечательности и редкости.

Азиатскому музею он (Дорн. – А. Б.) посвятил много труда и кропотливой повседневной работы. «Однако при нём Музей перестал играть роль организующего центра и вернул её только после Октябрьской революции» [5, с. 87].

Этот резкий вывод известного арабиста и историка востоковедения акад. И. Ю. Крачковского нуждается в объяснении. Дело не в новом руководстве Азиатского музея, а в тех новых требованиях, которые поставила политика перед наукой, и в частности, перед востоковедением. Правящие круги Российской империй предъявляли всё новые, большие требования к подготовке чиновников, переводчиков для своей администрации на Кавказе, в Крыму, Казахстане, Сибири и для различных миссий в зарубежных странах Востока. С этой целью в конце 40-х годов правительство



проводит реорганизацию в Москве Лазаревского института восточных языков, пытаясь подчинить его деятельность задачам Кавказского комитета<sup>45</sup>, а в Петербургском университете в 1855 г. создаёт факультет восточных языков. «С учреждением факультета было связано прекращение преподавания восточных языков в Казани и Одессе и передача факультету, без всякого вознаграждения, всех учебных пособий по востоковедению (рукописей, книг, монет и т. п.)...» [23, с. 94].

Новый факультет сразу привлёк большое число востоковедов – как петербургских, так и казанских. Первым деканом факультета был энергичный, прекрасно владевший рядом восточных и европейских языков профессор А. А. Казембек<sup>46</sup> (в Петербург он был переведён из Казани раньше, в 1849 г.), который, по мнению В. В. Бартольда и согласного с ним И. Ю. Крачковского, выдвигал на первый план задачи чисто практического усвоения языка и не придавал большого значения научно-филологической подготовке. «Торжество открытия факультета состоялось 27 августа 1855 г. в 12 часов дня, в тот же день и час, когда начался штурм Севастополя, надолго остановивший то “высокое участие России в судьбах Востока”, на которое ссылался доклад 8 февраля 1854 г.»<sup>47</sup> З, – иронически замечает В. В. Бартольд [23, с. 97].

С созданием нового факультета произошло организационное разделение. Учебное дело, подготовка пособий, подготовка специалистов, защита диссертаций и пр. сосредоточиваются в университете, а Музей в большей степени, чем раньше, становится хранилищем восточных рукописей, книг, материалов и местом не только коллекционирования, но и каталогизации, систематизации, описания, обработки материалов на восточных языках. Библиотека же Музея, став крупнейшим собранием, имела значительное и всё увеличивавшееся число исследователей.

Авторы работ по истории Академии наук утверждают, что «в середине XIX века по востоковедению с успехом продолжал работать возглавлявший музей академик Б. А. Дорн» [2, с. 43].

---

<sup>45</sup> Кавказский комитет — особый межведомственный орган, созданный в 1840 г. царским правительством для разрешения административных и политических вопросов, связанных с включением Кавказа в состав Российской империи. В дальнейшем приобрёл характер постоянного органа. Просуществовал до 1882 г.

<sup>46</sup> Казем-Бек Александр Касимович (Мирза Мухаммед Али Казым-Бек) [22.07(03.08).1802 – 27.11(09.12).1870] род. в семье шиитского духовного главы Дербента в городе Решт, Персия. Азербайджанский и русский учёный-востоковед. Лектор (старший преподаватель) арабского и персидского языков Казанского императорского университета (31.10.1826), заведующий Кафедрой турецко-татарского языка (1828). Чл.-кор. ИАН (13.12.1835). Декан первого отделения философского факультета Казанского университета (31.10.1845). Декан факультета восточных языков СПбУ (27.08.1855). Подробнее см.: <http://www.ite.antat.ru/conference/kazem-bek-2013.pdf> (Дата обращения: 15.07.2018). – *Прим. ред.*

<sup>47</sup> Речь идёт о докладе Министра народного просвещения А. С. Норова Николаю I.



Борис Андреевич (Иоганн Альбрехт Бернгард) Дорн [29.IV.(11.V).1805 – 19(31).V.1881] родился в Шейерфельде (герцогство Саксен-Кобургское). Высшее образование получил в университетах Галле и Лейпцига (1822–1825). До переезда в Петербург преподавал арабский и персидский языки в Харьковском университете (1829–1835).

Как большинство европейских учёных того времени, он владел несколькими восточными языками, в частности еврейским, санскритом, тюркскими и эфиопским.

Особо следует сказать о его новаторском вкладе в афганистику и изучение иранских диалектов южного побережья Каспия. «Педагогическая деятельность Дорна и его труды, заложившие основу научной грамматики афганского языка, утвердили приоритет отечественной науки в области афганского языкознания и принесли ему мировую известность...» [24, с. 306].

В северной столице Б. А. Дорн в разные годы работал в Учебном отделении восточных языков Азиатского департамента МИД (с 1835 г.), где он читал курс лекций по истории и географии Востока, факультете восточных языков Петербургского университета и Азиатском музее. Почти сорок лет, с 1842 по день кончины в 1881 году, Б. А. Дорн возглавлял Азиатский музей. Если Х. Д. Френу выпал жребий приводить в порядок материалы Азиатского музея, отбирать, систематизировать, каталогизировать, описывать и изучать коллекции, находившиеся под рукой, Б. А. Дорн организовывал и принимал участие в экспедициях. Очень плодотворной была научная поездка в 1860–61 гг. по Кавказу и южному побережью Каспия. Экспедиция, в которой принимал участие и один из учеников Б. А. Дорна Г. В. Мельгунов<sup>48</sup>, собрала значительный материал по диалектам персидского языка – гилянскому, мазандеранскому, татскому, талышскому. Ещё академик Х. Д. Френ составил и издал в 1834 г. список наиболее ценных рукописей, приобретение которых он считал весьма желательным. Что касается преемника первого директора, он составил инструкцию, которой снабжали различные миссии, отправляющиеся в страны Востока. У Х. Д. Френа не было возможностей для научных поездок и он остался кабинетным учёным; Б. А. Дорн и все последующие руководители Азиатского музея сочетали кабинетную работу с экспедиционной. Мы можем говорить, что в середине XIX в. и в последующие десятилетия как метод работы востоковеда широко использовали экспедиции, во время которых изучали языки малых народностей, населявших Россию [24, с. 306].

<sup>48</sup> Мельгунов Григорий Валерианович [18.02(02.03).1833 – 27.05(08.06).1873] – русский востоковед, писатель. Приват-доцент кафедры истории факультета восточных языков СПбУ. – *Прим. ред.*



Но по-прежнему штат сотрудников Азиатского музея был чрезвычайно мал. Помимо Б. А. Дорна в Музее работал О. Э. Лемм<sup>49</sup> – крупный учёный в области коптологии.

Фактически Азиатский музей, став крупнейшим собранием манускриптов и одной из самых значительных библиотек, наряду с восточным факультетом Петербургского университета оставался научным центром востоковедных исследований, привлекая к себе ориенталистов не только Петербурга, Москвы, но и зарубежных. О. Н. Бётлингк, М. И. Броссе, В. П. Васильев, В. В. Вельяминов-Зернов, Н. И. Веселовский<sup>50</sup>, В. В. Григорьев, К. П. Патканов<sup>51</sup>, П. К. Услар<sup>52</sup>, Г. Ф. Церетели и многие другие пользовались для своих научных трудов коллекциями и библиотекой Азиатского музея, подготовили исследования памятников этого хранилища.

Востоковеды Москвы, в частности профессор Л. Э. Лазарев, профессор (позже академик) В.Ф. Миллер обращались к материалам Азиатского музея. Из Казани, Тифлиса и др. городов шли просьбы о присылке рукописей, книг редких изданий.

В то же время Азиатский музей служил и местом работы над рукописями других хранилищ, поскольку обмен совершался через музей. Азиатский музей был связан с крупнейшими востоковедными научными центрами Европы. Учёные Англии, Бельгии, Германии, Италии, Швейцарии пользовались рукописями, безотказно присылаемыми Азиатским музеем. Это свидетельствует как о стремлении учёных Академии наук укреплять международные научные связи, так и высокой ценности рукописей Азиатского музея, многие из которых были уникальными.

Труды востоковедов России получили европейскую известность.

Петербург и Москва давно заслужили славу востоковедных центров. Как признание вклада русских учёных в востоковедение следует рассматривать проведение именно в столице России III Международного конгресса ориенталистов в 1876 г.

---

<sup>49</sup> Лемм Оскар Эдуардович (Oskar Leberecht von Lemm) [17(29).09.1856 – 03.06.1918] – первый отечественный коптолог, принёсший российской коптологии мировое признание, хранитель Азиатского музея (1883). Чл.-кор. ИСПб АН (02.12.1906). – *Прим. ред.*

<sup>50</sup> Веселовский Николай Иванович (1848–1918) род. в Вологде. Востоковед, археолог. Чл.-кор. ИСПб АН (1914). Подробнее см.: <http://bioslovhist.spbu.ru/person/29-veselovskiy-nikolay-ivanovich.html> (Дата обращения: 15.07.2018). – *Прим. ред.*

<sup>51</sup> Патканов Керопэ Петрович [1833 – 1889] род. в Новой Нахичевани или Нахичевани-на-Дону, Область Войска Донского. Российский востоковед, специалист в области арменистики, кавказоведения и иранистики. Чл.-кор. ИСПб АН (1885). Подробнее см.: <http://bioslovhist.spbu.ru/histschool/569-patkanov-kerope-petrovich.html> (Дата обращения: 15.07.2018). – *Прим. ред.*

<sup>52</sup> Услар Петр Карлович [20.08(01.09)1816 – 20.06(02.07).1875] род. в имении Курово, Тверская губ. Внёс значительный вклад в документацию бесписьменных кавказских языков. Основатель методики полевых исследований. Генерал русской армии. Чл.-кор. ИСПб АН (1868). – *Прим. ред.*



Традиция конгрессов восходит к семидесятым годам прошлого столетия. В 1873 г. в Париже состоялся первый конгресс, на котором было решено созывать подобные съезды систематически каждый год. На Парижском конгрессе были выработаны и основные организационные принципы созыва и проведения следующих конгрессов. Второй конгресс, состоявшийся в 1874 г. в Лондоне, принял решение провести очередной Международный конгресс востоковедов в 1875 г. – в Петербурге.

Исполнительный комитет Лондонского съезда возложил подготовку конгресса на четырёх российских востоковедов, присутствовавших на II конгрессе, – на декана факультета восточных языков и профессора истории Востока Петербургского университета В. В. Григорьева, на профессоров К. П. Патканова, Д. А. Хвольсона<sup>53</sup> (делегатов Лондонского конгресса от Петербургского университета), а также на А. Л. Куна. Президентом будущего съезда был избран граф И. И. Воронцов-Дашков, который, однако, ничем не помог организационному комитету и даже затруднил положение, отказавшись впоследствии от обязанностей президента. Итак, основная работа по подготовке съезда пала на профессора В. В. Григорьева и его коллег. В состав организационного комитета были дополнительно включены академики В. В. Вельяминов-Зернов<sup>54</sup> и Б. А. Дорн, а также В. Ф. Гиргас<sup>55</sup>, П. И. Лерх<sup>56</sup>, Ф. Р. Остен-Сакен<sup>57</sup>, В. Р. Розен.

Организационный комитет выработал программу предстоящего съезда. Он выдвинул на первый план вопросы изучения Азиатской части Российской империи, предусмотрев организацию на конгрессе четырёх специальных секций (отделов): Западная и Восточная Сибирь; Средняя Азия; Кавказ, Подкавказье и Крым; Закавказье [25, с. IV].

<sup>53</sup> Хвольсон Даниил Авраамович (Давид, по другим данным – Иосиф или Йосеф) [21.11(03.12).1819 – 23.03(05.04).1911] род. в Вильно Вильно (Вильнюс), Литва. Видный православный библеист, филолог, востоковед-семитолог, гебраист, арабист, археолог, переводчик, основатель российской семитологической школы. – *Прим. ред.*

<sup>54</sup> Вельяминов-Зернов Владимир Владимирович [31.10(12.11).1830 – 17(30).01.1904] род. в Санкт-Петербурге. Русский историк-востоковед. Попечитель Киевского учебного округа (1888). Адъюнкт (06.06.1858), экстраординарный академик (01.12.1861), почётный академик (01.12.1890) ИСПб АН. Первый академик-востоковед из числа русских учёных. – *Прим. ред.*

<sup>55</sup> Гиргас Владимир Федорович [01(13).12.1835 – март 1887] род. в Гродно. Русский языковед, востоковед, лингвист, арабист. Заведующий кафедрой арабской словесности факультета восточных языков (1871–1886). – *Прим. ред.*

<sup>56</sup> Лерх Петр Иванович (Peter Ivanovich Lerch) [1827 – 04(16).09.1884] – российский востоковед, археолог и нумизмат. Известен трудами по истории и языку курдов. Библиотекарь (1846–1877), директор библиотеки (1877–1879) СПбУ. – *Прим. ред.*

<sup>57</sup> Остен-Сакен Фёдор Романович (Reinhold Friedrich von der Osten-Sacken) (1832–1916) – путешественник, учёный и государственный деятель, директор Департамента внутренних сношений МИД, организатор исследований Дальнего Востока, Средней Азии и севера Европейской России. – *Прим. ред.*



Страны зарубежного Востока – Китай, Япония, Монголия, Тибет, Персия, Турция и Аравия – были сгруппированы в три отдела. Предметом докладов в каждом из названных семи отделов могли быть вопросы картографии, лингвистики, этнографии, истории и литературы. Помимо этого предполагалось создать особые секции конгресса: по археологии и нумизматике (VIII отдел), религиозным и философским учениям Востока (IX отдел). Решено было также подготовить к открытию конгресса выставку и издать историко-библиографическое обозрение работ по Востоку, подготовленных в России. Однако написать такое обозрение означало фактически подвести итоги всей востоковедной работы в России за прошлые десятилетия. В связи с большой трудоёмкостью этой работы организационный комитет решил перенести созыв III конгресса с 1875 г. на середину 1876 г. Для подготовки обозрения были привлечены известные востоковеды – М. И. Венюков, В. В. Григорьев, К. П. Патканов, В. Р. Розен, К. С. Старицкий, А. А. Цагарели и другие.

Подготовка к конгрессу вызвала значительный интерес русской интеллигенции, внесла оживление в отечественное востоковедение. В Тифлисе и Ташкенте были созданы комитеты содействия конгрессу. Во многих городах собирались различные материалы, в основном по этнографии восточных народов России. Завязалась оживлённая переписка между оргкомитетом и востоковедами, в том числе и зарубежными. Среди 24 официальных корреспондентов Оргкомитета были профессор Лондонского университета Р. Дуглас, директор Парижского института живых восточных языков Ш. Шефер, профессор Будапештского университета Г. Вамбери.

До открытия конгресса Комитет опубликовал на русском и французском языках (по уставу французский считался официальным языком конгресса) и разослал своим корреспондентам (а те должны были сообщить через прессу соответствующим обществам и учреждениям своей страны) перечень вопросов, т. е. фактически программу предстоящего съезда востоковедов: 38 вопросов, охватывающих различные проблемы востоковедения. Приведём несколько характерных пунктов этой программы, интересных с точки зрения того, что привлекало внимание европейского востоковедения начала последней четверти прошлого столетия:

«5. Где доказательство, что известные в Европе тюркские рукописи, написанные уйгурскими письменами, писаны, как принято думать, на языке уйгуров, тогда как в период, к которому рукописи принадлежат, уйгурское письмо было в употреблении и у других народов?» [25, с. XXXVII].

«7. Что вам известно о согдийских письменах? На каких памятниках сохранились они?..

9. Какими причинами может быть объяснена неподвижность новоперсидского языка, не претерпевшего с X-го столетия (а по всей вероят-



ности, и ранее) до сих пор почти никаких изменений в своих грамматических формах?..

15. Какие именно обстоятельства прекратили вдруг, в начале XI века, торговлю между мусульманским Востоком и северной Европой, торговлю, процветавшую постоянно в течение VII–X столетий?..

23. Откуда мог заимствовать эль-Бируни сведения свои о «Варяжском море», о котором упоминает он первый из арабских писателей?» [25, с. XXXVIII, XXXIX, XL].

Конгресс открылся 20 августа 1876 г. в актовом зале Петербургского университета. Президентом съезда был избран В. В. Григорьев, генеральным секретарём – Ф. Р. Остен-Сакен, помощником генерального секретаря – В. Р. Розен. Работой отделов (секций) руководили Ш. Шефер, В. Васильев, К. Патканов, Ж. Опперт, Р. Дуглас и др.

К началу работы конгресса было приурочено открытие выставки, на которой широко были представлены Сибирь, Средняя Азия, Закавказье. Ш. Шефер привёз на выставку собрание старинных произведений мусульманского искусства Передней Азии. Публичная библиотека устроила особую выставку своих многочисленных восточных рукописей. Академия наук предоставила свободный доступ во все музеи. Для участников конгресса были открыты и некоторые частные коллекции. Делегаты конгресса проявляли очень большой интерес к выставкам и коллекциям. Для их осмотра были выделены специальные дни, когда не было заседаний.

Таким образом, III Международный конгресс явился одновременно первым российским съездом востоковедов, который подвёл итог большого периода в истории востоковедения. Конгресс показал, что отечественное востоковедение стояло вполне на уровне достижений западно-европейской науки, а по вопросам изучения Средней Азии и Кавказа явно её опережало.

До революции 1917 г. среди периодических изданий Академии наук не было специального органа по востоковедению, и материалы востоковедной литературы обычно печатали в «Записках Археологического общества». Само Археологическое общество возникло в России в 1846 г., и бывший директор Азиатского музея акад. Х. Д. Френ являлся почётным членом его. Вообще между Археологическим обществом и Азиатским музеем поддерживались тесные связи и даже проводились совместные заседания, посвящённые вопросам археологии. Труды Х. Д. Френа и других востоковедов печатались, в частности, в «Memoires de L'Academie», «Bulletin de L'Academie...» (начал выходить с 1837 г.). Статьи из «Bulletin...» перепечатывались без каких-либо изменений в журнале «Melanges asiatiques», выходившем с 1849 г. В 1896 г. «Bulletin...» был переименован в «Известия Академии наук». С 1855 г. наладилось издание «Трудов Восточного отделения Археологического общества», и, естественно, материалы Азиатского музея получили отражение в различных их выпусках.





В середине 80-х годов один из крупнейших востоковедов России и бывший директор Азиатского музея, В. Р. Розен, возглавил издание «Записок Восточного отделения Русского археологического общества». К сожалению, В. Р. Розен менее года занимал пост директора Азиатского музея.

Виктор Романович Розен (21 февраля 1849 – 10 января 1908) родился в Ревеле (Таллинн). По окончании местной гимназии он осенью 1866 г. поступил на факультет восточных языков Петербургского университета, который и окончил в 1870 г. с золотой медалью за сочинение «Полная оценка Шахнам». Но не персидская литература стала основным предметом его научных интересов и исследований, а арабская словесность. После возвращения из Германии в 1872 г., где В. Р. Розен совершенствовал свои познания в арабском, он защитил диссертацию на степень магистра на тему «Древнеарабская поэзия и её критика». С 1872 г. по день кончины педагогическая деятельность видного учёного и профессора была связана с Петербургским университетом.

«...В 1879 году, 16 февраля, Академия наук избрала барона Розена в звание адъюнкта, но через три года, 8 марта 1882 г., – по одному принципиальному поводу, – как пишет его биограф, – он вышел из состава Академии» [26, с. 136]. Обращает на себя внимание дата выхода из Академии – 8 марта 1882 г. В. Р. Розен был назначен директором Азиатского музея 19 мая 1881 г. и пробыл на этом посту до 8 марта 1882 г., до дня выхода из состава АН. Теперь о причине выхода, который в цитируемом ранее тексте закамouflирован словами: «по одному принципиальному поводу». Группа учёных, в числе которых был А. М. Бутлеров, предложила в 1880 г. избрать создателя периодического закона химических элементов, Д. И. Менделеева, в экстраординарные академики. Однако при голосовании знаменитый учёный не получил большинства голосов. Эта вопиющая несправедливость вызвала протест учёных, научных объединений и передовых кругов общества и показала необходимость пересмотра сложившихся в АН порядков. «...10 академиков – Я. К. Грот, Ф. В. Овсянников, М. И. Сухомлинов, А. М. Бутлеров, А. Ф. Бычков, В. П. Безобразов, А. Н. Веселовский, А. С. Фаминцин, И. В. Ягич и В. Р. Розен – подали в феврале 1881 г. на рассмотрение Общего собрания записку» [8, с. 263] с требованием определённых изменений процедуры голосования и укрепления авторитета Общего собрания Академии. «...Подача этой записки и привела к выводу В. Р. Розена из Академии» [8, с. 263]<sup>58</sup>.

В конце XIX – начале XX в. наука в России развивалась в неблагоприятных условиях. Правительство проводило реакционную политику

<sup>58</sup> Через несколько лет, 1 декабря 1890 г., В. Р. Розен вновь избирается экстраординарным, а 20 января 1901 г. – ординарным академиком.



в вопросах просвещения, культуры, преследовало передовых учёных страны. Весьма символично, что во главе Академии наук, её президентом, утверждается 25 апреля 1882 г. Д. А. Толстой (он же министр внутренних дел с 30 мая того же года). Графа Д. А. Толстого сменил в 1889 г. великий князь Константин Романов, человек весьма далёкий от науки. Пренебрежительное отношение к науке выразилось, в частности, в том, что директором Азиатского музея назначили в 1882 г. академика Фердинанда Ивановича (Фердинанд Иоганн) Видемана<sup>59</sup>, специалиста по финским языкам. По-прежнему штат Музея состоял из двух человек: директора и хранителя. Только в 1887 г., уже при директорстве Василия Васильевича Радлова (1837–1918) был принят сверхштатно третий сотрудник – С. Е. Винер<sup>60</sup>, «для описания знаменитой коллекции еврейских рукописей и книг» [19, с. 61].

Ф. И. Видемана сменил на посту директора Азиатского музея Василий Васильевич (Фридрих-Вильгельм) Радлов. Он родился в Берлине, там же окончил гимназию; получил высшее образование в германских универ-



*Рис. 6. Академик В. В. Радлов  
[17(29).01.1837 – 12.05.1918]*

*Fig. 6. Academician Friedrich Wilhelm  
Radloff [17(29).01.1837 – 12.05.1918]*

ситетах и в 1858 г. получил степень доктора философии Йенского университета. Ещё на студенческой скамье В. В. Радлов увлекался восточными языками и посвятил себя их изучению. Летом 1858 г. молодой учёный, ему исполнился 21 год, едет в Петербург и в течение 60 лет, до конца своей жизни, работает в России. Готовясь к исследовательской работе на «русском Востоке», В. В. Радлов ещё в Германии стал изучать русский язык. «Около года Радлов прожил в Петербурге, зарабатывая средства к жизни уроками языков, а досуги посвящал научным занятиям, преимущественно по маньчжурскому языку в Азиатском музее Академии наук. За этот год он успел настолько усовершенствоваться в русском языке, что успешно сдал при Университете экзамен на звание учителя гимназии» [26, с. 122].

<sup>59</sup> Видеман Фердинанд Иоганн (Ferdinand Johann Wiedemann) [30.03(11.04).1805–29.12(10.01).1887] род. в Гапсале Эстляндской губернии. Лингвист, специалист по финно-угорским языкам. Чл.-кор. (02.12.1854), экстраординарный академик (10.09.1857), ординарный академик (02.10.1859) ИСПб АН. – *Прим. ред.*

<sup>60</sup> Винер Самуил Еремеевич (1860–30.01.1929) род. в Борисове Минской губернии. Библиограф, библиофил и востоковед. Систематизировал и описал еврейское книгохранилище в Азиатском музее. – *Прим. ред.*



**Рис. 7.** Академик К. Г. Залеман  
[28.12(09.01).1849 – 30.11.1916]

**Fig. 7.** Academician Carl Gustav  
Hermann (Salemman)  
[28.12(09.01).1849 – 30.11.1916]

Учитель в Барнауле (с 1859 по 1871 г.), «инспектор татарских, башкирских и киргизских школ Казанского учебного округа» (с 1872 по 1884 г.), В. В. Радлов все эти годы собирал материалы, изучал языки, фольклор, этнографию народов огромного региона от Поволжья до границ Китая и Монголии, производил раскопки. К моменту его избрания в 1884 г. ординарным академиком по истории и древностям азиатских народов В. В. Радлов был широко известным учёным. Избрание академиком дало возможность В. В. Радлову полностью посвятить себя научной деятельности.

Видный историк науки Андрей Николаевич Кононов<sup>61</sup> считает «Опыт словаря тюркских наречий» В. В. Радлова «крупнейшим, не имев-

шим прецедентов научным предприятием, составившим эпоху в тюркологии и поныне ничем не заменённым» [16, с. 242].

Как учёный добрых слов заслужил у современников и следующих поколений иранистов Карл Германович Залеман – директор Азиатского музея с января 1890 г. по 30 ноября 1916 г. Он родился в Ревеле (Таллинн) и после окончания местной немецкой средней школы<sup>62</sup> поступил на восточный факультет Петербургского университета, где окончил в 1871 г. курс кандидатом по двум разрядам – арабско-персидско-турецкому и санскритско-армянскому. Мы опустим его педагогическую деятельность в Петербургском университете, поскольку наша задача иная. С января 1890 г. и более четверти века, до 30 ноября 1916 г., К. Г. Залеман возглавлял Азиатский музей. Его биографы отмечают, что деятельность К. Г. Залемана как директора была направлена, в первую очередь, на пополнение коллекции рукописей, расширение фондов библиотеки, информирование научной общественности о новых поступлениях.

<sup>61</sup> Кононов Андрей Николаевич [14(27).10.1906 – 30.10.1986] род. в Петербурге. Чл.-кор. (20.06.1958), действит. член (26.11.1974) АН СССР. Научный сотрудник ИВ (с 1938, заведующий тюркским кабинетом) АН СССР (1938). Подробнее см.: Милибанд С. Д. *Востоковеды России: XX – начало XXI века. Биобиблиографический словарь*. М.: Восточная литература; 2008; 1. С. 675–677. – *Прим. ред.*

<sup>62</sup> Как пишет А. Г. Периханян, в Ревеле К. Г. Залеман учился в той же школе, где «классом старше учился В. Р. Розен, с которым Залеман связала тесная дружба, продолжавшаяся в течение всей жизни» [28, с. 79].



«...Им организовывались специальные экспедиции за рукописями и печатными изданиями, главным образом в Среднюю Азию, а также в Иран. Так, в Тегеране Л. Ф. Богданов, ученик Залемана, приобрёл по его заданию для Азиатского музея 222 рукописи, а другой его ученик В. А. Иванов покупал рукописи и старинные издания в Средней Азии; одних только мусульманских рукописей было закуплено около тысячи... Немало рукописей было привезено самим Залеманом из его второй поездки в Туркестан; именно он явился создателем еврейско-персидской коллекции Азиатского музея и соответствующего отдела еврейско-персидских рукописей» [27, с. 104–105].

К. Г. Залеман поддерживал тесную связь с зарубежными библиотеками и издателями. Здесь у него был большой опыт. Ведь первой должностью, которую он занимал в Петербургском университете, была – помощника библиотекаря. Рукописи, печатное слово, а отсюда и библиотека были предметом его особых личных и должностных забот. Одновременно с должностью директора Азиатского музея он занимал должность и директора II Отделения (гуманитарные науки) Библиотеки Академии наук. «Благодаря огромному труду Залемана и его учеников А. Р. Крейсберга и М. И. Кудряшева библиотека занимала исключительное место среди столичных библиотек по состоянию своих каталогов и удобству пользования» [27, с. 106].

Академик С. Ф. Ольденбург отметил эту область деятельности директора Азиатского музея специальной статьёй «К. Г. Залеман как библиотекарь».

За период директорства Залемана годовой бюджет Азиатского музея увеличился вдесятеро [3]. Это, конечно, весьма важное достижение. Но, к сожалению, и новый бюджет не мог обеспечить условий для обеспечения нормальной жизнедеятельности Азиатского музея. Даже через 90 лет после создания Азиатского музея штатное расписание его в 1912 г. предусматривало директора и трёх научных хранителей.

В связи с мировой войной расстроились международные связи Азиатского музея, уменьшилось число экспедиций. Что касается новых приобретений, то они поступали в значительном количестве с южного и юго-западного театров военных действий. На Кавказский фронт, как известно, выезжали востоковеды Н. Я. Марр<sup>63</sup> и И. А. Орбели.

30 ноября 1916 г. умирает К. Г. Залеман, и его преемником на посту директора становится академик, неперемный секретарь Академии наук Сергей Фёдорович Ольденбург. Он принял Азиатский музей накануне

---

<sup>63</sup> Марр Николай Яковлевич [25.12.1864 (06.01.1865) – 20.12.1934] род. в Кутаиси. Востоковед, филолог и историк культуры; кавказовед, археолог, собиратель рукописных материалов. Создатель армянской и грузинской национальных школ востоковедения. Подробнее см.: <http://bioslovhist.spbu.ru/person/645-marr-nikolay-yakovlevich.html> (Дата обращения: 15.07.2018). – Прим. ред.



не великих событий, исторических революционных перемен. Что же представлял собой Азиатский музей к концу своего почти векового существования?

Азиатский музей перестал быть только музеем. Это был востоковедный центр с замечательными коллекциями рукописей на 45 языках Востока, среди которых имелось немало уникальных, прекрасной востоковедной библиотекой.

Пополнение рукописного и книжного фондов Азиатского музея шло различными путями, но долгое время, примерно до конца XIX столетия, носило довольно случайный характер.

После смерти грузинского царевича, почётного академика Теймураза Багратиони, в Музей поступила большая и ценная библиотека грузинских книг и рукописей. В 1864 г. из Азиатского департамента МИД была передана коллекция рукописей и книг китайских, маньчжурских, монгольских, тибетских, санскритских, калмыцких. Всего – 1096. В 1892 г. крупный библиофил Л. Ф. Фридланд передал богатейшее собрание<sup>66</sup> – 13 тыс. еврейских книг и 300 рукописей<sup>67</sup>. Прекрасная китайская коллекция была собрана при содействии русской духовной миссии в Пекине, среди членов которой были крупные учёные.

Академия пыталась внести научное начало в собирание литературы, рассылая в русские дипломатические миссии на Востоке списки книг и рукописей, желательных для приобретения. Большое значение для пополнения фондов имели проводимые Академией совместно с Географическим и Археологическим обществами, Русским комитетом для изучения Средней и Восточной Азии специальные научные экспедиции, руководителями которых были учёные-востоковеды. Нельзя не отметить и такой источник пополнения фондов, как дары учёных



**Рис. 8.** Академик И. А. Орбели [08(20).03.1887 – 02.02.1961].

Фото Г. М. Вайля,  
© РАН. Сайт Архивы  
Российской академии наук<sup>64</sup>

**Fig. 8.** Academician Joseph Orbeli [08 (20 .03.1887 – 02.02.1961]. Photo by G. M. Weil,  
© RAS. Site Archives of the  
Russian Academy of Sciences<sup>65</sup>

<sup>64</sup> Режим доступа: [http://www.arran.ru/?q=ru%2Fexposition15\\_4](http://www.arran.ru/?q=ru%2Fexposition15_4) (Дата обращения: 15.07.2018).

<sup>65</sup> Available at: [http://www.arran.ru/?q=ru%2Fexposition15\\_4](http://www.arran.ru/?q=ru%2Fexposition15_4) [Accessed July 15, 2018].

<sup>66</sup> Книжная коллекция Л. П. Фридланда, принесённая в дар Азиатскому музею, составлялась преимущественно под руководством С. Е. Винера, составившего также научный каталог под заглавием «Koheleth Mosche» («Bibliotheca Friedlandiana»). – *Прим. ред.*

<sup>67</sup> Архив АН. Ф. 152. Оп. 1. Д. 54. Л. 30.



и ориенталистов-любителей, обмен публикациями с другими центрами. Особо следует сказать о большой и чрезвычайной работе учёных в годы первой мировой войны. Академия снарядила несколько экспедиций в зоны военных действий для спасения или предотвращения порчи памятников культуры. Азиатский музей, как писал его директор С. Ф. Ольденбург, дал «приют остаткам погибающих в военной грозе памятников письменности» [28, с. 10].

В конечном итоге к столетию со дня своего основания Музей представлял собой, по определению академика С. Ф. Ольденбурга, «одно из богатейших в мире собраний памятников восточной письменности», а арабоязычная рукописная коллекция «представляет не только относительное значение, занимая первое место в России, но и абсолютное, достойно выдерживая сравнение с наиболее известными книгохранилищами запада» [28, с. 8].

В Отделе восточных рукописей и книг, напечатанных на Востоке, были представлены тексты памятников, переводы, толкования и исследования по вопросам культуры стран и народов от Магриба и Египта на Западе до Китая и Японии на Востоке, с древнейших времён и до начала XX столетия.

Другой отдел содержал 35 тыс. названий книг на европейских языках, 500 названий периодических изданий и серий, «среди них большое количество многотомных, некоторые, содержащие сотни томов» [28, с. 2]. Примерно такое же количество названий составляли газеты, журналы и серии на арабском, армянском, грузинском, калмыцком, китайском, корейском, монгольском, новосирийском, персидском, татарском и японском языках. «Общее число научных книг на европейских только языках скорее превышает, чем не достигает 70 000» [28, с. 2].

Большую ценность представлял Азиатский архив Музея, куда вошли бумаги, неизданные материалы, черновые варианты, переписка «длинного ряда русских востоковедов, начиная с первого из них Байера» [28, с. 6]. По авторитетному мнению Ольденбурга, «всё яснее становится, какое значение имеет для планомерности научной работы тщательное изучение истории и методов каждой дисциплины, изучать которые надлежащим образом можно лишь знакомясь с интимною стороною работы учёных...» [28, с. 6].

Архивы подавляющего числа петербургских и петроградских востоковедов составили фонд Азиатского архива (ныне Архив востоковедов). Архив учёных способствовал изучению истории становления и развития востоковедения, методики работы ориенталистов разных поколений и научных направлений. Таким образом, архивный фонд имел не только историко-познавательное, музейное значение, что и само по себе значительно, но и большое научное, воссоздавая лабораторию учёного, его сомнения и искания, варианты, находки, исследова-



тельские приёмы. Этот фонд имеет важное значение, особенно для истории отечественного востоковедения.

Итак, за сто лет своего существования Азиатский музей собрал колоссальные, мирового значения материалы, значительная часть которых была систематизирована, описана и внесена в каталоги.

Собирание рукописных, нумизматических и книжных богатств народов Востока, экспонирование их, систематизация, изучение и публикация способствовали пропаганде культуры восточных народов и её вкладу в мировую цивилизацию.

Азиатский музей был читальней, рабочим кабинетом исследователей из различных других научных учреждений и учебных заведений. Через Азиатский музей, как правило, учёные выписывали нужные материалы во временное пользование из библиотек и хранилищ других стран.

В Азиатском музее работали в штате в разное время выдающиеся востоковеды, начиная с академика Х. Д. Френа, с именем которого, наряду с другими именами, связано становление российской школы востоковедения. Большая плеяда учёных – В. М. Алексеев<sup>68</sup>, В. В. Бартольд, О. Н. Бётлингк, Н. Я. Бичурин, М. И. Броссе, Б. Я. Владимирцов<sup>69</sup>, Б. А. Дорн, К. Г. Залеман, П. К. Коковцов<sup>70</sup>, И. Ю. Крачковский, С. Ф. Ольденбург, И. А. Орбели, В. В. Радлов, В. Р. Розен, П. С. Савельев<sup>71</sup>, В. Г. Тизенгаузен<sup>72</sup> и многие другие – подготовила значительные труды, используя коллекции и материалы Азиатского музея.

Учёные Академии наук, Петербургского, Московского и Казанского университетов, Лазаревского института восточных языков создали ряд научных направлений – алтаистика, афганистика, кавказоведение, монголистика, тюркология, осетиноведение, иранская диалектология, – закрепив приоритет в этих отраслях науки за отечественной ориенталистикой.

<sup>68</sup> Алексеев Василий Михайлович [02(14).01.1881 – 12.05.1951] род. в Петербурге. Младший, старший (1913–1930) учёный хранитель Азиатского музея АН СССР, заведующий Китайским кабинетом (1930–1951). Чл.-кор. АН СССР (1923), действит. член АН СССР (1929). Подробнее см.: [http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com\\_personalities&Itemid=74&person=32](http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com_personalities&Itemid=74&person=32) (Дата обращения: 15.07.2018). – *Прим. ред.*

<sup>69</sup> Владимирцов Борис Яковлевич [1884 – 1931] род. в Калуге. Исследователь монгольского языкознания, истории, литературы и этнографии. Чл.-кор. (1923), действит. член (1929) АН СССР. – *Прим. ред.*

<sup>70</sup> Коковцов Павел Константинович [19.06(01.07).1861 – 01.01.1942] род. в Павловске. Российский и советский семитолог, гебраист, основатель советской научной школы гебраистики. Адъюнктом ИСПб АН по истории и литературе народов Азии (1903), член-корреспондент ИСПб АН (1906), ординарный академик ИСПб АН (1912), действит. член РАН (01.07.1919). Главный научный сотрудник ИВ АН СССР (1930–1942). Подробнее см.: Милибанд С. Д. *Востоковеды России...* 2008; 1. С. 658–659. – *Прим. ред.*

<sup>71</sup> Савельев Павел Степанович [05(17).07.1814 – 31.05(12.08).1859] – востоковед-тюрколог, нумизмат. – *Прим. ред.*

<sup>72</sup> Тизенгаузен Владимир Густавович (1825–1902) род. в Нарве. Востоковед, археолог, нумизмат. Чл.-кор. по разряду восточной словесности ИСПб АН (1893) – *Прим. ред.*



Отечественная востоковедная наука была создана совокупным трудом нескольких поколений учёных; значительный вклад в её становление и развитие внесли представители Востока и Запада России, а также некоторые учёные из Западной Европы, для которых Россия стала родиной.

Отечественная востоковедная наука разработала методику изучения памятников литературы и культуры, внесла весомый вклад в сравнительное языкознание, обогатив это научное направление материалами языков народов Востока.

Накануне революции Азиатский музей был богатейшим хранилищем рукописей, ксилографов, книг, газет; это было учреждение, где занимались описанием рукописей, их систематизацией, каталогизацией книг, ксилографов, рукописей. К этой работе привлекались помимо штатных сотрудников и другие первоклассные специалисты; это была библиотека, где учёные вели исследовательскую работу; это был музей с экспозицией, знакомившей посетителей с богатой коллекцией фондов; это было научное учреждение, сотрудники которого были высокоодарёнными исследователями, авторами работ, приумножившими славу российской востоковедной науки.

Вместе с тем накануне 1917 года в Азиатском музее работало всего семь сотрудников, считая вместе с одним прикомандированным.

7 декабря 1917 г. Непременный секретарь Российской Академии наук Сергей Фёдорович Ольденбург назначается директором Азиатского музея. В разгар революции, в бурные годы истории нашей страны Азиатский музей возглавил крупный учёный, признанный авторитет в востоковедных знаниях, блестящий организатор науки.

Прогрессивная общественность России задолго до революции сознавала необходимость реорганизации системы народного образования, высшей школы и академических учреждений страны. Как справедливо писал ещё в 1915 г. академик В. В. Бартольд, «молодое русское востоковедение, горячо желавшее работать на пользу родной страны, встречало или отпор, или такое сочувствие, от которого ещё больше опускались руки» [29, с. 10].



*Рис. 9. Академик С. Ф. Ольденбург  
[14(26).09.1863 – 28.02.1934]*

*Fig. 9. Academician Sergei Oldenbourg  
[14(26).09.1863 – 28.02.1934]*





Статус академика Российской Академии наук не требовал жёсткой штатной «прописки» учёного в академическом учреждении. Он должен был оправдывать своё звание научными трудами по избранной специальности. На ноябрь 1917 г. в составе Академии были востоковеды – академики В. В. Бартольд, П. К. Коковцов, Н. Я. Марр, С. Ф. Ольденбург, В. В. Радлов (ум. в 1918 г.), Ф. И. Успенский<sup>73</sup> (византист); члены-корреспонденты: Н. И. Веселовский (ум. в 1918 г.), В. А. Жуковский (ум. в 1918 г.), О. Э. Лемм (ум. в 1918 г.), А. И. Томсон<sup>74</sup>, Б. А. Тураев<sup>75</sup> (избран академиком в 1918 г.). В штате Азиатского музея были только С. Ф. Ольденбург (с 1916 г.) и О. Э. Лемм. В. В. Радлов, Н. Я. Марр, В. В. Бартольд, В. А. Жуковский, Б. А. Тураев и другие востоковеды руководили научными экспедициями, возглавляли различные комиссии Восточного отделения Русского Археологического общества, Восточную комиссию, Русский комитет для изучения Средней и Восточной Азии, были редакторами серийных изданий АН. Ориенталистика была представлена также в Нумизматическом и Этнографическом музее АН, в Русском археологическом институте в Константинополе. Поскольку Академия наук являлась «первенствующим учёным сословием в Российской империи» [9, с. 92], то академики-востоковеды заслуженно пользовались большим авторитетом в науке. Восточный факультет Петербургского университета, деканом которого накануне революции был академик Н. Я. Марр, имел право экзаменов и присвоения учёной степени магистра, а также доктора по востоковедным дисциплинам, и юридически являлся наиболее важным из всех востоковедных заведений.

Поколение востоковедов в лице В. В. Бартольда, П. К. Коковцова, Н. Я. Марра, Н. М. Никольского<sup>76</sup>, С. Ф. Ольденбурга, Ф. И. Щербатс-

<sup>73</sup> Успенский Фёдор Иванович (1845–1928) род. в с. Горки, Галичский уезд, Костромская губ. Российский и советский востоковед, византиновед. Ординарный академик (1900), член-корреспондент ИСПб АН (29.12.1893), академик РАН (1917), член Академии наук СССР (1925). Подробнее см.: <http://bioslovhist.spbu.ru/person/1794-uspenskiy-fedor-ivanovich.html> (Дата обращения: 15.07.2018). – *Прим. ред.*

<sup>74</sup> Томсон Александр Иванович [1860 – 1935] род. в Лифляндской губ., близ Юрьева. Автор трудов по армянскому языку, санскриту, славянским языкам, истории языка. Чл.-кор. ИСПб АН (1910). – *Прим. ред.*

<sup>75</sup> Тураев Борис Александрович (1868–1920) род. в Новогрудке, Гродненск. обл. Востоковед, основатель собственно русской школы научной египтологии. Чл.-кор. (1913) по разряду восточной словесности историко-филологического отделения ИСПб АН; действит. член (1918) по разряду литературы и истории азиатских народов отделения исторических наук и филологии РАН. Подробнее см.: Милибанд С. Д. *Востоковеды России: XX – начало XXI века. Биобиблиографический словарь*. М.: Восточная литература; 2008; 2. С. 506–507. – *Прим. ред.*

<sup>76</sup> Никольский Николай Михайлович [13(25).11.1877 – 19.11.1959] род. в Москве. Русский, советский историк, библиист, востоковед. Филолог, специалист по семитским языкам и клинописи. Чл.-кор. АН СССР (04.12.1946) (ОИФ, древняя история, история Древнего Востока). – *Прим. ред.*



кого<sup>77</sup>, В. М. Алексеева, Б. Я. Владимирцова, Н. И. Конрада<sup>78</sup>, И. Ю. Крачковского, И. А. Орбели, Д. М. Позднеева<sup>79</sup>, В. В. Струве<sup>80</sup>, И. Г. Франк-Каменецкого<sup>81</sup>, А. А. Фреймана<sup>82</sup>, чьи научные взгляды, круг интересов сложились до революции, занимались преимущественно проблемами истории культуры, филологических исследованиями текстов, изучением истории древнего и средневекового Востока. Исторической школы российская ориенталистика до 1917 г. создать не успела, а к исследованию проблем социально-экономического развития стран Востока практически ещё не приступила. Как указывал С. Ф. Ольденбург: «Оглядываясь на историю востоковедения, мы видим, что раньше оно занималось, главным образом, изучением надстроечных образований, почти совершенно оставляя в стороне экономику; историю оно изучало, главным образом, с точки зрения так называемой культуры или просто с точки зрения хронологии политических событий»<sup>83</sup>.

Революция поставила перед интеллигенцией, перед учёными сложный и жизненно важный вопрос – об отношении к ней. Много лет спу-

<sup>77</sup> Щербатской Фёдор Ипполитович [19.09(01.10).1866 – 18.03.1942] род. в г. Кельцы, Польша. Востоковед, буддолог, индолог. Заведующий Индо-тибетским кабинетом Ленинградского отделения ИВ АН СССР (1930–1942). Действит. член РАН (02.11.1918). Подробнее см.: [http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com\\_personalities&Itemid=74&person=242](http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com_personalities&Itemid=74&person=242) (Дата обращения: 15.07.2018). – *Прим. ред.*

<sup>78</sup> Конрад Николай Иосифович [01(13).03.1891 – 30.09.1970] род. в Риге. Востоковед, японовед. Научный сотрудник ИВ АН СССР (1931–1970). Чл.-кор. (12.02.1934), действит. член (20.06.1958) АН СССР. Лауреат Государственной премии СССР (1972). Подробнее см.: Милибанд С. Д. *Востоковеды России...* 2008;1. С. 678–681. – *Прим. ред.*

<sup>79</sup> Позднеев Алексей Матвеевич [27.09(09.10).1851–30.09.1920] род. в Орле. Российский, советский востоковед, монголовед. Ординарный профессор по кафедре монгольской и калмыцкой словесности СПбУ (22.12.1884). Директор Восточного института (Владивосток, 09.07.1899–1903). Член Совета министра народного просвещения (3.11.1903). Директор Практической Восточной академии (1910, Петербург). Подробнее см.: Милибанд С. Д. *Востоковеды России...* 2008;2. С. 166–167. – *Прим. ред.*

<sup>80</sup> Струве Василий Васильевич [21.01(03.02).1889 – 15.09.1965] род. в Петербурге. Русский, советский востоковед, египтолог, ассириолог. Научный сотрудник ИВ АН СССР (1941–1950). Действит. член АН СССР (01.06.1935). Подробнее см.: Милибанд С. Д. *Востоковеды России...* 2008;2. С. 426–429. – *Прим. ред.*

<sup>81</sup> Франк-Каменецкий Израиль (Израэль-Хона) Григорьевич (Гершенович) [31.01(12.02).1880 – 04.06.1937] род. в Вильно (Вильнюс), Литовской губ. Египтолог, религиовед. Подробнее см.: Милибанд С. Д. *Востоковеды России...* 2008;2. С. 554–555. – *Прим. ред.*

<sup>82</sup> Фрейман Александр Арнольдович [10(22).08.1879 – 19.01.1968] род. в Варшаве. Основатель отечественной школы сравнительно-исторического иранского языкознания. Научный сотрудник (1934–1968), заведующий иранским кабинетом (1946–1956) ЛО ИВ АН СССР. Чл.-кор. АН СССР (14.01.1928). Подробнее см.: Милибанд С. Д. *Востоковеды России...* 2008;2. С. 557–558. – *Прим. ред.*

<sup>83</sup> Вестник АН СССР. М.; 1931. С. 11.



стя после событий 1917 г. академик В. А. Гордлевский<sup>84</sup> напишет: «Нужно прямо сказать, что часть интеллигенции пошла навстречу новой власти, часть её саботировала, а часть выжидала» [30, с. 470].

Академик С. Ф. Ольденбург (член кадетской партии, министр народного просвещения Временного правительства), он же непреходящий секретарь Академии наук, профессор Петербургского университета и директор Азиатского музея, в своих воспоминаниях пишет, «что многим не ясен был сразу смысл величайших перемен в нашей жизни...»<sup>85</sup>. Революция пришла раньше, чем этого ждали, можно говорить поэтому о каком-то промежутке времени, когда он был если не растерян, то, по меньшей мере, плохо ориентирован. После революции С. Ф. Ольденбург трижды встречался с В. И. Лениным. Прямое отношение к вопросам востоковедения имела встреча, состоявшаяся в Смольном в конце ноября–декабря 1917 г. или в начале января 1918 г. Во время этой встречи В. И. Ленин подчёркивал, что востоковедение – наука, необходимая советскому государству. Он «высказал мысль, что совершенно необходимо, чтобы академики во всех своих работах стали бы ближе к жизни» [31, с. 32].

Академик В. И. Вернадский, которому С. Ф. Ольденбург рассказал об этой беседе, указывает, что «В. И. Ленин произвёл на Сергея огромное впечатление».

Требованием времени была организация высшей школы, в частности нового востоковедного вуза. Вопрос коренной реорганизации востоковедного образования, создания новых вузов в советских восточных республиках был одним из актуальнейших, он являлся составной частью



**Рис. 10.** Академик В. В. Струве [21.01.(03.02).1889 – 15.09.1965]. Фото Г. М. Вайля, © РАН. Сайт Архивы Российской академии наук<sup>86</sup>

**Fig. 10.** Academician Friedrich Georg Wilhelm Struve [21.01(03.02).1889 – 15.09.1965]. Photo by G. M. Weil, © RAS. Site Archives of the Russian Academy of Sciences<sup>87</sup>

<sup>84</sup> Гордлевский Владимир Александрович [25.09(07.10).1876 – 10.09.1956] род. в крепости Свеаборг (Финляндия). Востоковед, тюрколог. Чл.-кор. (30.01.1929), действит. член (30.11.1946) АН СССР. Научный сотрудник ИВ АН СССР (1938–1956). Подробнее см.: Милибанд С. Д. *Востоковеды России...* 2008;1. С. 345–347. – *Прим. ред.*

<sup>85</sup> Ленинградское отделение Архива АН. Ф. 208. Оп. 1. Д. 171. Л. 1

<sup>86</sup> Режим доступа: [http://www.arran.ru/?q=ru%2Fexposition15\\_4](http://www.arran.ru/?q=ru%2Fexposition15_4) (Дата обращения: 15.07.2018).

<sup>87</sup> Available at: [http://www.arran.ru/?q=ru%2Fexposition15\\_4](http://www.arran.ru/?q=ru%2Fexposition15_4) [Accessed July 15, 2018].



национальной политики, государственного устройства, международных отношений, советской дипломатической службы. В условиях многонациональной страны, любое начинание в области просвещения, науки, народного образования приобретало острое политическое значение.

Востоковедение, оставаясь наукой по изучению Востока, становилось активным фактором политической и культурной жизни народов нашей страны.

(Окончание в: *Orientalistica*. 2018;1(3).)

### Сокращения

АН – Академия наук

АНХ СПб – Академия наук и художеств в Санкт-Петербурге, официальное наименование АН (1724–1747)

ИАНХ СПб – Императорская академия наук и художеств в Санкт-Петербурге, официальное наименование АН (1747–1803)

ИАН – Императорская академия наук, официальное наименование АН (1803–1836)

ИСПб АН – Императорская Санкт-Петербургская академия наук, официальное наименование АН (1836–1917)

ИВ АН СССР – Институт востоковедения Академии наук СССР (с 1991 – ИВ РАН)

ИВ РАН – Институт востоковедения РАН

ИВЯ РЛ – Институт восточных языков Ришельёвского лицея

ЛИВЯ – Лазаревский институт восточных языков (Москва)

ЛО – Ленинградское отделение

МИД – Министерство иностранных дел

ОИФ – Отделение истории и философии АН СССР / РАН

ОИФН Отделение историко-филологических наук РАН

РАН – Российская академия наук



**Рис. 11.** Академик В. М. Алексеев [14(26).01.1881 – 12.05.1951].

Фото М. С. Напельбаума<sup>88</sup>,

© РАН. Сайт Архивы

Российской академии наук<sup>89</sup>

**Fig. 11.** Academician Vasily Alekseev [14(26).01.1881 – 12.05.1951], © RAS. Site Archives of the Russian Academy of Sciences<sup>90</sup>

<sup>88</sup> Напельбаум Моисей Соломонович [14(26).12.1869 – 13.06.1958] – знаменитый русский фотограф, творчество которого составляет основу отечественной портретной школы и её золотой фонд. В 1930-40-е годы им создана коллекция портретов советских академиков по заказу ЛАФОКИ АН СССР.

<sup>89</sup> Режим доступа: [http://www.arran.ru/?q=ru%2Fexposition15\\_4](http://www.arran.ru/?q=ru%2Fexposition15_4) (Дата обращения: 15.07.2018).

<sup>90</sup> Available at: [http://www.arran.ru/?q=ru%2Fexposition15\\_4](http://www.arran.ru/?q=ru%2Fexposition15_4) [Accessed July 15, 2018].



СПбУ – Санкт-Петербургский университет  
УОВЯ АД МИД – Учебное отделение восточных языков Азиатского департа-  
мента Министерства иностранных дел Российской империи

### **Литература**

1. Бартольд В. В. *История изучения Востока в Европе и России*. Л.: Ленинградский Гублит; 1925. 318 с.
2. Князев Г. А., Кольцов А. В. *Краткий очерк истории Академии наук СССР*. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР; 1957. 160 с.
3. Тихонов Д. И. Из истории Азиатского музея. В: Авдиев В. Н., Шастина Н. П. (ред.) *Очерки по истории русского востоковедения*. М.: Издательство Академии наук СССР; 1956:449–468.
4. Станюкович Т. В. *Кунсткамера Петербургской Академии наук*. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР; 1953. 240 с.
5. Крачковский И. Ю. *Избранные сочинения*. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР; 1958;5. 564 с.
6. Савельев П. С. Предположения об учреждении Восточной Академии в С. Петербурге, 1733 и 1810 гг. *Журнал министерства народного просвещения*. 1856;89(3):27–36.
7. Ломоносов М. В. *Полное собрание сочинений*. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР; 1957;10. 934 с.
8. Комков Г.Д., Левшин Б. В., Семенов Л. К. *Академия наук СССР. 1724–1917*. М.: Наука; 1974;1. 521 с.
9. Скрябин Г. К. (ред.). *Уставы Академии наук СССР*. М.: Наука; 1974. 208 с.
10. Скрябин Г. К. (ред.). *Академия наук СССР: 1724–1917 гг. Персональный состав*. М.: Наука; 1974;1. 478 с.
11. Загоскин Н. П. *История Императорского Казанского университета за первые сто лет его существования*. Казань: Типо-литография Императорского Казанского университета; 1902;1. 671 с.
12. Стариков А. А. Восточная филология в Московском университете. В: Авдиев В. И. (ред.) *Очерки по истории русского востоковедения*. М.: Издательство восточной литературы; 1960:147–159.
13. Данциг Б. М. *Изучение Ближнего Востока в России (XIX – начало XX в.)*. М.: Наука; 1968. 212 с.
14. Крачковский И. Ю. Востоковедение в письмах П. Я. Петрова В. Г. Белинскому. В: Ромодин В. А. (ред.) *Очерки по истории русского востоковедения*. М.: Издательство восточной литературы; 1953:7–22.
15. *Материалы для истории факультета восточных языков. 1851–1864*. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича; 1905;1. 541 с.
16. Кононов А. Н. (ред.) *Биобиблиографический словарь отечественных тюркологов. Дооктябрьский период*. М.: Наука; 1974. 342 с.
17. Уваров С. С. Мысли о заведении в России Академии Азиатской. *Вестник Европы*. 1811;(1):27–52; 1811;(2):94–116.
18. *Азиатский музей – Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР*. М.: Наука; 1972. 595 с.



19. Крачковский И. Ю. *Избранные сочинения*. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР; 1955;1. 469 с.
20. Плетнев П. А. *Памяти графа Сергея Семеновича Уварова, Президента Императорской Академии наук*. СПб.: Типография Императорской Академии наук; 1855. 77 с.
21. Куликова А. М. *Становление университетского востоковедения в Петербурге*. М.: Наука; 1982. 206 с.
22. *Материалы для биографического словаря действительных членов Императорской Академии наук: А–Л*. Петроград: Типография Императорской Академии наук; 1915;(1). 440 с.
23. Бартольд В. В. Обзор деятельности факультета 1855–1905 годов. В: *Материалы для истории факультета восточных языков*. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича; 1909;4. 206 с.
24. Оранский И. М. Древнеиранская филология и иранское языкознание. В: *Азиатский музей – Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР*. М.: Наука; 1972:305–339.
25. Григорьев В. В. (ред.) *Труды Третьего Международного съезда ориенталистов*. СПб.; 1879;1. 606 с.
26. *Материалы для биографического словаря действительных членов Императорской Академии наук: М–Я*. Петроград: Типография Императорской Академии наук; 1917;(2). 335 с.
27. Периханян А. Г. Карл Германович Залеман. В: *Очерки по истории русского востоковедения*. М.: Издательство восточной литературы; 1959;4:79–115.
28. *Азиатский музей Российской Академии Наук. 1818–1918*. Петроград: Российская государственная академическая типография; 1920. 114 с.
29. Бартольд В. Восток и русская наука. *Русская мысль*. 1915;(8):1–13.
30. Гордлевский В. А. *Избранные сочинения*. М.: Наука; 1968;4. 611 с.
31. Бонч-Бруевич В. В. *И. Ленин в Петрограде и в Москве (1917–1920)*. М.: Госполитиздат; 1956. 48 с.

### References

1. Barthold W. W. *History of the Oriental Studies in Europe and Russia*. Leningrad: Leningradskii Gublitz; 1925. (In Russ.)
2. Knyazev G. A., Koltsov A. V. *History of the Soviet Academy. An Essay*. Moscow; Leningrad: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR; 1957. (In Russ.)
3. Tikhonov D. I. Pages from the History of the Asiatic Museum In: Avdiev V. N., Shastina N. P. (eds) *History of the Oriental Studies in Russia. A Collection of Essays*. Moscow: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR; 1956:449–468. (In Russ.)
4. Stanyukovich T. V. *The Kunstammer at the St Petersburg Academy of Sciences*. Moscow; Leningrad: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR; 1953. (In Russ.)
5. Krachkovskii I. Yu. *Selected works*. Moscow; Leningrad: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR; 1958;5. (In Russ.)
6. Saveliev P. S. Projects regarding the establishing of the Oriental Academy in St Petersburg (1733 and 1810). *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniya*. 1856;89(3):27–36. (In Russ.)



7. Lomonosov M. V. *Collected Works*. Moscow; Leningrad: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR; 1957;10. (In Russ.)
8. Komkov G.D., Levshin B. V., Semenov L. K. *The Soviet Academy of Sciences. 1724–1917*. Moscow: Nauka; 1974;1. (In Russ.)
9. Skryabin G. K. (ed.). *Statutes of the Soviet Academy*. Moscow: Nauka; 1974. (In Russ.)
10. Skryabin G. K. (ed.). *The Soviet Academy in 1724–1917. Members*. Moscow: Nauka; 1974;1. (In Russ.)
11. Zagoskin N. P. *The history of the Imperial University in Kazan. The first centenary*. Kazan: Tipo-litografiya Imperatorskogo Kazanskogo universiteta; 1902;1. (In Russ.)
12. Starikov A. A. The Oriental philology taught in the Moscow University. In: Avdiev V. I., Shastina N. P. (ed.) *History of the Oriental studies in Russia. A Collection of Essays*. Moscow: Izdatelstvo vostochnoi literatury; 1960:147–159. (In Russ.)
13. Dantsig B. M. *Russian Studies of the Near East Countries in the 19<sup>th</sup> – beginning of the 20th Centuries*. Moscow; 1968. (In Russ.)
14. Krachkovskii I. Yu. The Oriental Studies and its History as reflected in P. Ya. Petrov's letters sent to V. G. Belinsky In: Romodin V. A. (ed.). *History of the Oriental Studies in Russia. A Collection of Essays*. Moscow: Izdatelstvo vostochnoi literatury; 1953:7–22. (In Russ.)
15. *Collected sources for the history of the Oriental Faculty [of the St Petersburg University] 1851–1864*. St. Petersburg: Tipografiya M. M. Stasyulevicha; 1905;1. (In Russ.)
16. Kononov A. N. (ed.) *Bio-bibliographical Dictionary of the Russian Turcologists (before 1917)*. Moscow: Nauka; 1974. (In Russ.)
17. Uvarov S. S. Thoughts regarding the Establishing of the Asian Academy in Russia. *Vestnik Evropy*. 1811;(1):27–52; 1811;(2):94–116. (In Russ.)
18. *From the Asiatic Museum to the Leningrad Branch of the Institute of Oriental Studies of the Soviet Academy of Sciences*. Moscow: Nauka; 1972. (In Russ.)
19. Krachkovskii I. Yu. *Selected works*. Moscow; Leningrad: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR; 1955;1. (In Russ.)
20. Pletnev P. A. *In Memoriam of the Count Sergey Semenovich Ouaroff the President of the Imperial Academy of Sciences*. St. Petersburg: Tipografiya Imperatorskoi Akademii nauk; 1855. (In Russ.)
21. Kulikova A. M. *Establishing of the Oriental Studies in the St Petersburg University*. Moscow: Naura; 1982. (In Russ.)
22. *Collected Sources for the Biographical Dictionary of the Members of the Russian Imperial Academy of Sciences (letters A – L)*. Petrograd: Tipografiya Imperatorskoi Akademii nauk; 1915;(1). (In Russ.)
23. Barthold W. W. The faculty in 1855–1905. A survey. In: *Collected Sources for the history of the faculty of Oriental languages*. St. Petersburg: Tipografiya M. M. Stasyulevicha; 1909;4. (In Russ.)
24. Oranskii I. M. The philology and linguistics of the Ancient Iran. In: *From the Asiatic Museum to the Leningrad Branch of the Institute of Oriental Studies of the Soviet Academy of Sciences*. Moscow: Nauka; 1972:305–339. (In Russ.)
25. Grigoriev V. V. (ed.) *Proceedings of the Third International Orientalist Congress*. St. Petersburg; 1879;1. (In Russ.)



26. *Collected Sources for the Biographical Dictionary of the Members of the Russian Imperial Academy of Sciences (letters M – Ya)*. Petrograd: Tipografiya Imperatorskoi Akademii nauk; 1917;(2). (In Russ.)

27. Perikhanyan A. G. Karl Genrikhowitsch Salemann. In: *History of the Oriental Studies in Russia. A Collection of Essays*. Moscow: Izdatelstvo vostochnoi literatury; 1959;4:79–115. (In Russ.)

28. *The Asiatic Museum of the Russian Academy of Sciences 1818–1918*. Petrograd: Rossiiskaya gosudarstvennaya akademicheskaya tipografiya; 1920. (In Russ.)

29. Barthold W. W. Russian scholarship and the Oriental Studies. *Russkaya mysl*. 1915;(8):1–13. (In Russ.)

30. Gordlevskii V. A. *Selected works*. Moscow: Nauka; 1968;4. (In Russ.)

31. Bonch-Bruevich V. V. *I. Lenin in Petrograd and Moscow (1917–1920)*. Moscow: Gospolitizdat; 1956. (In Russ.)

### **Информация об авторе**

**Ашот Падваканович Базиянц** (12.11.1919–16.04.1999), кандидат исторических наук (1950), старший научный сотрудник Института востоковедения Российской академии наук

### **About the author**

**Ashot Padvakanovich Baziyants** (12.11.1919–16.04.1999), Cand. Sci (Hist.), Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences



---

Ответственный редактор – *Ш. Р. Кашаф*  
Литературный редактор, корректор – *Е. И. Лакирева*  
Редактор статей на английском языке – *Н. И. Сериков*  
Технический редактор – *Г. Ш. Адиатулина*  
Ассистент редактора – *К. Ш. Кашаф*  
Дизайн – *Ш. Р. Кашаф, Т. А. Лоскутова*  
Компьютерная вёрстка – *Т. А. Лоскутова*  
Реклама и связи с общественностью Государственного музея Востока –  
*Е. Кирилина, М. Черкавская*

---

Подписано в печать 30.07.2018. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 14,0. 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*  
Literary editor, proofreader – *Elena I. Lakireva*  
English version Editor – *Nikolaj I. Serikoff*  
Assistant Editor – *Karina Sh. Kashaf*  
Technical Editor – *Gulnara Sh. Adiatulina*  
Design – *Shamil R. Kashaf, Tatyana A. Loskutova*  
Computer layout – *Tatyana A. Loskutova*  
Advertising and Public Relations of the State Museum of the East –  
*Ekaterina Kirilina, Maria Cherkavskaya*

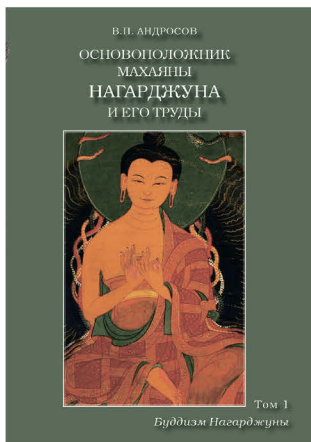
---

Signed in the press on 30.07.2018. 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

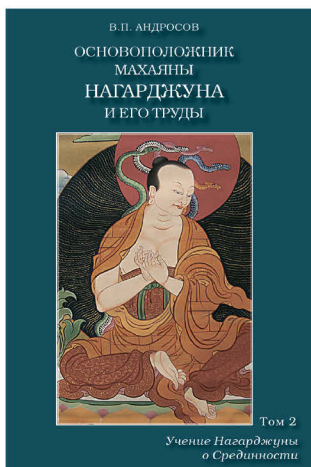


## К 200-летию Института востоковедения Российской академии наук



### Андросов В. П. Основоволожник Махаяны Нагарджуна и его труды. М.: Восточная литература, 2018.

«Древнюю Индию не случайно называют страной мудрецов и мыслителей... Здесь уже на заре цивилизации к знанию относились с особым уважением, более того почитанием; обретение его объявлялось целью человеческой жизни... В первом ряду этих мудрецов, безусловно, Нагарджуна (II–III вв.), по праву заслуживший эпитет «Второй Будда». Он считается основоположником не только религиозно-философской школы «срединников» (мадхьямака), но и всей Великой колесницы буддизма – Махаяны, которая с первых веков нашей эры и до сего дня является религией большинства народов Центральной и Восточной Азии, а также ряда народов России – бурят, калмыков, тувинцев. Нагарджуна – это и сакральное лицо Махаяны, и исторический автор богатейшего письменного наследия. Его культурное достояние сохранилось в оригинальных санскритских текстах и комментариях, в древних и средневековых переводах на китайский и тибетский языки».

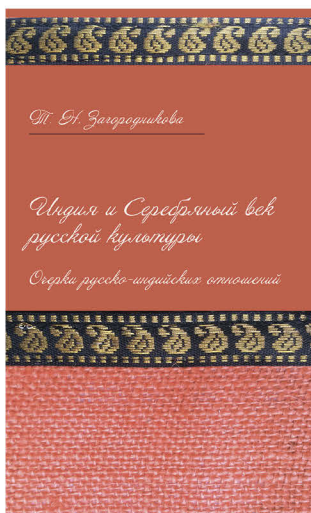


«...Благодаря усилиям В. П. Андросова Нагарджуна впервые так объемно «заговорил» по-русски. Чрезвычайно важно и то, что некоторые переводы – первые на европейских языках»

**Г. М. Бонгард-Левин,**  
академик Российской академии наук



**В. П. Андросов, доктор исторических наук, профессор**



### Загородникова Т. Н. Индия и Серебряный век русской культуры: Очерки русско-индийских отношений. М.: ИВ РАН, 2018.

«В обстановке Серебряного века новые знания падали на благодатную почву, многим представителям русской интеллигенции казалось, что выход из творческого тупика нужно искать в наследии Востока. Синтез восточного и западного искусства мог придать новый импульс развития всем видам искусств в России, и из этого синтеза получилось бы нечто новое, совершенно непохожее. Но были ли они готовы к восприятию этого нового, настолько непохожего на то, что им было знакомо?»

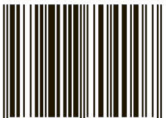


**Т. Н. Загородникова, кандидат исторических наук**

# ОРИЕНТАЛИСТИКА

Т. 1, № 2  
2018

ISSN 2618-7043



9 772618 704007 >

